



KEMENTERIAN AGAMA  
REPUBLIK INDONESIA



# PROSIDING 2018



## MUKTAMAR PEMIKIRAN SANTRI NUSANTARA

Islam, Kearifan Lokal dan Tantangan Kontemporer

**PROSIDING MUKTAMAR PEMIKIRAN SANTRI NUSANTARA  
2018  
“Islam, Kearifan Lokal dan Tantangan Kontemporer”**

**PP Krapyak, Yogyakarta, 10 - 12 Oktober 2018**



**Penerbit:  
Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren  
Direktorat Jenderal Pendidikan Islam  
Kementerian Agama Republik Indonesia**



**PROSIDING**  
**MUKTAMAR PEMIKIRAN SANTRI NUSANTARA 2018**

**“Islam, Kearifan Lokal dan Tantangan Kontemporer”**

**PENGARAH** : KAMARUDDIN AMIN  
(Direktur Jenderal Pendidikan Islam)

**PENANGGUNG JAWAB** : AHMAD ZAYADI  
(Direktur Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren)

**KOMITE PELAKSANA**

**Ketua** : Ainurrofiq  
**Sekretaris** : Agus Umar  
**Anggota** : Winuhoro HB.  
Bambang Setyawan

**Divisi Kesekretariatan** : Zaki Kurniawan  
Apang Sopandi

**Divisi Akomodasi** : Heri Mulyana  
Umami Fadhilah

**Divisi Dokumentasi dan Publikasi** : Abdul Manan  
Brurry Haryanto

**Divisi Administrasi dan Keuangan** : Ningrum Mudi Pertami  
Sri Wahyuni

**Divisi Acara** : A. Rofiq Zainul Mun'im  
Hery

**Prosiding  
Muktamar Pemikiran Santri Nusantara 2018**

**Islam, Kearifan Lokal  
dan Tantangan Kontemporer**

*Reviewer:*

Mohamad Yahya, M.Hum.

Mohammad Andi Hakim, M.Hum.

*Editor:*

Muhamad Sofi Mubarak, M.H.I.

Debi Fajrin Habibi, M.Pd.

Theguh Saumantri, M.Phil.

Jefik Zulfikar Alhafizd, M.H.

*Sampul dan Tata Letak:*

Abdu Zikrillah, M.Ds.

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

*Copyright @ 2019*

ISBN: 978-623-90176-1-3

Diterbitkan Oleh:

Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren

Direktorat Jenderal Pendidikan Islam

Kementerian Agama RI

Alamat Penerbit:

Jalan Lapangan Banteng Barat No. 3-4

Jakarta Pusat 10710

Phone: +62 21 3811810

## KATA PENGANTAR

### “MENJAWAB TANTANGAN KONTEMPORER DENGAN KEARIFAN LOKAL KHAS PESANTREN”

Dr. H. Ahmad Zayadi, M.Pd.

Direktur Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren

Dalam *magnum opus*-nya, *Nahnu wa al-Turats* (1981), M. Abed al-Jabiri (w. 2010) mengawali diskusinya dengan beberapa pertanyaan mendasar tentang *turats*, diantaranya adalah *kaifa nata'amal ma'a turatsina?* (bagaimana kita berinteraksi dengan tradisi kita [dalam kehidupan kontemporer]?). Pertanyaan tersebut menghasilkan paradigma pembacaan ambisius berupa *ja'l al-maqr'u' mu'ashiran li-nafsih wa mu'ashiran lana* (aktualisasi objek bacaan di eranya dan di era kehidupan kontemporer) dengan dua langkah metodis, *al-fashl* dan *al-washl*. Dalam konteks Islam Indonesia, bagaimana tantangan kehidupan keagamaan hari ini dapat disikapi? Apakah keberadaan kearifan lokal dapat menjadi referensi dalam menjawabnya? Atau kita tidak lagi perlu melihatnya sebab tuntutan zaman sudah berubah?

Dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar tersebut, umat Islam di Indonesia, menurut Ahmad Baso (2006), terbelah menjadi dua tipologi, yaitu post-tradisionalisme dan neo-modernisme. Tipologi kedua mengabaikan sama sekali posisi dan peran *turats* (baca: kearifan lokal) dengan jargon populernya “*al-ruju' ila al-Qur'an wa al-sunnah*” (kembali ke al-Qur'an dan sunnah). Sebaliknya, tipologi pertama sangat menghormati posisi dan peran *turats* (kearifan lokal) dalam merespon dan menjawab tantangan kehidupan kontemporer. Sebab, bagi kalangan post-tradisionalis ini, nilai-nilai kerifan dalam tradisi dapat selalu lestari dalam menghadapi tantangan kehidupan yang dinamis. Pola ini dikenal dengan paradigma *al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih, wa al-Akhdz bi al-jadid al-Ashlah* (melestarikan tradisi [kearifan lokal] yang baik, dan mengakomodir pembaharuan yang dianggap lebih baik).

Sebagai salah satu wajah Islam Indonesia yang *genuine*, pesantren memiliki posisi strategis dalam kehidupan keagamaan masyarakat Indonesia. Meskipun Gus Dur (w. 2009) menempatkan pesantren sebagai sebuah subkultur dengan tiga cirinya berupa pola kepemimpinan yang berada di luar pemerintahan desa, literatur universalnya yang terus dipelihara selama berabad-abad, dan sistem nilainya sendiri yang terpisah dari yang diikuti oleh masyarakat, tetapi pesantren selalu berada di garda depan dalam menjawab tantangan kehidupan keagamaan masyarakat yang teramat



kompleks. Azyumardi Azra (1997) menegaskan bahwa pesantren memiliki tiga fungsi tradisional, yakni transmisi dan transfer ilmu-ilmu Islam, pemeliharaan tradisi Islam, dan reproduksi ulama. Pada perkembangannya, secara dinamis fungsi pesantren merambah hingga ke posisi sebagai solidaritas dan agen perubahan sosial. Pandangan-pandangan tersebut mengindikasikan bahwa karakter tradisionalitas pesantren sangat siap dan matang dalam menghadapi tantangan kehidupan kontemporer. Pijakan-pijakan kearifan lokal khas pesantren menjadi modal besar dalam menghadapi tantangan kontemporer. Gus Dur berujar, tradisionalisme yang masak adalah jauh lebih baik daripada pseudo-modernisme yang dangkal.

Para pembaca budiman, prosiding hasil Mukhtar Pemikiran Santri Nusantara (MPSN) Tahun 2018 yang telah terbit ini merupakan gambaran orisinal bagaimana pesantren menghadapi tantangan kehidupan kontemporer dengan tetap berpijak pada kearifan lokal khas pesantren yang sudah barang tentu berbasis pada nilai-nilai normatif keislaman. Tema besar dalam MPSN 2018 ini adalah *Islam, Kearifan Lokal dan Tantangan Kontemporer*. Tema ini dianggap relevan mengingat semakin merebaknya gejala pergeseran dan krisis identitas generasi Muslim milenial, utamanya di perkotaan, yang semakin mendistorsi budaya keagamaan Muslim Indonesia dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Alih-alih peningkatan kualitas keagamaan, krisis kebudayaan dalam beragama ini turut berkontribusi melahirkan pola pemahaman keagamaan eksklusif, radikal, dan ekstremis.

Tema besar tersebut dispesifikasi pada lima subtema: (1) pesantren dan moderasi beragama; (2) pesantren dan perempuan; (3) pesantren dan kebudayaan; (4) revitalisasi keilmuan pesantren; dan (5) *bahtsul masa'il* pesantren dan inovasi pemikiran. Moderasi beragama merupakan tema strategis dalam menjawab tantangan keagamaan kekinian dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Tema ini sekaligus mempertegas sikap pesantren terhadap ancaman peningkatan tren ekstremisme dalam beragama. Pengarusutamaan gender dalam pemikiran pesantren bukanlah barang baru, tetapi publikasi akan sensitivitas pesantren terhadap isu-isu perempuan harus mendapat perhatian lebih serius. Adapun kebudayaan pesantren merupakan tema strategis sebagai upaya preventif bagi generasi masyarakat Muslim yang belum mengalami pergeseran dan krisis identitas kultural. Sementara itu, dua tema terakhir merupakan peneguhan identitas pesantren sebagai sebuah subkultur. Sebagai subkultur, Gus Dur (2007) sangat optimis jika pesantren memiliki kekuatan potensial menjadi agen vital untuk melakukan perubahan di tengah masyarakat. Untuk mencapai posisi tersebut modal dasar yang harus dipenuhi pesantren adalah kemauan berinovasi dan fleksibilitas, sebab

tantangan modernitas dalam kehidupan kontemporer akan membuka kesempatan untuk berinovasi.

Atas nama Direktur Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren, saya mengucapkan selamat atas terbitnya Prosiding MPSN 2018 ini untuk pertama kalinya sebagai suatu torehan sejarah bagi perkembangan literasi pondok pesantren. Tentu saja, ini merupakan suatu upaya berkelanjutan atas perhatian besar Kementerian Agama dalam melestarikan maupun melembagakan *khittah* pesantren sebagai satu-satunya lembaga pendidikan yang fokus menyelenggarakan pendidikan *tafaqquh fid-dîn* di Indonesia ini, di samping lembaga dakwah dan pemberdayaan masyarakat.

Akhirnya, saya mengucapkan selamat atas terbitnya Prosiding MPSN 2018 ini. Semoga hal ini menjadi *legacy* tak ternilai yang manfaatnya dapat kita rasakan bersama, terutama bagi perkembangan pesantren di masa-masa yang akan datang. *Selamat membaca, semoga berkah.* []

## KATA PENGANTAR

### “ISLAM, KEARIFAN LOKAL DAN TANTANGAN KONTEMPORER”

Prof. Dr. Phil. Kamaruddin Amin, M.A.

Direktur Jenderal Pendidikan Islam

Tantangan pesantren dalam merespon persoalan kebangsaan dan keagamaan dewasa ini semakin kompleks. Menguatnya gerakan radikalisme, ekstremisme dan ideologi Islam Transnasional semakin mendistorsi pemahaman keagamaan Muslim Indonesia yang lekat dengan nilai serta kearifan lokal.

Menguatnya gerakan Islamisme dan Arabisme di Indonesia menjadi bukti terjadinya perlawanan terhadap kecenderungan gaya hidup masyarakat yang hedonis dan sekular. Namun demikian, beberapa kalangan menilai justru terdapat *hidden agenda* di balik upaya Arabisasi yang belakangan semakin gencar dilakukan kaum radikal dan fundamentalis.

Beberapa penyebab lahirnya ekspresi keberagamaan di kalangan generasi Muslim saat ini bertautan pada tiga hal. *Pertama*, minimnya pemahaman keagamaan yang dinamis dan toleran pada ruang-ruang virtual. Akar kesadaran dan pemahaman kaum muslim terbentuk secara virtual melalui interaksi maya dan terhubung dengan berbagai disparitas, diskriminasi, hingga konservatisme agama. Akibatnya, para pendakwah yang memiliki pemahaman keislaman yang rigid, konservatif, bahkan cenderung menyerang ruang kearifan lokal dan eksistensi NKRI justru mengisi ruang-ruang virtual secara massif dan terstruktur. Mereka tampil sebagai idola muslim milenial dan memegang otoritas rujukan keagamaan. Kyai kampung yang justru membawa pesan damai dalam setiap muatan materi dakwahnya perlahan mulai tersingkir.

*Kedua*, minimnya kesadaran untuk mempelajari agama dari sumber rujukan otoritatif. Mereka lebih suka mempelajari Islam dengan cara yang paling praktis dan enggan berdialog dengan produk keilmuan masa lalu yang termaktub dalam literatur berbahasa Arab seperti kitab kuning.

*Ketiga*, konstruk pemikiran dan epistemologi yang tak terbentuk di kalangan Muslim masa kini. Mereka terlanjur meyakini pendapat pemuka agama yang mereka idolakan sebagai sebuah kebenaran mutlak tanpa dikonfirmasi lebih jauh secara ilmiah. Mereka tak terbiasa berdialog dengan penalaran ilmiah maupun penggunaan metodologi untuk menemukan solusi hukum atas persoalan yang dialami. Termasuk mengetahui dalil dan konteks permasalahan apa yang bersarang di dalam pendapat pemuka agama tersebut.

Dalam konteks inilah pengarusutamaan pesantren sebagai subkultur perlu ditingkatkan dengan mendayagunakan kaum santri untuk turut serta



mengukuhkan identitasnya sebagai agen perubahan sosial, dan medium transfer pengetahuan. Berangkat dari tradisi keberagamaan yang moderat sesuai dengan dogma Sunni yang selama ini dianut kalangan pesantren, kaum santri memperkenalkan suatu pemahaman keagamaan yang segar, dinamis, tak terjebak dalam dualisme *ifrath* dan *tafrith*, serta mampu mendamaikan kutub tekstualisme di satu sisi dan liberalisme di sisi lain.

Keberhasilan santri dan pesantren dalam memformulasikan metode pemecahan masalah melalui serangkaian metodologi ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan patut diekspos karena Indonesia tengah berada dalam situasi mengkhawatirkan. Pada beberapa kasus misalnya, hukum yang dihasilkan nalar kaum santri sangat berorientasi pada nilai-nilai futuristik, solutif, sekaligus memuat dimensi kemaslahatan sebagai tujuan di balik pemberlakuan hukum syariah yang tentunya relevan dengan semangat moderasi Islam dan kebutuhan untuk menjaga eksistensi NKRI.

Jika ditelusuri lebih dalam, hanya pesantrenlah satu-satunya lembaga pendidikan yang mampu melahirkan ahli-ahli di bidang keilmuan Islam sekaligus mampu berdialektika dengan zaman (*faqihu zamanih*). Oleh karenanya, tentu sangat relevan jika Mukhtar Pemikiran Santri Nusantara hadir sebagai media untuk mendiskusikan hasil kajian, penelitian, temuan serta kiprahnya di masyarakat untuk memecah problematika kebangsaan dan keumatan.

Mukhtar Pemikiran Santri Nusantara pertama yang diadakan ini merupakan suatu ijtihad ilmiah untuk mengupas tiga isu utama berkenaan dengan Moderasi Islam, ulama perempuan (*women ulama*) dan pembahasan seputar hal-hal keagamaan (*bahtsul masail*).

Kegiatan Mukhtar tahun 2018 telah mampu merumuskan beberapa hal, di antaranya: Mengukuhkan posisi santri dan pesantren sebagai subkultur; Mengetengahkan gagasan moderasi Islam yang selama ini termanifestasikan dalam dogma, olah pikir, hingga model keberagamaan kaum santri; Memetakan tantangan serta langkah-langkah yang diperlukan untuk memecah problematika kebangsaan dan keumatan; Upaya transformasi sosial yang dilakukan santri dan pesantren dalam menjaga eksistensi NKRI dan kearifan lokal; Hal-hal yang diperlukan dalam rangka meningkatkan mutu penelitian serta pengembangan keilmuan pada pondok pesantren.

Kami menghaturkan pula apresiasi mendalam atas kesediaan sejumlah tokoh sebagai narasumber baik dalam dan luar negeri yang mewarnai gelaran Mukhtar ini. Khususnya KH. Afifuddin Muhajir (Majelis Masyayikh), KH. Husein Muhammad, Muazzam Malik (Duta Besar Inggris), Malik Ballen (Director Official, Leiden University), Syaikh Bilal Mahmud Afifi Ghanim (al-Azhar University), dan Dr. Syaikh Salim Alwan al-Husayny (Darul Fatwa Australia).

Sekumpulan tulisan peserta Mukhtar tahun 2018 dibukukan melalui Prosiding Mukhtar Pemikiran Santri Nusantara pertama dengan lima *chapter*, antara lain: **Pesantren dan Moderasi Beragama; Pesantren dan Perempuan; Pesantren dan Kebudayaan; Revitalisasi Keilmuan Pesantren; dan *Bahtsul Masail* Pesantren dan Inovasi Pemikiran.**

Lahirnya prosiding tersebut merupakan bentuk dokumentasi kekayaan khazanah kajian pesantren. Naskah di dalamnya dapat menjadi rujukan bagi dunia untuk mengenal lebih dekat pesantren, melalui sajian data yang *research based* dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Akhirnya segala upaya ini merupakan tekad bersama dalam membangun peradaban dunia melalui penguatan kiprah kaum santri dan pesantren. Semoga Allah Swt. berkenan meridai iktikad baik yang kita lakukan bersama ini. []

## DAFTAR ISI

### **SAMBUTAN DIREKTUR PENDIDIKAN DINIYAH DAN PONDOK PESANTREN**

Dr. H. Ahmad Zayadi, M.Pd. .... i

### **SAMBUTAN DIREKTUR JENDERAL PENDIDIKAN ISLAM**

Prof. Dr. Phil. Kamaruddin Amin, M.A. .... iv

**DAFTAR ISI** ..... vii

## **CHAPTER I:**

### **PESANTREN DAN MODERASI BERAGAMA**

#### **KONTRIBUSI KIAI SHOLEH DARAT (1830-1903) DALAM MENEGUHKAN ISLAM WASATHIYAH ISLAM DI NUSANTARA**

Abdul Mustaqim ..... 1

#### **HIDDEN CURRICULUM MODEL'S OF TRANS-INTERNATIONAL PESANTREN BASED ON ISLAMIC MODERATION: A CASE STUDY OF THE PESANTREN SULAIMANIYAH TURKI**

Ade Gunawan ..... 20

#### **PANDANGAN SANTRI ASRAMA PERGURUAN ISLAM (API) PONDOK PESANTREN AL-LUQMANIYYAH YOGYAKARTA TENTANG HUMANISME (PERSPEKTIF TEOLOGI ASWAJA)**

Adnan Nuril Anwar ..... 33

#### **MEMBANGUN MODERASI BERAGAMA MELALUI NALAR FIKIH MODERAT (STUDI PEMIKIRAN SANTRI MA'HAD ALY SITUBONDO)**

Ahmad Muzakki ..... 50

#### **PESANTREN DAN MODERASI ISLAM: KITAB KUNING, DAKWAH SANTUN, DAN MEDIA**

Aly Mashar ..... 70

#### **COUNTERING RADICALISM PONDOK PESANTREN MAHASISWA ASWAJA NUSANTARA MELALUI PENDIDIKAN MULTIKULTURAL-**



<b>INKLUSIV SEBAGAI UPAYA MEMPERKUAT MODERASI ISLAM DAN KEINDONESIAAN</b>	
Desy Putri Ratnasari .....	88
<b>ISLAMIC MOOC: PENANGGULANGAN RADIKALISME ONLINE DARI PONDOK PESANTREN</b>	
Dyah Ayu Fitriana.....	101
<b>PESANTREN MA'QIL AL-WASATHIYAH FI INDONESIA</b>	
Fakhim Hasani .....	115
<b>PESANTREN IN THE NEW MEDIA: THE ROLE OF SANTRI AS A COUNTER-NARRATIVE AGENT IN DERADICALIZATION EFFORTS ON SOCIAL MEDIA</b>	
Galuh Widitya Qomaro .....	130
<b>THE VALUES OF RELIGIOUS MODERATION IN THE SONG SYUBBANUL WATHAN SUNG AT NU-BASED PESANTRENS</b>	
Imroatul Hasanah.....	144
<b>STRATEGI PESANTREN TAREKAT DALAM MENANGGULANGI EXTRIMISME DAN RADIKALISME DALAM BERAGAMA</b>	
Muhammad Nurush Shobah .....	155
<b>PESANTREN DAN FENOMENA ISLAM NUSANTARA: UPAYA BERAGAMA YANG MODERAT</b>	
Muh. Alwi Hs .....	171
<b>KONTRIBUSI ALUMNI PESANTREN TERHADAP MODERASI ISLAM DI INDONESIA DALAM DASAWARSA TERAKHIR DAN POTENSI KIAI MUDA KEKINIAN</b>	
Muhammad Ulil Abshor .....	190
<b>SIKAP INKLUSIF DAN KEARIFAN LOKAL PESANTREN</b>	
Rizal Ahyar Mussafa .....	214
<b>NILAI-NILAI MODERAT DALAM TAFSIR AL-IBRIZ (KAJIAN ATAS PENGAJIAN AHAD PAGI TAFSIR AL-IBRIZ DI PP. AL-ITQON SEMARANG OLEK MBAH YAAHMAH HARI SHODAQOH)</b>	
Said Ali Setiyawan.....	231
<b>PERAN PONDOK PESANTREN DALAM MENANAMKAN NILAI PANCASILA UNTUK MEWUJUDKAN TOLERANSI KERUKUNAN ANTAR UMAT BERAGAMA</b>	
Suryadi .....	246

<b>PONDOK PESANTREN, KITAB KUNING DAN MODERATISME PEMIKIRAN PONDOK PESANTREN</b> Ubbadul Adzkiya' .....	260
<b>DISSEMINATING ISLAMIC MODERATISM AMONG YOUTH: CASE STUDY OF GUSDURIAN MOVEMENT</b> Wildan Imaduddin Muhammad .....	274
<b>DIMENSI POLITIK PESANTREN SEBAGAI BASIS FORMALISASI DAN PENGARUSUTAMAAN MODERASI PENDIDIKAN ISLAM DI RANAH LOKAL</b> Zaki Mubarak .....	288
 <b>CHAPTER II</b> <b>PESANTREN DAN PEREMPUAN</b>	
<b>KIAI, TRANSFORMASI PESANTREN DAN PENCARIAN MODEL GENDER MAINSTREAMING DI PESANTREN SUBULUSSALAM TULUNGAGUNG</b> Ahmad Zainal Abidin & Imam Ahmadi.....	302
<b>POLA KOMUNIKASI KEPEMIMPINAN NYAI DI PONDOK PESANTREN MODERN PUTRI LAMPUNG</b> Fitri Yanti.....	318
<b>NYAI SEBAGAI AGEN PERUBAHAN DALAM PENGEMBANGAN PENDIDIKAN PESANTREN BERKESETARAAN GENDER</b> Haniaturizqia.....	339
<b>MUSLIM WOMAN, MADRASA, PESANTREN AND MEDIAIN INDONESIAN LOCAL CONTEXT: A REFLECTION ON INSTITUTIONAL DEVELOPMENT AND FEMALE REPRESENTATION</b> Kusmana.....	353
<b>DOKTRIN PESANTREN TERHADAP PEREMPUAN (KAJIAN TERHADAP KITAB-KITAB DAN REALITAS PEREMPUAN DI DALAM PESANTREN)</b> Mohammad Nawir .....	372
<b>FIKIH KLASIK DAN PEMBERDAYAAN PEREMPUAN HAID</b> Muhammad Kudhori.....	391
<b>ADABUL MAR'AH ILA AHLIHA: "KONSTRUKSI" PEREMPUAN SALEHAH DALAM TRADISI PESANTREN ABAD XVIII-XIX</b>	

Muhammad Tarobin .....	408
DAWRAL-MA'HAD FI-TARBIYAT AL-NISA' WA-DAWRUHUNNA FI-BINA' AL-MUJTAMA' WAL-HADHARAH AL-ISLAMIYYAH Neneng Sulaila, Rizal Firdaus .....	424
PRESTASI PEREMPUAN PESANTREN DI PANGGUNG POLITIK DALAM DINAMIKA PEMILIHAN KEPALA DAERAH DI PROVINSI JAWA TIMUR Nurul Azizah .....	440
DISKURSUS BRANDING PONDOK PESANTREN MODERN GONTOR PUTRI 1 TENTANG PEREMPUAN ERA MILENIAL DI INSTAGRAM Robby Aditya Putra .....	449
ZADU AZ-ZAUJAIN, KITAB POTRET KEPERIBADIAN KELUARGA SAKINAH KARYA ULAMA PEREMPUAN PESANTREN Samsul Arifin .....	464
PERAN PESANTREN TERHADAP PENINGKATAN KUALITAS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN: IMPLEMENTASI KONSEP STIFIN LEADERSHIP DALAM MANAJEMEN KEPENGURUSAN SANTRI Sherly Dwi Agustin .....	482
PENGARUH PENDIDIKAN PESANTREN TERHADAP PERGERAKAN KAUM PEREMPUAN DALAM MEMPROMOSIKAN ISLAM NUSANTARA Shofiatun Nikmah.....	493
REPOSISI PEREMPUAN DALAM HISTORIOGRAFI PESANTREN Siti Rofiah.....	503
PERANAN PESANTREN DALAM PENINGKATAN PEMAHAMAN FIKIH IBADAH WARIA (STUDI KASUS PESANTREN WARIA AL-FATAH DI KOTAGEDE YOGYAKARTA) Tresna Ghufon Faza, Pepy Marwinata, Ni'matul Fauziah.....	520
THE BENEFITS OF GENDER SEGREGATION OFFERED BY PESANTREN ON WOMEN Umi Farisiah.....	534
PEREMPUAN SEBAGAI PENGGERAK UTAMA EKONOMI MIKRO DALAM LINGKUP PESANTREN Vena Khumayroh.....	546



<b>PEREMPUAN SEBAGAI PIMPINAN DAYAH: PELUANG DAN TANTANGANNYA DI ACEH</b> Zuriah.....	560
 <b>CHAPTER III</b> <b>PESANTREN DAN KEBUDAYAAN</b>	
<b>BUDAYA MUTU PONDOK PESANTREN</b> Abd. Muhith.....	577
<b>PRINSIP DALAM MEMILIH PARTAI POLITIK: KAJIAN SYAIR NAHDAH KARYA ABU FAUZY (KH. MA'SHUM SIRODJ) PESANTREN GEDONGAN CIREBON</b> Angga Marzuki.....	593
<b>CONTESTING ISLAMIC DISCOURSES IN SOCIAL MEDIA: THE CHALLENGES AND PROSPECTS OF PESANTREN IN DIGITAL ERA</b> Annas Rolli Muchlisin .....	603
<b>PERAN SANTRI DALAM TANTANGAN KONTEMPORER DI NUSANTARA: Telaah Terhadap Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang Sulawesi Selatan Sebagai Distributor Muballigh Terbesar Di Indonesia Timur</b> Ayyub Muhajad .....	614
<b>JALAN LITERASI SASTRAWAN SANTRI</b> Badrus Shaleh.....	627
<b>PESANTREN CIREBON DAN REVITALISASI TRADISI LITERASI (SEBUAH TINJAUAN HISTORIOGRAFIS)</b> Eva Nur Arovah, Nurhata .....	645
<b>THE CHALLENGE ON "PESANTREN" IN TECHNOLOGICAL CULTURE</b> Fahmy Farid Purnama.....	660
<b>PESANTREN DAN MAGIS DI BANTEN</b> Fahmi Irfani .....	670
<b>EKSISTENSI DAYAH TERHADAP PENDIDIKAN KEAGAMAAN MASYARAKAT LOKAL</b> Fakhrul Rijal.....	683

<b>SANTRI TURUN KE JALAN: POTRET PENOLAKAN LIMA HARI SEKOLAH</b> Fariz Alnizar.....	702
<b>SISTEM NILAI DALAM BUDAYA ORGANISASI DI PESANTREN</b> Fatah Syukur.....	723
<b>PESANTREN UKIR: MENGGAGAS PESANTREN BERWAWASAN UKIR DI JEPARA</b> Fathur Rohman .....	746
<b>RELEVANSI PENDIDIKAN PESANTREN DI ERA MILENIAL</b> Firdan Fadlan Sidik.....	764
<b>MENGKRITISI Keadilan Perempuan dari Bilik-Bilik Pesantren</b> Hilmi Ridho.....	778
<b>MONOGAMI DI KALANGAN KIAI PESANTREN SALAF</b> Iksan Kamil Sahri .....	796
<b>REPRESENTASI SOSIAL SANTRI DAN KOTA DALAM NOVEL HUBBU KARYA MASHURI (SEBUAH TINJAUAN SOSIOLOGI SASTRA)</b> Imam Muhtarom.....	808
<b>MELIHAT KEMBALI FUNGSI SURAU DAN PESANTREN DI MINANGKABAU: UNTUK SIAPA DAN MAU KE MANA?</b> In'amul Hasan.....	827
<b>AKAR PENDIDIKAN KARAKTER DI PESANTREN SUNDA: GUGURITAN KEPESANTRENAN HAJI HASAN MUSTAPA (1852-1930)</b> Jajang A Rohmana .....	845
<b>ANALISIS DEKONTRUKSI TRADISI PESANTREN SALAF SEBAGAI BASIS TRANSFORMASI DI ERA MODERN</b> Khoirul Mudawinun Nisa' .....	873
<b>PESANTREN AND HOSPITALITY: THE ROLE OF PESANTREN IN DISSEMINATING THEOLOGY AND ETHICS OF HOSPITALITY FOR INTERRELIGIOUS RELATIONS</b> Luthfi Rahman .....	889
<b>MELAWAN BUDAYA KEKERASAN SIMBOLIK DALAM PENDIDIKAN AGAMA ISLAM: BELAJAR DARI KEARIFAN LOKAL PESANTREN</b>	

Mohammad Andi Hakim .....	904
<b>WAJAH PERFILMAN PESANTREN SEBAGAI WADAH DAKWAH MASA KINI</b>	
M Musa Al Hasyim .....	919
<b>MERUMUSKAN MUSIK PESANTREN PASCA “PADANG PASIR”</b>	
M. Yaser Arafat.....	936
<b>MEMBENTUK MASYARAKAT MADANIMELALUI KEBUDAYAAN PESANTREN : STUDI KASUS PONDOK PESANTREN DARUL ULUM BANYUANYAR</b>	
Moh. Faiq .....	954
<b>KEBIJAKAN PESANTREN: DARI DOMESTIKASI KE AKOMODASI</b>	
Mohammad Kosim.....	970
<b>REINVENTING EDU-RELIGION BUDAYA SYT'IRAN SANTRI TERHADAP PENGUATAN NASIONALISME MASYARAKAT (MENELADANI DAKWAH ALA KHR. ASNAWI KUDUS)</b>	
Muhammad Farid .....	985
<b>BELAJAR TOLERANSI DARI PESANTREN DI MAYORITAS NON-MUSLIM</b>	
Muhammad Irfai Muslim .....	1002
<b>INTERAKSI SOSIAL PESANTREN: STUDI FENOMENOLOGIS MODEL PEMONDOKAN SANTRI (THULLAB) DI MA'HAD DARUL QURAN WAL HADIS AL-MAJIDIYAH AS-SYAFI'YAH NAHDLATUL WATHAN</b>	
Muhammad War'i.....	1018
<b>KONSTRUKSI SOSIAL-TEOLOGIS RITUAL IJAZAH ASMA ARTHO (UANG AZIMAT) DI PONDOK PESANTREN FATHUL ULUM KWAGEAN PARE KEDIRI</b>	
Mukhammad Zamzami.....	1034
<b>BEUET DAN SEUMEUBEUET: SISTEM NILAI YANG MELESTARIKAN EKSISTENSI DAYAH DI ACEH</b>	
Muktasim Jailani .....	1064
<b>PATRIARCHAL PRACTICES IN PESANTREN (A Cultural Anthropology Study in Dayah Jeumala Amal)</b>	
Nadya Utari Sitanggang .....	1081

<b>IMPLIKASI PONDOK PESANTREN DARUN NUNTERHADAP PELESTARIAN KEBUDAYAAN SENI SASTRA MELALUI AGENDA ASTRA</b> Nur Ma'rifatul Jannah.....	1099
<b>AT-TAQOLID AT-TARBAWIYYAH AN-NAHDLIYYAH: DIROSAH AWWALIYYAH</b> Prosmala Hadisaputra.....	1109
<b>NGAJIKUY! A PESANTREN-BASED SOCIAL MEDIA PLATFORM EXPANDING PESANTREN COMMUNITIES WITH EMERGING DIGITAL TECHNOLOGY AND STAND-ALONE SOCIAL MEDIA FOR MUSLIM SOCIETY</b> Sahal Sabilil Muttaqin, Mohammad Afrizal .....	1128
<b>PESANTREN DAN PENANGGULANGAN KONTEN NEGATIF INTERNET</b> Syafiqah Adhimah, Syafiqiyah Adhimiy .....	1139
<b>HOTEL SYARIAH BERBASIS PESANTREN: STUDI KASUS PADA HOTEL DALWA SYARIAH PONDOK PESANTREN DARULLUGAH WADDAWAH</b> Syahrul Hidayat.....	1153
<b>HIFZHU DAULAH DALAM PERSPEKTIF MAQASID AL-SYARIAH (Konsep Berbangsa dan Bernegara Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang)</b> Tarmizi Tahir .....	1164
<b>PESANTREN DI TENGAH MASYARAKAT TRANSISIONAL (STUDI PERAN PENGASUH PESANTREN BAIT AS-SHUFFAH AN NAHDLIYAH DI TENGAH KONFLIK KENDENG REMBANG)</b> Yuliyatun Tajuddin .....	1183
<b>HISTORY AND UPDATE OF DAYAH (PESANTREN) IN ACEH</b> Zulfikar Ali Buto, Hafifuddin.....	1202
 <b>CHAPTER IV</b> <b>REVITALISASI KEILMUAN PESANTREN</b>	
<b>GENEALOGY OF ISLAMIC TEACHING AND RELIGIOUS-NATIONALISM IN PESANTREN: Analyzing the Five Pillars in PP Nurul Jadid Paton and Sufism in PP. Salafiyah Syafiyah Sukorejo</b> Abu Hasan Agus R .....	1217

<b>PENDEKATAN SPIRITUALPADA PENDIDIKAN ISLAM DI PESANTREN: Studi pada Program Pencerahan Kalbu di Pesantren Mahasiswa Dar al-Mukhlisin UMI Padang Lampe Sulawesi Selatan</b> Afifuddin, Akramunnisa .....	1233
<b>REVITALISASI PEMAHAMAN KITAB KUNING MELALUI PENDEKATAN SAINTIFIK DAN PENILAIAN AUTENTIK</b> Agus Supriyadi.....	1249
<b>GELIAT ISLAMISME BARU DAN ANCAMAN FIKIH KEINDONESIAAN</b> Ahmad Afrizal Qosim.....	1270
<b>REVITALISASI PENDIDIKAN ISLAM INKLUSIF-MODERAT DI PESANTREN BERBASIS KEARIFAN LOKAL (KAJIAN HISTORIS-SOSIOLOGIS DI INDONESIA)</b> Ahmad Asysyahru Wardi.....	1284
<b>PESANTREN DAN PENGEMBANGAN KEILMUAN FALAK</b> Achmad Mulyadi.....	1305
<b>SUNAH MENURUT KH. HASYIM ASY'ARI DALAM RISALAH AHLI SUNAH WA AL-JAMA'AH</b> Ahmad Solahuddin .....	1326
<b>REVITALISASI SANAD KEILMUAN DI ERA MILINEAL (Tradisi Sanadan di PP Al-Hasaniyah Teluk Naga Tangerang)</b> Ahmad Suhendra.....	1343
<b>REVITALISASI ILMU FIKIH DI PESANTREN:AGENDA MEMPERKUAT KONTRIBUSI TERHADAP EKONOMI ISLAM DI INDONESIA</b> Ahmad Syakur .....	1355
<b>PESANTREN DAN PEWARIS INTELEKTUAL WALISONGO: GENEALOGI INTELEKTUAL SUNAN MURIA DI PESANTREN BARENG KUDUS</b> Ahmad Tajuddin Arafat.....	1378
<b>KONTEKSTUALISASI KITAB KUNING DAN REVITALISASI TRADISI RISET TRANSFORMATIF PESANTREN DI NUSANTARA</b> Andik Wahyun Muqoyyidin.....	1392
<b>PESANTREN DIFABEL: ANTARA PELUANG DAN TANTANGAN (Studi Kasus Implementasi Konsep Pendidikan Inklusif di Yayasan Pondok Pesantren Modern Yatim dan Dhuafa Madania Yogyakarta)</b>	

Anwari Nuril Huda.....	1412
STRATEGI PERLAWANAN TEKSTUAL KIAI SHOLEH DARAT: ANALISIS POSKOLONIALISME DALAM PENULISAN TAFSIR FAIDAL- RAḤMÂN FĪ TARJAMAH AT-TAFSĪR KALÂMAL-MÂLIKAD-DAYYÂN Cholid Ma'arif .....	1431
KEIKHLASAN PADA GURU DAN PENGARUHNYA TERHADAP SEMANGAT BELAJAR SANTRI DALAM PROSES PENDIDIKAN DAN PENGAJARAN DI PONDOK MODERN DARUSSALAM GONTOR Dede Permana .....	1447
RADEN NGABEHI RANGGAWARSITA: REPRESENTASI PUJANGGA JAWA SANTRI (NAPAK TILAS SANTRI PONDOK PESANTREN GEBANG TINATAR, TEGALSARI, PONOROGO JAWA TIMUR) Fatkur Rohman Nur Awalina.....	1461
DINAMIKA PERKEMBANGAN ILMU FALAK DI PESANTREN Fitri Kholilah .....	1476
REVITALISASI USUL FIKIH MAZHAB SYAFI'I SEBAGAI LANDASAN IJTIHAD KONTEMPORER Holilur Rohman.....	1488
PERAN KAJIAN USHUL FIKIH DALAM MENCETAK PEMIKIR ISLAM YANG MODERAT Ibnu Hajar.....	1507
KITAB MAKNA GANDUL JAWAN DI JAWA PARUH KEDUA ABAD KE-XX: MELESTARIKAN TRADISI DAN MENEGUHKAN IDEOLOGI Jamaluddin .....	1521
AL-QUR'AN IN THE GUS MUS'S POETRY Khairul Fuad .....	1537
FASILITASI PEMAHAMAN ISLAM TOLERAN MELALUI LITERASI PESANTREN Luluk Nadiyah Nadzirah.....	1561
PESANTREN AND MAGIC: A STUDY ON MUJARABAT AND ITS VARIANTS Mochammad Maola .....	1573
FRAGMEN ALQURAN DALAM KEBUDAYAAN MAGIS "KAJIAN ATAS SILÂH AL-MU'MIN KARYA KYAI MAHFUDZ SYA'RONI" Mohamad Yahya .....	1584



<b>PENERAPAN SISTEM KLASIKAL PESANTREN TRADISIONAL AL-MUSRI'MELALUI PROGRAM SOBAT CALAKAN DALAM MEREVITALISASI KEILMUAN PESANTREN DI ERA MODERN</b> Muhammad Holil.....	1620
<b>EPISTEMOLOGI KEILMUAN PONDOK PESANTREN MODERN (STUDI TERHADAP PARADIGMA KEILMUAN DI PONDOK PESANTREN MODERN ISLAM ASSALAAM, PABELAN, KARTASURA, SUKOHARJO)</b> Muhammad Radya Yudiantiasa .....	1635
<b>FIKIH PESISIR JAWA ABAD KE-19: RISALAH KITAB BELUT DAN KITAB BULUS SEBAGAI COUNTER DISCOURSE FIKIH ULAMA' HARAMAIN</b> Mahmud Yunus Mustofa .....	1650
<b>NILAI SIRI' NA PACCE DALAM PENGUATAN KARAKTER PONDOK PESANTREN AN-NAHDLAH MAKASSAR</b> Marwah .....	1659
<b>PARADIGMA PROGRESIF FIKIH KONTEMPORER</b> Maulidi .....	1673
<b>REVITALISASI METODE PEMBELAJARAN TAFSIR K.H. ASYHARI MARZUQI</b> Moch. Lukluil Maknun .....	1691
<b>USHUL FIKIH SEBAGAI KERANGKA BERPIKIR SANTRI MILENIAL DALAM MEMECAHKAN PROBLEMATIKA SOSIAL KEAGAMAAN</b> Moh. Romli .....	1711
<b>DINAMIKA AKSARA PEGON SEJAK ERA KOLONIAL HINGGA ERA DIGITAL: STUDI KASUS DI MADRASAH IBTIDAIYAH DARUL ULUM KAUMAN NGEMBALREJO KUDUS</b> Moh Rosyid.....	1721
<b>MEMBUMIKAN GREEN PESANTREN: REVITALISASI KEILMUAN PESANTREN BERBASIS EKOLOGIS</b> Moh. Mufid .....	1735
<b>SINERGITAS KECERDASAN DALAM PRAKTEK RIYADHAH DI PESANTREN</b> Muhammad Ishom el-Saha .....	1751

TRADISI SANAD DAN REVITALISASI KEILMUAN PESANTREN: PRAKTEK TRADISI IJAZAH SANAD ALQURAN PESANTREN TAHFIZH DAARUL QURAN TANGERANG Muhammad Bisyr.....	1766
MENAKAR BUDAYA LITERASI SANTRI PADA PESANTREN DI ACEH Muhammad Iqbal.....	1782
MENCIPTAKAN GENERASI ILMUWAN MUSLIM (STUDI KITAB TA'LIMUL MUTA'ALIM KARYA SYEKH AZ-ZARNUJI) Muhammad Abdur Rochman.....	1796
KONSTRUKSI SOSIAL PEMBACAAN MANAQIB SYEKH ABDUL QADIR AL-JAILANI (STUDI LIVING SUNNAH DI PONDOK PESANTREN MAMBAUS SHOLIHIN) Nasrulloh.....	1811
PENGUATAN KAJIAN FALAK DI PESANTREN Noor Aflah.....	1833
KONSEP PENDIDIKAN SUFISTIK DALAM MENANGGULANGI PERILAKU MENYIMPANG REMAJA (TELAAH TERHADAP PEMIKIRAN KH. MUHAMMAD IDRIS JAUHARI DAN PENERAPANNYA DI PONDOK PESANTREN TMI AL-AMIEN PRENDUAN) Nur Holis.....	1848
EKSISTENSI PANCA KESADARAN SANTRI DALAM MEMBANGUN NASIONALISME PESANTREN: TELAAH PEMIKIRAN KH ZAINI MUN'IM PONDOK PESANTREN NURUL JADID Nurul Azizeh.....	1866
PENERJEMAHAN KITAB JAWI-PEGON: AGENDA BARU JARINGAN PESANTREN (INSPIRASI DARI QS. AN-NISA/04: 09) Rizki Ulfahadi.....	1878
KONTRIBUSI AKSARA PEGON DALAM PERKEMBANGAN INTELEKTUAL ISLAM DI INDONESIA Sahal Mahfudh.....	1893
EXPLORING GENUINE THOUGHT OF PESANTREN TO COMBATING RELIGIOUS RADICALISM (THE CASE STUDY OF FIKIH SOCIAL KH SAHAL MAHFUDH) Sholahuddin.....	1913

<b>NALAR KEILMUAN INTELEKTUAL PESANTREN: POTRET PROBLEM DIKOTOMI KEILMUAN DAN PENGEMBANGAN INTEGRASI KEILMUAN PONDOK PESANTREN DI JEMBER</b> Shoni Rahmatullah Amrozi.....	1926
<b>AL-FIQH AL-PESANTREN BI-AB'AD JADIDAH: MINAL-FIQH AL-'ANAFY ILAL-FIQH AL-LA'ANAFY</b> Syamsuri.....	1940
<b>SEGRESI EPISTEMOLOGI BAHASA ASING DI PESANTREN DALAM KONTEKS ETNOGRAFI KOMUNIKASI</b> Wahyu Hanafi Putra .....	1952
<b>AFKAR ASY-SYAIKH ABD AL-KARIM AMRULLAH – MUASIS MA'HAD AT-THUWALIBI PADANG PANJANG SUMATERA GHORBIYAH – AL-ISHLAHIYAH MIN KHILALI KITABATI WALADIHI ASY-SYAIKH ABD MALIK KARIM AMRULLAH (BUYA HAMKA)</b> Yendri Junaidi.....	1966
<b>REVITALISASI KEILMUAN PESANTREN DI ERA MILENIAL</b> Zanuar Mubin.....	1981
 <b>CHAPTER V</b> <b>BAHTSUL MASAIL PESANTREN DAN INOVASI PEMIKIRAN</b>	
<b>TANWIRUL AFKAR: KOMPARASI BAHTSUL MASA'IL QAULIY DAN MANHAJIY</b> Abdul Aziz.....	1993
<b>REKONSTRUKSI NARASI KEBANGSAAN PESANTREN: FIKIH KEBANGSAAN DALAM FORUM BAHTHUL MASAIL</b> Ahmad Karomi.....	2008
<b>KRITIK EPISTEMOLOGIS TERHADAP BAHTSUL MASAIL: MENGGUGAT HEGEMONI KITAB FIKIH</b> Akhmad Sulaiman, Muhammad Sa'dullah .....	2020
<b>COLLABORATIVE GOVERNANCE PESANTREN DALAM MEWUJUDKAN KECERDASAN FINANSIAL UNTUK MEMBANGUN KEMANDIRIAN UMAT</b> Faizatul Ansoriyah.....	2036

<b>PENTINGNYA PERAN ILMU ALAT</b> Fitriana Rohmatun.....	2049
<b>PENINGKATAN BERFIKIR KRITIS SANTRI MELALUI KEGIATAN BAHTSU AL-MASA'IL (STUDI MULTI KASUS DI PONDOK PESANTREN AN-NUR II AL-MURTADLO MALANG DAN PONDOK PESANTREN MAMBAUS SHOLIHIN GRESIK)</b> Husniyatus Salamah Zainiyati, Nur Azzah Fathin .....	2056
<b>KONTEKSTUALISASI KITAB KUNING; ANALISA HASIL PUTUSAN BAHTSUL MASÂIL PWNJ JATIM TENTANG WAWASAN KEBANGSAAN</b> Ibnu.....	2077
<b>KONTRIBUSI BAHTSUL MASAIL PESANTREN DI MADURA DALAM MENGHADAPI PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM KONTEMPORER</b> Kudrat Abdillah .....	2100
<b>SANTRI TAHFIDZ DAN GALAU: UPAYA SANTRI TAHFIDZ DALAM MENGHILANGKAN PERASAAN GALAU DI PONDOK PESANTREN DARULLUGAH WADDAWAH PASURUAN</b> M. Alfi Fakhruddin .....	2120
<b>BAHTSUL MASA'IL PESANTREN DAN INOVASI KEILMUAN: UPAYA MEMASYARAKATKAN BAHTSUL MASA'IL DI ERA MODERN</b> Miftahul Alim .....	2132
<b>VIRTUAL “NGAJI IHYA”: THE CASE OF ULIL ABSAR ABDALLA’S CIRCLE AND RELIGIOUS NEGOTIATION</b> Muhammad Saifullah.....	2146
<b>BAHTSUL MASA'IL PROGRESSIF DAN CIVIL EFFECT DALAM HALAQAH FIKIH DISABILITAS PUSAT STUDI DAN LAYANAN DISABILITAS (PSLD) UNIVERSITAS BRAWIJAYA MALANG</b> Muhaimin.....	2164
<b>PRINSIP EKO-HUMANISME DALAM PESANTREN</b> Muhamad Iqbal .....	2180
<b>MENCIPTAKAN GENERASI ILMUWAN MUSLIM (STUDI KITAB TA'LIMUL MUTA'ALIM KARYA SYEKH AZ-ZARNUJI)</b> Muhammad Abdur Rochman.....	2189

BAHTSUL MASAIL PENDIDIKAN DINIYAH FORMAL ULYA PONDOK PESANTREN SALAF APIK KAUMAN KALIWUNGU KENDAL JAWA TENGAH DAN INOVASI PEMIKIRAN DALAM MERESPONS DINAMIKA HUKUM ISLAM DI TENGAH MASYARAKAT Muhammad Arifin.....	2204
INOVASI PEMIKIRAN: KAJIAN HUKUM JUAL BELI BIOGAS TINJA MANUSIA DALAM PERSPEKTIF FIKIH-KIMIA Muhammad Wahyu Arif Wibowo, Mahin Muqoddam Assarwani.....	2220
TAWARAN FIKIH FUTUROLOGI: UPAYA PENETAPAN HUKUM ISLAM DALAM BAHTSUL MASAIL PESANTREN Muslihun.....	2236
BAHTSUL MASAIL DALAM EPISTEMOLOGI DIHLIZ AL-GHAZALI: MENAJA FIKIH YANG INKLUSIF-PRODUKTIF Robbah Munjiddin Ahmada .....	2252
TATA KELOLA SUMBER DAYA MANUSIA “SANTRI NUSANTARA”: SEBUAH PERSPEKTIF EKSPLORATIF Rumtini Iksan.....	2267
APLIKASI PENDIDIKAN QUR’ANI DI TMI PONDOK PESANTREN AL AMIEN PRENDUAN Taufikurrahman.....	2282
PESANTREN SEBAGAI MINIATUR PUSAT USAHA DAN PEMBERDAYAAN EKONOMI AGRIBISNIS BANGSA INDONESIA Villatus Sholikhah, Nurul Anam.....	2299
FIKIH LINTAS MADZHAB: ALTERNATIF TERHADAP EKSLUSIVISME MADZHAB KAUM SANTRI DI ERA POST-TRUTH Zakiul Fuady Muhammad Daud .....	2322





Prosiding Muktamar Pemikiran Santri Nusantara 2018

# CHAPTER I: Pesantren dan Moderasi Beragama





## KONTRIBUSI KIAI SHOLEH DARAT (1830-1903) DALAM MENEGUHKAN ISLAM *WASATHIYAH* ISLAM DI NUSANTARA

Abdul Mustaqim  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

### Abstrak

Kiai Sholeh Darat merupakan simpul penting dalam jaringan ulama Nusantara yang telah melakukan proses transmisi dan transformasi pengetahuan Islam *wasathiyah* di Indonesia. Kontribusi pemikirannya sangat signifikan dalam meneguhkan Islam *wasathiyah*. Hal ini dapat dilacak dari beberapa karya beliau, seperti kitab *Sabīl al-'Abid fi Jauhar al-Tauhid*, **Majmū'ah al-Syari'ah al-Kāfiyah lil 'Awamm**, *Asrar al-Shalah*, *Terjemah Matan Hikam*, dan *Faid al-Rahman*. Namun sayangnya, pemikiran Islam *wasathiyah* tersebut belum banyak diungkap oleh para peneliti. Di tengah-tengah fenomena radikalisme agama yang semakin menggurita, maka menjadi penting meneguhkan kembali konsep Islam *wasathiyah* tersebut, sebagai bagian dari upaya kontra radikalisme agama, khususnya di Indonesia. Melalui pendekatan historis-filosofis dan sosiologi pengetahuan, riset ini beragumen bahwa Kiai Sholeh Darat telah memberikan kontribusi yang cukup signifikan dalam menyemai gagasan Islam *wasathiyah* di Nusantara di antaranya terdapat dalam beberapa point penting pemikiran beliau, yaitu 1) konsep teologi, 2) relasi wahyu dan akal, 3) relasi syariat dan hakikat, 4) relasi Islam dan budaya serta 5) relasi antara makna zhahir dan makna batin dalam penafsiran Alquran. Lima point tersebut penting diaktualisasikan kembali dalam rangka meneguhkan kembali gagasan Islam *wasathiyah* di Nusantara, sebab model-model pemikiran Islam radikal (baca: ekstrem) di Indonesia dewasa ini disamping tidak memiliki *cantholan* epistemologi yang kuat dari *turāts* pemikiran Islam Nusantara, juga tidak sejalan dengan karakter dasar Islam selalu memilih prinsip moderasi (*wasathiyah*), seimbang (*tawāzun*) dan toleran (*tasāmuh*).

**Kata Kunci:** Islam, *Wasathiyah*, Kiai Sholeh Darat

## Pendahuluan

Gagasan Islam moderat (*wasathiyah*) yang dipopulerkan kalangan NU (Nahdlatul Ulama) di Indonesia sesungguhnya memiliki akar genealogi yang kuat dengan pemikiran Kiai Sholeh Darat al-Samarani. Sebab beliau **merupakan salah satu guru KH Hasyim Asy'ari sebagai pendiri Jam'iyah NU**. Gagasan Islam *wasathiyah* tersebut juga dapat dilacak dari beberapa karya beliau, seperti *Sabīl al-'Abīd fi Jauhar al-Tauhīd*, (bidang Teologi), kitab ***Majmū'ah al-Syari'ah al-Kāfiyah lil 'Awamm*** dan *Asrār al-Shalah* (bidang Fiqih), *Matan Hikam* (bidang Tawasuf) dan *Faid al-Rahmān* (bidang Tafsir), serta *Kitabal-Mursyidul Wajiz* (**bidang Ulumul Qur'an**) yang diajarkan kepada para santri dan kiai di Jawa.

Secara historis, Kiai Sholeh Darat merupakan salah seorang guru dari dua pendiri organisasi sosial-keagamaan terbesar di Indonesia yang menjadi tiang penyangga Islam moderat di Indonesia, yakni **KH Hasyim Asy'ari**, pendiri organisasi NU (1926) dan KH Ahmad Dahlan, pendiri organisasi Muhammadiyah (1911).<sup>1</sup> Namun, belum banyak riset yang secara tegas menunjukkan kontribusi Kiai Sholeh Darat terkait dengan gagasan Islam *wasathiyah*.<sup>2</sup> Pertanyaannya adalah apa sebenarnya yang dimaksud dengan Islam *wasathiyah* dalam pemikiran Kiai Sholeh Darat? Bagaimana kontribusi pemikiran *wasathiyah* KH Sholeh Darat dalam konteks keindonesiaan dan pada aspek apa saja beliau menunjukkan pemikiran Islam *wasathiyah nya*?

KH Sholeh Darat memang tidak pernah menggunakan istilah Islam *wasathiyah* (**atau lebih tepatnya “*tayyarat al-Islam al-wasathiyah*”/ aliran Islam moderat**) sebagaimana Yusuf Qardhawi, seorang cendekiawan muslim terkenal asal Mesir.<sup>3</sup> Namun demikian, secara substansial-filosofis gagasan pemikiran keislaman Kiai Sholeh Darat sebenarnya telah memberikan kontribusi yang cukup signifikan dalam meneguhkan Islam *wasathiyah* di Nusantara. Beliau telah mentransmisi dan transformasikan gagasan Islam *wasathiyah* tersebut melalui karya-karyanya yang kebanyakan ditulis

---

<sup>1</sup>Abu Malikus Salih Dzahir, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang* (Semarang: Panitia Khaul Kyai Sholeh Darat Semarang, 2012).

<sup>2</sup>Islah Gusmian, *Dinamika Tafsir Alquran Bahasa Jawa Abad 19-20 M* (Surakarta: FUD Press, 2015). Beberapa riset terdahulu misalnya H.M. Muchoyar HS., “Tafsir Faidl Al-Rahman Fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik Al-Dayyan Karya K.H.M. Shalih Al-Samarani(Suntingan Teks, Terjemahan dan Analisis Metodologi) Disertasi IAIN Walisongo Semarang 19 Juni 2002. Ghazali Munir, *Sholat Jumat Bergantian* (Semarang: Syiar Media Publishing, 2002)), hlm. 14-15, Abdullah Salim “***Majmu'at al-Syariat al-Kayfiyat al-Awam*** Karya Muhammad Sholeh Ibn Umar al-Samarani: Suatu Kajian terhadap Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19.

<sup>3</sup> Al-Qaradlawi menyebutnya dengan istilah *al-tayyar al-wasathiy* (aliran Islam moderat) sebagai pembanding terhadap fenomena *al-tayyar al- rafdl wal'unf* (aliran Islam radikal). Lihat Yusuf Al-Qardhawi, *Fil Fikih al-Awlawiyât: Dirâsah Jadidah fi Dlau' Alquran wa Sunnah* (Mesir: Maktabah Wahbah, 2005).

menggunakan bahwa Jawa dengan tulisan *Arab-Pegon* dan sudah tersebar, bukan hanya di Indonesia, tetapi juga di Singapura dan Bombay<sup>4</sup>.

Riset ini ingin menunjukkan bukti-bukti pemikiran Islam *wasathiyah* yang terdapat dalam karya-karya Kiai Sholeh Darat. Adapun yang dimaksud Islam *wasathiyah* di sini sebenarnya adalah Islam *ala Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, sebuah aliran berpikir yang mencerminkan aspek-aspek moderasi. Golongan Ahlus Sunnah wal Jamaah, dalam konteks aqidah mengikuti pemikiran Abul Hasan al-**Asy'ari** dan **Imam al-Maturidi**, dalam bidang Fikih mengikuti salah satu madzab **dari madzab empat, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i** dan Hanbali, sedangkan dalam bidang tasawuf mengikuti pemikiran Imam al-Ghazali dan Syekh Junaid al-Baghdadi.

Dengan *teori sociology of knowledge*,<sup>5</sup> melalui penelusuran sejarah dan konteks pemikiran Kiai Sholeh Darat, penulis mencoba merekonstruksi pemikiran Kiai Sholeh Darat, terkait dengan pemikiran Islam *wasathiyah* tersebut. Ini dapat ditelusuri dari pemikiran para ulama sebelumnya melalui proses transmisi dan transformasi pengetahuan. Interaksi dan dialektika KH Sholeh Darat dengan para guru beliau, yang kemudian ditransformasikan dalam situasi geo-sosial-politik di Indonesia saat itu jelas telah memberikan kontribusi signifikan bagi model keislaman di Indonesia yang mencerminkan karakter dasar Islam yaitu moderasi. Beliau memang banyak belajar ilmu-ilmu agama di negeri Arab (baca Mekah), tetapi beliau tidak *ke-arab-abên*, melainkan tetap menjadi Muslim Indonesia yang baik, terutamadalam mentransmisikan dan mentransformasikan pengetahuan yang dipelajari dari kitab para ulama sebelumnya.

Argumentasi bahwa pemikiran Islam *wasathiyah* KH Sholeh Darat adalah Islam *'ala Ahlus Sunnah wal Jama'ah* adalah bahwa beliau sendiri menegaskan bahwa pandangan keislamannya memang Islam *Ahl Sunnah wal Jama'ah*. Misalnya, ketika beliau merumuskan konsep keimanan. Beliau merumuskan konsep keimanan dengan menyebut dua tokoh pendiri Ahlus **Sunnah wal Jama'ah**, **Imam al-Asy'ari** dan **Imam al-Maturidi**. Intinya bahwa iman itu adalah *tashdiq bil qalbi* (membenarkan dengan hati) terhadap seluruh ajaran yang telah dibawa oleh Rasulullah Saw di sertai dengan sungguh-

---

<sup>4</sup>Terbukti banyak karya KH Sholeh Darat ada diterbitkan di Singapura, salah satunya adalah Tafsir *Faid al-Rahman*, bahkan ada yang telah diterbitkan di Bombay, seperti kitab *Manasik al-Hajj wal Umrah*

<sup>5</sup> Teori *sociology of knowledge* menyatakan bahwa tidak ada sebuah produk pengetahuan yang bebas dari ruang, kognisi sosial dan konteks sosio kultural keagamaan, bahkan juga ideologi yang mengitarinya saat pengetahuan itu diproduksi. Lihat Peter Beger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966). published by: The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society.

sebenarnya melaksanakan tuntunan agama yang bersifat *dlaruri* (wajib dan pasti, seperti shalat, puasa, zakat haji dan lainnya).

*Ingkang aran iman mungguh kersane madzhab al-Asyariah lan Madzhab al-Maturidiyah iku tashdiq al-Qalb, tegese ngestoaken ati ingdalem sekabehanebarang kang den gowo dene gusti kanjeng Nabi Muhammad Saw, sartane mituruti ati kelawan temen-temen sangking piro-piro ilmune agama ingkan wus dloruri.*<sup>6</sup>

Dalam banyak hal pemikiran keislaman beliau secara umum mencerminkan nilai-nilai ajaran moderasi (*tawassut*), lurus (***i'tidal***) seimbang (*tawâzun*) dan toleran (*tasamuh*); sebuah prinsip dasar yang **melandasi semua ajaran Islam, baik di bidang aqidah, syari'ah, dan akhlak-tasawuf**. Basis teologi-filosofinya adalah firman Allah Swt Q.S al-Baqarah [2]: 143; bahwa umat Islam itu dijadikan sebagai *ummatan wasatha*, umat yang tengah-tengah, moderat dan seimbang. KH Shaleh Darat menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

*Wus andadeake Ingsun ing agomo nira ya Muhamma'd iku agomo ingkang pertengahan antarane Yahudi dan Nasrani, ora abot-abot banget lan ora entheng-entheng banget. Moko, dadi andadeake Ingsun ing siro ya Ummata Muhammad, sun dadeake ummat kang pilihan, kang a'dal al-nas. Supoyo ono siro kabeh ya Umat Muhammad, supoyo dadi saksine umat-umat kang dhihin besok yaumul qiyamah...*<sup>8</sup>

Dari kutipan di atas jelas bahwa *ummat wasathiyah* adalah umat yang tengah-tengah moderat, tidak terlalu berat sebagaimana model Yahudi, tetapi juga tidak terlalu ringan sebagaimana model Nasrani. Itulah model keislaman ideal, sehingga umat Islam akan menjadi *khaira ummah* (umat terbaik) (Q.S Ali Imrah [3]:110). Yang menarik adalah bahwa hampir semua ahli tafsir sepakat bahwa *wasathiyah* mengandung makna yang terbaik (*khiyar*), moderat,

---

<sup>6</sup>KH Shaleh Darat, *Tarjamah Sabil al-'Abid ala Jauharat al-Tauhid* (Cirebon: Al-Misriah, 1896).

<sup>7</sup>Syeikh Abul Fadl bin Abdur Syakur Al-Senori, *al-Kawâkib al-Lammâ'ah* (Semarang: Krrya Tahah Putra, n.d.). Dan lihat juga Ahmad Baso, *Islam Nusantara*, 1 ed. (Jakarta: Pustaka Afid, 2015).ah

<sup>8</sup>KH Sholeh Darat, *Faidl ar-Rahman..* hlm. 273

seimbang dan proposional.<sup>9</sup>Islam *wasathiyah* ini menjadi pilihan terbaik bagi keberagamaan kita, karena Alquran dengan tegas menyatakan bahwa umat Islam adalah *ummatan wasathan*, (QS.Al-Baqarah [2]: 143), yakni umat yang memiliki sikap moderat, umat terbaik, sehingga ajarannya akan menjadi teladan bagi banyak orang. Sedemikian Allah ingin meneguhkan aspek *wasathiyah* ini, letak ayat ini persis di tengah-tengah Surat al-Baqarah yakni ayat 143, yang merupakan separoh (tengah-tengah) dari jumlah keseluruhan ayat surat al-Baqarah, yaitu 286. Inilah yang dalam bahasa Dr. Rasyad Khalifah dan Dr. Abdur Razzaq Naufal disebut sebagai *i'jâz 'adadî* (mukjizat bilangan).<sup>10</sup>

Ayat Q.S. (al-Baqarah [2]: 143) tersebut juga berbicara tentang konteks perpindahan arah Kiblat, dari Baitul Maqdis di Palestina ke **Ka'bah Baitullah di Masjidil Haram Makkah. Menurut para ahli, posisi Ka'bah secara geografis juga persis di tengah-tengah** planet bumi. Hal ini semakin meneguhkan keyakinan penulis bahwa sikap moderasi (*wasathiyah*) adalah sikap yang ideal dan terbaik, bukan saja dalam konteks kehidupan kita sebagai makhluk individual, namun juga sebagai makhluk sosial. Sebagai makhluk individual, sikap moderasi menyebabkan seseorang dapat lebih fleksibel dalam mengatasi konflik-konflik batin yang ada dalam dirinya sendiri, sedangkan sebagai makhluk sosial, sikap moderasi akan memudahkan seseorang dalam berinteraksi dengan komunitas lain yang berbeda,terlebih dalam konteks masyarakat multi agama. Sikap moderasi akan dapat menjadi salah satu solusi terhadap radikalisasi agama.

### Genealogi Pemikiran Kiai Sholeh Darat

Genealogi Islam *wasathiyah* Kiai Sholeh Darat dapat dilacak dari kitab-kitab yang dipelajari beliau melalui guru-gurunya. Mulai dari belajar kitab-**kitab fikih Syafi'iyah yang secara umum juga bersifat moderat, sebab corak fikih Syafi'iyah adalah memadukan antara teks dan konteks, melalui metode qiyâs** (analogi)<sup>11</sup> dalam menyelesaikan isu-isu aktual sosial-keagamaan yang

---

<sup>9</sup>Lihat Ibn Jarir al-Thabari, dalam *Jami' al-Bayan*, Jilid II, hlm. 627, Zamakhsyari, al-Kasasyaf, Juz 1, hlm. 198, Fakhrudin al-Razi dalam *Mafatih al-Ghaib*, Juz 6, hlm, 487, Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manar*, Juz 1, hlm. 135. Ibn Asyûr, dalam *al-Tahrir wa Tanwir*, Juz II, hlm 18, ketika mereka menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]:143.

<sup>10</sup> Misalnya di dalam Alquran kata malaikat dan syaitan sebanyak 68 kali, al-Maut dan al-hayah terulang 71 kali. Lihat Abdurrazzaq Naufal, *al-Ijaz al-Adadi lil Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar al-Kitub al-Arabi, 1987).

<sup>11</sup> Qiyas adalah metode penggalan hukum dengan cara melakukan analogi terhadap suatu kasus hukum *far'u* (cabang) dengan hukum *ashl* (pokok) yang sudah

tidak ada nash yang tegas (*sharih*). **Identitas madzab Syafi'i KH Shaleh Darat** tidak diragukan lagi, sebagaimana disebut dalam mukadimah *Tafsir Faidl al-Rahman* :

**“Qala al-Allamah bahrul fahhamah, Abu Ibrahim Muhammad Shaleh ibn Umar al-Samarani baladan maulidan, al-syafii madzhaban, al-Jawi al-Mariki...ora wenang nafsiri Alquran kelawan tafsir isyari utawi asrare yen durung weruh kelawan tafsir ashale zhahire...”**

Statemen di atas tegas menyebut bahwa KH Shaleh Darat adalah **bermadzhab Syafi'i (al-syafi'i'mazhaban)** diperkuat dengan pernyataan KH Sholeh Darat sendiri ketika ingin meneguhkan pentingnya belajar dan mencari **ilmu, beliau menyebut bahwa Imam Syafi'i sebagai imam beliau, sebagaimana** pernyataan berikut ini:

**Angendiko Imam Ingsun Syafi'i, r.a utawi ketungkul kelawan ngaji ilmu nafi' iku luwih utomo tinimbang sholat sunnah. Utawi agung-agunge ilmu iku ilmu ma'rifat maring Allah, nuli ngaweruhi halal haram....<sup>12</sup>**

**Sikap moderasi fikih madzab Syafi'i jelas berbeda dengan** model Fikih Hanbali yang cenderung literalis-tekstualis-skriptualis,<sup>13</sup> sehingga dalam banyak hal tidak akomodatif terhadap budaya dan tradisi lokal, sebagaimana yang juga tampak dalam ajaran Wahhabi-Salafi yang banyak dianut di Arab Saudi. Sebagai konsekuensinya, model berpikir kelompok ini cenderung mudah melakukan **tabdī' (membid'ahkan), tadhilil** (menganggap sesat), bahkan **takfīr** (mengkafirkan) terhadap kelompok lain yang dinilai tidak sejalan dengan ideologi mereka<sup>14</sup>. Memang jargon mereka selalu merujuk kepada Alquran dan Sunnah. Seolah kemudian kelompok lain yang tidak sejalan

---

jelas ketentuannya dalam nash Alquran atau hadis, karena ada kesamaan *'illat* hukum. Lihat Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul Fikih* (Mesir: Dar al-Ilm, 1978). Lihat pula Saifuddin Al-Amidi, *Al-Ihkam* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). Dan lihat juga A Halil Thahir, *Ijtihad Maqashidi: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Maslahah* (Yogyakarta: LKiS, 2015).

<sup>12</sup>Shaleh Darat, **Majmu'ah Syari'ah ....**hlm. 2-3

<sup>13</sup>Muhammad Imarah, *Tayyarat al-Fikr al-Islami* (Mesir: dar al-syuruq, 2018). Lihat pula Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018).a

<sup>14</sup>Lihat beberapa fatwa dan karya ulama Salafi-Wahhabi, seperti Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, al-Utsaimin, Abdurrahman al-Sa'di, **Shalih Fahd Abdurrahman al-Hamid** dan lainnya.

dengan pikiran mereka di nilai tidak merujuk kepada Alquran dan Sunnah. **Padahal, yang terjadi sebenarnya kelompok yang dituduh sesat dan ahli bid'ah** hanya berbeda dalam memahami teks Alquran dan Sunnah. Bagi penganut Islam *wasathiyah* **tentu tidak serampangan menuduh sesat, bid'ah, apalagi** kafir kepada kelompok lain yang berbeda, jika wilayahnya adalah wilayah *khilafiah-furu'iyah*. Mereka memilih sikap moderasi dengan jargon *lanâ a'mâluna walakum a'mâlukum* dalam rangka menghargai pendapat dan amaliah orang lain. Atau meminjam pernyataan Imam al-Syafi'i: **"Pendapatku benar, tapi ada kemungkinan salah, pendapat orang lain salah, tapi juga ada kemungkinan benar."**

Lebih lanjut, KH Shaleh Darat belajar ilmu fikih dengan Syekh Muhammad Sulaiman Hasballah, khususnya kitab *Fathul Wahhab* dan *Syarah al-Khatib*, serta gramatika bahasa Arab, dengan menggunakan *Kitab Alfiah Ibn Malik* karya Ibnu Malik. Diantara fikih-fikih **Syafi'iyah yang dipelajari kiai** Sholeh Darat adalah *Fathul Qarib*, karya Syihabuddin Ahmad Ibnul Husain Ibn Ahmad, yang lebih dikenal dengan Imam **Abu Syuja' (w. 593 H)**, *Fathul Mu'in* karya Syekh Zainuddin al-Malibari (w.987 H,) *al-Minhaj Al-Qawim*, karya Muhmamad Ibn Hajar al-Haitami (w. 974 h), dan *Tuhfah al-Habib 'ala Syarh al-Khatib* atau *Syarh al-Iqna'*, karya Syekh Sulaiman bin Muhammad bin Umar al-Bujairimi (w.1221). Menurut informasi Prof. Abdul Djamil Beliau belajar kitab-kitab tersebut dengan KH Syahid Waturejo.<sup>15</sup>

Kitab-kitab tersebut merupakan kitab-kitab **mu'tabarah** yang biasa dijadikan kurikulum dan dikaji di berbagai pesantren di Indonesia. Kemudian dengan Kyai Zahid, beliau belajar fikih, menggunakan *Kitâb Fath al-Wahhâb*. Selain itu, dengan Syaikh Umar al-Syami, beliau belajar ilmu fikih dengan menggunakan *Fathul Wahhâb*. Kepada Syaikh Yusuf al-Sunbuwali al-Mishri, beliau belajar fikih dengan kitab *Syarah Tahrîr* karya Zakariyya al-Anshori dan Syaikh Jamal Mufti madzab Hanafi di Mekkah, darinya beliau belajar Tafsir Alquran.<sup>16</sup>

Genealogi pemikiran teologi KH Sholeh Darat dapat dirunut dari guru-guru beliau, yaitu Syaikh Muhammad al-Muqri al-Mashri al-Makki, kepadanya beliau belajar ilmu akidah, khususnya kitab *Ummul Barâhin* karya Imam Sanusi. Akidah yang dianut KH Sholeh Darat adalah Akidah *Ahlu Sunnah wal Jama'ah*, sebuah pandangan teologis yang juga mederat dalam mendudukkan akal dan wahyu. Namun dalam hal ini sebagai seorang penyambung lidah **golongan Ahlus Sunnah wal Jama'ah, mendudukkan peran akal tampak lebih rendah dari pada wahyu/syara', seperti pandangan Imam Abul Hasan al-**

---

<sup>15</sup>Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih as-Samarani* (Semarang: Walisongo Press, 2002).

<sup>16</sup>Dzahir, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*.



Asyari, bahwa kewajiban beriman atau **ma'rifatullah** (mengetahui Allah) bagi **seorang mukallaf adalah wajib menurut syara' bukan menurut akal, sebagaimana pendapat kaum Mu'tazilah, yang menurut KH Sholeh Darat itu madzab sesat, sebagai pernyataan berikut ini:**

*Setuhune wajibe mukallaf ma'rifat Allah iku munggguh syara' ora wajib mungguh akal ora. Mengkono mungguh kersane madzab al-Asy'ari. Berbedo karo kersane madzab Mu'tazilah, setuhune wajibe mukllaf marifatullah lan sekebehan ahkam iku wajib akli, ora syar'i, iki madzab sasar...*<sup>17</sup>

Dalam hal ini penulis memberikan catatan, bahwa sikap moderasi KH Sholeh Darat dalam hal ini rupanya tidak mengurangi ketegasan beliau untuk menyatakan sesat terhadap aliran **Mu'tazilah. Namun hemat penulis, sikap moderasi akan lebih tegas jika mendudukkan wahyu untuk memandu akal, agar tidak liar dan 'liberal' di satu sisi, dan menjadikan akal sebagai alat menalar terhadap wahyu, sehingga Islam menjadi doktrin memiliki dimensi rasionalitas yang logik, meski tidak semua doktrin dapat dijelaskan secara logis. Dalam konteks menjelaskan doktrin akidah KH Sholeh Darat juga mengakui konsep takwil terhadap ayat-ayat *mutasyabihat*, Ayat-ayat yang mengandung informasi keserupaan antara dzat Allah dengan makhlukNya. Pemikiran moderasi Islam Kiai Sholeh Darat dapat dilacak dari sikap beliau terhadap ayat-ayat *mutasyabihat*. Dengan mengutip karya Syekh Ibrahim al-Laqqani;**

*Wa kullu nash-sh awhama al-tasybiha \*\* Awwil aw fawwidl warum tanzih.*<sup>18</sup>

Artinya: Dan setiap ayat yang dapat membawa kesan keserupaan antara Allah dengan makhlukNya, maka takwilkanlah atau serahkan maksudnya sepenuhnya kepada Allah Swt dengan tetap niatkan mensucikan-Nya (dari segala bentuk keserupaan dengan makhlukNya).

Misalnya dalam Alquran digambarkan Allah Swt punya wajah, (Q.S. ar-Rahman: 27), tangan (Q.S. al-Fath: 10), dan bersemayam di **Ar'sy (Q.S. al-A'raf: 54) dan sebagainya. Wajah Allah Swt ditakwil sebagai majaz representasi Dzat Allah, tangan Allah adalah simbol kekuasaan Allah, demikian halnya dengan makna *istiwa'***

---

<sup>17</sup>Syaikh Ibrahim Al-Liqani, *Tarjamah sabil al-'Abid 'ala Jauharah at-Tauhid*, trans. oleh Muhammad Salih ibn Samarani, n.d.

<sup>18</sup>Al-Liqani.

‘bersemayam’, ditakwilkan dengan menguasai ‘arsy-Nya. Pandangan seperti ini juga dapat dilacak dalam pemikiran teologi al-Ghazali.<sup>19</sup>

Selanjutnya, di bidang tasawuf, KH Shaleh Darat berguru kepada Syaikh Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan, untuk belajar tasawuf dengan menggunakan kitab *Ihyâ’Ulum al-Dîn* karya Imam al-Ghazali. Kemudian, kepada Syaikh Ahmad al-Nahawi al-Mishri al-Makki, beliau belajar tasawuf dengan menggunakan kitab *al-Hikam* karya Ibnu Athaillah al-Sakandari.<sup>20</sup> Selanjutnya, dengan Syaikh Muhammad Shalih al-Zawawi al-Makki, beliau belajar tasawuf dengan menggunakan kitab *Ihyâ’Ulum al-Dîn*, Juz I dan II.

### Dimensi Islam *Wasathiyah* dalam Pemikiran KH Shaleh Darat

Betapapun pemikiran Kiai Sholeh Darat banyak mengambil dari pemikiran para ulama sebelumnya, namun kontribusi pemikiran tafsir Kiai Sholeh Darat terkait dengan gagasan Islam *wasathiyah* cukup signifikan. Banyak karya yang ditulis beliau, dalam berbagai disiplin ilmu Islam, mulai dari Teologi (Kalam), Fikih, Akhlak–Tasawuf, hingga Tafsir Alquran. Berikut ini penulis mencoba mendeskripsikan beberapa kontribusi beliau dalam meneguhkan Islam *wasathiyah*, antara lain yaitu:

#### 1. Wasathiah Bidang Teologi

*Wasathiyah* dalam berteologi ditunjukkan dalam sikap tauhid, yaitu sikap monoteistik sejati (mengakui satu Tuhan). Sikap ini adalah tengah-tengah antara *atheisme* yang anti Tuhan dan *polytheisme* yang kebanyakan Tuhan. KH Sholeh Darat tegas menolak konsep paham pantheisme Syaikh Siti Jenar. Bagi KH Sholeh Darat Tauhid artinya hanya mengakui Tuhan yang Esa, sebagai Tuhan yang layak untuk disembah. Tauhid juga berarti meyakini bahwa Allah itu Dzat-Nya tunggal, tidak ada yang menyamai dengan-Nya, baik dalam dzat maupun sifat-Nya, tidak ada sekutu bagi-Nya. Dalam hal ini KH Shaleh Darat dalam ***Kitab Majmu’ah al-Syari’ah*** menyatakan:

---

<sup>19</sup>Ahmad Zurkani Jahya, *Teologi al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

<sup>20</sup> Nama lengkapnya, Imam Tajuddin Abul Fadl Ahmad bin Muhammad bin Abdul Karim bin Abdurrahman bin Abdullah bin Ahmad bin Isa bin Husain bin Atha’illah al-Sakandari (W. 709 H). Beliau dikenal sebagai Ahli Shufi, dikenal banyak memiliki karamah dan pakar “*tafsir Isyari*”. Lihat Tajuddin al-Subki, *Thabaqat al-Syafiyyah al-Kubra*, 5 ed. (Mesir: al-Babil Halabi, 1964).

*Utawi artine ngimanake ing Allah iku arep neqadaken setuhune Allah iku suwiji, kang ora ono ingkang madani ingdalem dzate lan sifate lan ora ono kang nyekutho'ake ing dalem keluruhane.<sup>21</sup>*

Sementara itu, secara sufistik, konsep tauhid dipahami lebih dalam lagi, yakni semata-mata hanya bergantung kepada Allah Swt. Seseorang tidak boleh mengandalkan ilmu dan amal ibadahnya, apalagi menyangka bahwa hal itu yang akan memasukkan surga dan menyelamatkan dirinya dari api neraka. KH Shaleh Darat menyatakan sebagai berikut:

*Setuhune kelakuan wajib ingatase wong mukmin ingkang shadiq arep gegeyongan gandulan marang Allah Swt belaka, tegese ojo pisan siro cecekelan marang liyane Allah Swt, ngilmuniro utowo ngibadah iri iku ora keno kok andelaken. Tegese ojo niqodake siro setuhune ngamal iro iku dadi manjengake marang suwargo lan nyelametake neroko iku ora....<sup>22</sup>*

Mengapa konsep tauhid dikatakan sebagai pandangan *wasathiyah*? Itu karena tauhid berarti *monotheisme* (paham mengakui Tuhan yang Esa). Ini berarti sikap moderasi (*wasathiyah*) antara paham *atheisme* (paham anti Tuhan) dan *polytheisme* (paham yang menyembah banyak Tuhan). Maka, konsep trinitas jelas ditolak dalam Alquran (Q.S. al-Ma'idah [5]: 73). **Sebab** konsep ketuhanan yang mengakui adanya banyak tuhan dinilai sebagai **doktrin yang tidak 'rasional' dan termasuk sikap ghuluw** (berlebihan, tidak *wasathiyah*). Sedangkan konsep tauhid itulah yang dinilai sangat rasional dalam berteologi dan sekaligus cerminan sikap *wasathiyah*.

Itu sebabnya, pesan pokok Alquran yang pertama adalah menanamkan akidah tauhid kepada manusia, terutama waktu di Makkah selama kurang lebih 13 tahun. Ini karena ketika Alquran turun, masyarakat Arab Jahiliyah saat itu umumnya menganut paham *polytheisme-paganisme*, yakni menyembah berhala-berhala yang banyak (Q.S. al-Nisa'[4]: 117). **Setelah** perintah pertama *iqra'* (bacalah, amatilah dan telitilah), maka Alquran dengan tegas kemudian mendeklarasikan bahwa Allah itu Esa, Dia tempat bergantung satu-satunya, tidak melahirkan, sebab yang melahirkan hanya ibu, sedang Allah bukan ibu, Allah Swt tidak pula dilahirkan, sebab yang dilahirkan hanya anak (bayi), sedangkan Allah bukan anak (Q.S.al-Ikhlâsh: 1-5).

---

<sup>21</sup>KH Shaleh Darat, *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah lil Awamm* (Semarang: Karya Toha Putra, n.d.).

<sup>22</sup>KH Shaleh Darat, *Terjemah Matan al-Hikam* (Semarang: Karya Toha Putra, n.d.).

Sikap *wasathiyah* dalam berteologi meniscayakan hanya Allah semata yang layak untuk menjadi Tuhan, yang hanya kepada-Nya kita menyembah, hanya kepada-Nya kita memohon pertolongan. Sedang manusia, setinggi apapun derajat spiritualnya dan sekuat apapun intelektualitasnya, tetap saja ia manusia. Ia tidak boleh dipertuhankan. Itu sebabnya, Nabi Muhammad Saw, dalam pandangan Islam, meski beliau diyakni sebagai orang yang paling mulia, orang yang paling tinggi derajat spiritualitasnya, tidak pernah diklaim sebagai Tuhan. Bahkan Alquran menegaskan, **“Sesungguhnya saya (Muhammad) hanyalah seorang basyar manusia (sebagaimana kalian), hanya bedanya saya (Muhammad) ini diberi wahyu...”** (Q.S al-Kahfi: 110). Nabi Muhammad Saw, tetap kita hormati, kita puji, namun pujiannya juga tidak sampai merubah status beliau dari *basyar* (manusia) menjadi *ilâh* (Tuhan). Inilah kekuatan konsep tauhid dalam Islam, bahwa Nabi Muhammad yang membawa ajaran agama Islam, tetap berposisi sebagai manusia. Beliau itu memang manusia, tetapi tidak seperti umumnya manusia (*basyar walaisa kal basyar*).

Umat Islam diperintahkan untuk menghormatinya, tapi bukan untuk menyembahnya, maka tidak wajar jika kita memanggil hanya dengan nama **Muhammad secara langsung, misalnya “Muhammad” saja, melainkan dengan** ucapan, Sayyidina Muhammad atau Nabiyyina Muhammad dan sebagainya. Sebab Allah Swt sendiri memberi contoh dengan tidak pernah menyebutnya dengan namanya langsung, melainkan dengan gelarnya, *yâ ayyuhan nabiyy* (Q.S al-Anfal 64-65, dan 70, al-Taubah: 73, al-Ahzab: 1, 28, 45, 50, 59, al-Mumtahanah: 12, al-Thalaq: 1, al-Tahrim: 1 dan 9), atau *yâ ayyuharrasûl*. (QS Al-Maidah 41 dan 67 ).

## **2. Wasathiyah dalam Relasi Wahyu dan Akal**

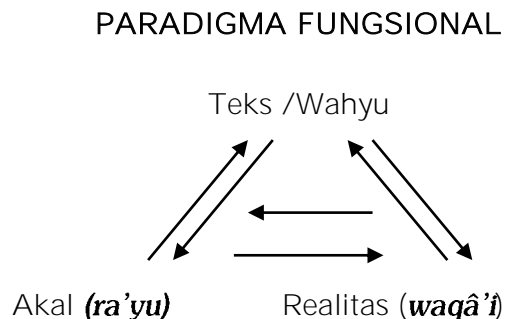
Padangan *wasathiyah* juga ditunjukkan oleh KH Shaleh Darat dalam hal relasi akal dan wahyu. Akal (baca *ijthad*) tetap difungsikan untuk memahami Alquran (wahyu). Sebagai konsekuensi dari pentingnya menafsirkan Alquran, beliau disamping menggunakan riwayat, beliau juga kaedah-kaedah tafsir dan logika *qiyas* dalam menafsirkan Alquran. Beliau juga merupakan salah seorang kiai yang mencoba menafsirkan Alquran dengan bahasa Jawa, sehingga Alquran dapat dipahami dengan nalar masyarakat Jawa, sebab penggunaan bahasa Jawa, bukan sekadar sebagai alat komunikasi, melainkan juga epistem (cara berpikir).

Relasi antara wahyu dan akal dalam konteks ini idealnya bersifat fungsional, tidak lagi semata-mata struktural. Sebab hubungan struktural dinilai akan mensubordinasi yang dibawah dan menggambarkan supremasi pada struktur atas. Padahal dialog waktu dan realitas tidak akan terjadi jika

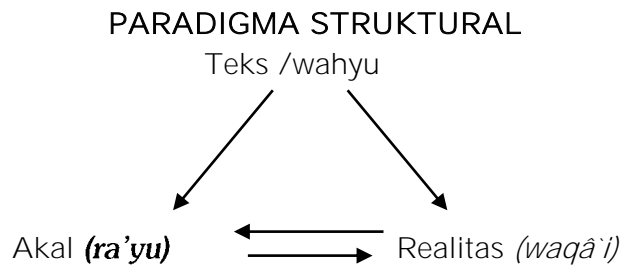
salah satunya mensubordinasi yang lainnya. Dengan kata lain, hubungan struktural antara wahyu dan akal akan membawa kesulitan bagi munculnya dinamika fungsional keduanya, untuk melahirkan ide-ide kreatif-inspiratif dalam menghadapi berbagai masalah aktual yang dihadapi manusia. Hal ini berbeda ketika wahyu dan akal dipandang secara fungsional. Sebab jika akal tidak berfungsi secara kreatif untuk memaknai Alquran, maka Alquran tidak bisa diaktualkan.

Hal ini tampaknya akan menjadi sintesa kreatif terhadap polemik yang pernah **terjadi dalam pemikiran teologi Asy'ariyah dan Mu'tazilah** yang keduanya saling berseteru karena sama-sama melihat hubungan wahyu dan **akal secara struktural. Jika Mu'tazilah tampak lebih mendudukkan akal di atas wahyu, maka tidak demikian halnya dengan Asy'ariyah yang mendudukkan wahyu di atas akal.** Hubungan wahyu dan akal yang bersifat fungsional hemat penulis memang akan mengantarkan dialektika yang lebih dinamis dan kreatif dalam membaca teks kitab Suci Alquran. Pembacaan dan penafsiran Alquran itu bisa bersifat *min al-nash-sh ila al-wâqi, wa min al-wâqi' ilâ al-nâsh*, yakni dari teks ke realitas dan juga dari realitas ke teks).

Penulis sendiri melihat bahwa pemikiran tentang *wasathiyah* dalam konteks relasi akal dan wahyu (Alquran) dalam konteks penafsiran Alquran dapat dilihat dalam paradigma fungsional sebagai berikut:



Hal ini berbeda dengan model paradigma tafsir klasik-tradisional pada umumnya yang cenderung bersifat structural dalam memosisikan teks kitab suci. Sebagai perbandingan, maka hubungan teks, akal dan konteks dalam paradigma tafsir klasik-tradisional dapat digambarkan sebagai berikut:



Paradigma struktural cenderung bersifat deduktif, berbeda dengan paradigma fungsional yang cenderung dialektik yang mengasumsikan bahwa sebuah penafsiran harus terus-menerus dilakukandan tidak pernah mengenal titik final.<sup>23</sup>

### 3. *Wasathiyah* dalam relasi Syariah dan Hakikat

Pemikiran *wasathiyah* KH Sholeh Darat juga dapat dilacak dalam konteks relasi **Syari'ah dan Hakikat**. **Keduanya sebenarnya** saling terkait tidak dapat dipisah-pisahkan. Syariat dipahami sebagai aturan-aturan Allah Swt yang bersifat lahir dan formal, seperti perintah melakukan shalat, puasa, zakat dan haji, sebagaimana yang diajarkan dalam kitab-kitab fikih. Orang yang mengingkari **syari'at** dapat dinilai kufur. KH Sholeh Darat dengan tegas menyatakan

*Lan Kufur malih wongkang ngucap ngamal sholat, zakat lan puwoso, haji, moco **Qur'an** iku ora ono faedahe. Ingkang den wilang-wilang iku ngamal ati lan ngamal sirr. Lan kufur maleh wongkang ngucap gugur taklif (beban syariah), sebab wus wushul maring Allah , utowo ngucap tatkalane zhahir rububiah moko ilang `ubudiah, utowo ngucap wus salin insun kelawan sifate Haq...*

Kalau ada ucapan dari sebagian para salik di kalangan wali yang mengatakan, **“tinggalkan sholat itu wajib”** maka hal itu jangan dipahami secara zhahir. **Hakikatnya memang benar bahwa “tingggal sholat itu hukunya wajib”**, tetapi yang dimaksud secara ilmu hakikat adalah bahwa jangan sekali-sekali anda merasa punya amal shalat dan jangan pula sekali sekali merasa bahwa gerakan kamu dengan shalat itu dari mu semata, melainkan sesungguhnya itu dengan Allah Rabb al-Alamin. Orang Islam wajib melaksanakan sholat sebelum sholat dan puasa sebelum puasa. Itu maknanya secara syariah adalah bahwa seorang muslim itu harus punya azam

---

<sup>23</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, n.d.).

menyengaja akan melakukan shalat sebelum waktu shalat tiba, dan begitu waktu shalat tiba, maka ia harus segera melaksanakan shalat secara syariat, sebagaimana yang diajarkan dalam kitab-kitab fikih.

#### 4. *Wasathiyah* Bidang Pemikiran Tafsir

Setidaknya pemikiran KH Sholeh di bidang penafsiran terlihat **dalam hal membolehkannya untuk melakukan Ta'wil** terhadap ayat-ayat Mutasyabihat. Hal ini sebagaimana disebut dalam *Tarjamah Sabil al-'Abid ala Ajuhar al-Tauhid* hlm 129-30 Pemikiran moderasi Islam Kiai Sholeh Darat dapat dilacak dari sikap beliau terhadap ayat-ayat mutasyabihat. Dengan mengutip karya Syeikh Ibrahim al-Laqqani: "*Wa kullu nash-sh awhama al-tasybiha \*\* Awwil aw fawwidl warum tanzih.*"<sup>24</sup>

Setiap nash (ayat-ayat Al-Quran atau hadis) yang memberi kesan *tasybih* (bahwa Allah menyerupai makhluk-Nya) maka hendaklah ditakwilkan. Sebab Allah Swt itu mustahil menyerupai dengan makhluk-Nya, maka berilah takwil. Artinya berikan makna yang patut yang layak untuknya. Itulah pendapat yang diikuti ulama khalaf. Ulama khalaf menurut KH Sholeh Darat, yaitu setelah 500 tahun Hijriah. Atau bersikap *tafwidl* menyerahkan pengertian ayat sesuai dengan zhahirnya ayat. Inilah pendapat ulama salaf, Ulama yaitu generasi Shahabat, *tabi'in* dan ***atba' tabiin***.

Dengan melihat proses transmisi keilmuan di atas, tampak bahwa KH Sholeh Darat memang menekuni ilmu fikih sekaligus ilmu **tasawuf, khususnya fikih Syafi'iyah** melalui kitab *Tuhat al-Thullab: Syarah Tahri* dan *Fath al-Wahhâb: Syarah Minhajul Thullâb*. karya Syeikh Abu Yahya Zakariyya al-Anshari (w. 925 H) dan tasawuf sunni melalui kitab *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, karya Imam al-Ghazali (w. 505 H) kitab *al-Hikam* karya **Ibnu Atha'llâh al-Sakandari** (w.707 H). Bisa dimengerti jika karya tafsir beliau *Faidl al-Rahmân* yang bernuansa tafsir *shûfi isyâri* banyak diilhami oleh kitab-kitab sufi tersebut; sebuah sintesa kreatif telah dilakukan KH Sholeh Darat dalam meretas kebuntuan dominasi epistemologi *bayani* yang terlalu *rigid* dalam memahami teks Alquran.

Selain itu, sikap moderasi (*wasathiyah*) KH Sholeh dapat dilihat dalam kemampuan menjelaskan makna zahir dan makna isyari dalam menafsirkan Alquran. Asumsinya, bahwa sebuah teks itu terdiri dua aspek, yaitu yaitu *lafadz* dan ***ma'nâ***. Tidak ada lafadz tanpa makna, tidak ada makna yang tidak di bingkai dengan *lafadz*. Ia persis seperti

---

<sup>24</sup>Al-Liqani, *Tarjamah sabil al-'Abid 'ala Jauharah at-Tauhid*.



wadah dan isinya. Namun, bagi kaum sufi menafsirkan Alquran yang hanya terpaku pada relasi kata dan makna --sebagaimana dalam nalar *bayâni*.<sup>25</sup> tidak cukup, karena nalar *bayâni* hanya menekankan pada penggalian makna zhahir dengan menggunakan analisis struktur linguistik. Sementara dalam nalar sufistik, makna itu sendiri setidaknya terbagi dua kategori, yaitu makna zhahir (*exoteric meaning*) dan makna batin (*esoteric meaning*) di mana relasi antara keduanya, seperti relasi ruh dan tubuh. Dengan ruh, tubuh akan hidup, sebaliknya tanpa ruh, tubuh akan mati. Maka, dengan nalar seperti ini, makna teks menjadi lebih 'hidup' dan produksi makna menjadi lebih kaya dan lebih dalam.

Nalar sufistik, terutama pada tafsir *shūfi isyâri* berusaha menelisik dimensi lapis makna yang lebih dalam, dan tidak sekedar makna zhahir. Hal itu ditempuh melalui pengembaraan spiritual (*riyadlah ruhiyah*), sehingga memperoleh *kasyf* dan dapat menangkap *isyarât khâfiyah* (isyarat yang samar) dari teks ayat yang ditafsirkan. Akan tetapi, makna isyari tersebut tidak boleh bertentangan dengan makna zhahir. Seseorang penafsir yang baru menangkap dimensi makna zhahir, diibaratkan seperti orang yang baru memperoleh isi buah kelapa. Padahal di balik isi buah kelapa terdapat santan, yang menjadi dimensi terdalam dari buah kelapa itu sendiri. Memang, tidak semua pengkaji al-Quran setuju terhadap model nalar tafsir shufi. Muhammad al-Ghazali misalnya, pemikir Muslim kontemporer Mesir menganggap bahwa metode tafsir sufistik hanya berpegang pada apa yang terlintas di hati kaum shufi, jauh dari kaedah-kaedah syari'ah dan bahasa (*i'tamadat 'ala khattharât al-qulûb ba'îdan 'an dlawâbth al-syar'iiyyah wal lughawiiyyah*).<sup>26</sup>

Pandangan tersebut, menurut hemat penulis tidak sepenuhnya tepat, sebab sebenarnya dalam tafsir sufi ada dua macam model. Beliau tidak memilah antara model nalar *shūfi bâthini* yang hanya terpaku pada makna batin dan *shūfi isyâri* yang tetap masih memperhatikan makna zhahir terlebih dahulu, baru kemudian masuk ke dalam upaya menangkap makna isyari. Nalar *shufi isyâri* menurut hemat penulis merupakan bentuk sikap moderat (*tawassuth*), sebab masih memperhatikan relasi semantis antara makna-makna isyari dengan makna zhahir. Nalar tafsir *shūfi isyâri* juga tetap

---

<sup>25</sup>Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Bun-yah 'Aql al-'Arabi: Dirâsah Tahliliyah Naqdiyyah I Nuzhum al-Ma'rifah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991).

<sup>26</sup>Muhammad Al-Ghazali, *Kaifa Nata'âmal Ma'a al-Qur'ân* (Mesir: Nahdlah Misr, 2010).

memperhatikan kaidah syari'ah, sebagaimana nanti tampak jelas dalam contoh-contoh tafsir shufi isyari, baik yang pernah muncul pada generasi awal para sahabat, para mufassir shufi, maupun yang ada pada contoh tafsir yang dijelaskan dalam karya Kiai Sholeh Darat al-Samarani.

## 5. Relasi Alquran dan Budaya.

Indonesia adalah masyarakat yang kaya berbagai kultur dan budaya. Nilai-nilai universal ajaran Islam: *Shalih li kulli zaman wa makan*. (compatible) dengan untuk setiap waktu dan tempat. Harus penulis katakan bahwa *Islam is not culture, but Islam can not be executed without culture*. Nah, pandangan *wasathiyah* KH Sholeh Darat terkait dengan hubungan Alquran dan budaya dapat dilihat dalam kitab *al-Mursyid al-Wajiz fi Ilmil Qur'an al-Aziz*. Ada beberapa poin pertama terkait pentingnya melakukan transmisi pengetahuan Islam, termasuk tafsir dan ilmu tafsir menggunakan bahasa Jawa sebagai bahasa lokal di mana KH Sholeh Darat berinteraksi dengan komunitas masyarakat Jawa. Itu sebabnya beliau menyusun kitab **Ulumul Qur'an ( baca Ilmu Tajwid) menggunakan** bahasa Jawa supaya dapat dipahami dengan baik oleh masyarakat Jawa. Menurutnya, kemanfaatan sebuah ilmu bukan diukur dengan bahasa Arab, melainkan ilmu yang dapat mengantarkan kedekatan dengan Allah Swt.

*Kerono hashile ilmu ingkang dadi sebab al-qurbah ila Allah ta'ala lan dadi sebebe olehe ridlane Allah Swt iku ora syarat kudu kalam Arab.* <sup>27</sup>

Untuk bisa memperoleh ilmu yang menjadi sebab kedekatan kepada Allah dan menjadi sebab memperoleh ridla Allah itu tidak harus dengan bahasa Arab. Ada beberapa argumentasi yang dikemukakan oleh KH Sholeh Darat. Penyebaran ilmu itu harus memperhatikan pesertanya, jika pesertanya orang Jawa maka sebaiknya bahasa yang dipakai adalah bahasa Jawa. Para rasul diutus oleh Allah untuk menyampaikan risalah-Nya sesuai dengan bahasa kaumnya. Allah Swt berfirman: *wa ma arsalna min rasulin illa bilisani qaumih...* (QS. Ibrahim: 4).

Keberanian menerjemahkan dan menafsirkan Alquran dengan bahasa Jawa dan tulisan arab-pegon yang dilakukan oleh KH Sholeh Darat adalah mencerminkan sebuah kreatifitas dan kearifan lokal. Dalam bahasa A.H. John, KH Sholeh Darat telah melakukan Secara historis *Tafsir Faidl Rahman* juga merupakan tafsir pertama kali di

---

<sup>27</sup> KH Sholeh Darat, *al-Mursyid al-Wajiz fi Ilmil Qur'an al-Aziz* .... hlm. 4

Jawa pada akhir abad 19 M<sup>28</sup> yang ditulis dengan huruf *Arab Pegon*.<sup>29</sup>Penulisan tafsir lokal dengan menggunakan bahasa Jawa dan huruf *Arab Pegon* tergolong unik di tengah-tengah para ulama di Jawa ketika itu umumnya menulis kitab-kitab agama menggunakan bahasa Arab. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa KH Sholeh Darat sebenarnya telah melakukan transmisi dan transformasi pengetahuan yang menurut istilah A.H. John hal itu dapat disebut sebagai vernakularisasi Alquran dalam konteks masyarakat Jawa.<sup>30</sup> Selain itu, penggunaan bahasa Jawa dan tulisan *Arab pegon* menunjukkan kearifan lokal KH Sholeh Darat, sebab bahasa sesungguhnya bukan hanya sebagai alat komunikasi, tetapi juga merupakan cara berpikir sekaligus sarana bagi seorang mufasir untuk menuangkan ide-idenya dan melestarikan budaya tertentu.<sup>31</sup>Bahkan di balik penggunaan bahasa Jawa dan tulisan *Arab pegon* tersebut terkandung pesan “*ideology*” **anti kolonialisme terhadap penjajah Belanda yang ketika** hendak menerapkan politik etis untuk kepentingan birokrasi, Belanda menganjurkan masyarakat Indonesia, agar menggunakan bahasa Belanda dan huruf latin dalam surat-menyurat dan tulis-menulis.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup>Lihat Anasom dan Ikhwani “Manuskrip Digital *Tafsir Faidl al-Rahman*” tahun 2012. Memang sebenarnya sejak kedatangan Islam di Jawa memang sudah ada resepsi hermeneutis atas Alquran. Ini ditandai dengan temuan *makhtuthât* (manuskrip) *Tafsir Sunan Bonang*, abad 14 M yang dinisbatkan kepada Sunan Bonang tersimpan di museum Masjid Demak Jawa Tengah. Replika manuskrip tersebut ada di tangan penulis, yang berisi *Tafsir Jalâlain* mulai surat al-Fatihah sampai Surat al-Kahfidengan terjemah *gandul* bahasa Jawa. Data tersebut memberi isyarat bahwa sudah ada tradisi pengajaran tafsir Alquran abad ke 14 M dalam proses transmisi pengetahuan Islam di Jawa dengan meresepsi kitab *Tafsir Jalâlain* karya Imam al-Mahalli dan Imam al-Suyuthi.

<sup>29</sup>Arab *pegon* adalah huruf Arab yang dimodifikasi untuk menuliskan bahasa Jawa. Kata “*pegon*” berasal dari bahasa Jawa *pégo* yang berarti menyimpang, sebab bahasa Jawa yang ditulis dalam huruf Arab dianggap sesuatu yang tidak lazim. Penggunaan Arab *pegon* sebenarnya bukan hanya untuk menuliskan bahasa Jawa, tetapi juga untuk menuliskan bahasa-bahasa lokal lainnya, seperti Sunda, Melayu dan Madura. Lihat Muhamad Irfan Shofwani, *Mengenai Tulisan Melayu* (Yogyakarta: BKPBM, 2015). Contohnya dapat dilihat dalam sebagian kutipan pada paper ini yang penulis ambil dari *Tafsir Faidl al-Rahman*.

<sup>30</sup>Vernakularisasi adalah upaya membahasakan Alquran yang berbahasa Arab ke dalam bahasa lokal, seperti Jawa, Sunda Bugis dan lain sebagainya. Lihat Farid Saenong, “Vernacularization of the Qur’an: Tantangan dan Prospek Tafsir Alquran di Indonesia,” *Jurnal Studi Alquran* 1, no. 3 (2006).

<sup>31</sup>Karl Buhler, *Theory of Language: The Representational Function of Language*, trans. oleh Donald Fraser (Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2011).

<sup>32</sup>Sejak permulaan abad 20 M bahasa Belanda semakin menyebar melalui pengembangan sistem pendidikan kolonial, ketika itu setelah 40 tahun dilakukan politik etnis baru sekitar 40 persen bangsa Indonesia mampu membaca abjad latin.

## Penutup

Kiai Sholeh Darat telah memberikan sumbangan pemikiran Islam *wasathiyah* yang sangat signifikan dalam konteks Islam Nusantara-Indonesia, baik di bidang Teologi/Kalam, Fikih, Tasawuf maupun Pemikiran Tafsir. Yang menarik adalah bahwa pemikiran beliau bukan hanya diceramahkan melalui pengajian-pengajian, melainkan juga ditulis dalam bentuk karya kitab, baik yang saduran maupun terjemahan dengan menggunakan Bahasa Jawa tulisan Arab-Pegon. Model pemikiran dan keberislaman ala KH Sholeh yang moderat, kontekstual, dengan tetap memiliki jiwa nasionalisme yang tinggi, tentu sangat penting untuk dikembangkan oleh generasi Islam dewasa ini dalam konteks keindonesia-an. Sehingga, fenomena radikalisme agama setidaknya mendapatkan perlawanan secara epistemik yang hal ini tentu sangat penting dilakukan. Sebab dengan merubah epistem (cara berpikir) dari yang radikal ke yang moderat diharapkan perilaku umat Islam Indonesia juga akan lebih moderat dan toleransi serta tetap mencerminkan wajah Islam yang *rahmatan lil alamin*.

## Daftar Pustaka

- Al-Amidi, Saifuddin. *Al-Ihkam*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Al-Ghazali, Muhammad. ***Kaifa Nata'amal Ma'a al-Qur'an***. Mesir: Nahdlat Misr, 2010.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Bun-yah 'Aql al-'Arabi: Dirâsah Tahliliyah Naqdiyyah I Nuzhum al-Ma'rifah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991.
- Al-Liqani, Syaikh Ibrahim. *Tarjamah sabil al-'Abid 'ala Jauharah at-Tauhid*. Diterjemahkan oleh Muhammad Salih ibn Samarani, n.d.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Fil Fikih al-Awlawiyât: Dirâsah Jadidah fi Dlau' Alquran wa Sunnah*. Mesir: Maktabah Wahbah, 2005.
- Al-Senori, Syekh Abul Fadl bin Abdur Syakur. *al-Kawâkib al-Lammâ'ah*. Semarang: Krrya Tahah Putra, n.d.
- Baso, Ahmad. *Islam Nusantara*. 1 ed. Jakarta: Pustaka Afid, 2015.
- Beger, Peter, dan Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday, 1966.
- Buhler, Karl. *Theory of Language: The Representational Function of Language*. Diterjemahkan oleh Donald Fraser. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2011.
- Darat, KH Sholeh. ***Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah lil Awamm***. Semarang:

---

Sementara itu, sejak abad 17 M, tulisan dan bahasa arab telah banyak dipakai sebagai jembatan komunikasi dengan kebudayaan luar negeri. Lihat Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah* (Jakarta: LP3S, 1994).

Karya Toha Putra, n.d.

———. *Tarjamah Sabil al-'Abid ala Jauharat al-Tauhid*. Cirebon: Al-Misriah, 1896.

———. *Terjemah Matan al-Hikam*. Semarang: Karya Toha Putra, n.d.

Dzahir, Abu Malikus Salih. *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*. Semarang: Panitia Khaul Kyai Sholeh Darat Semarang, 2012.

Gusmian, Islah. *Dinamika Tafsir al-Qur'a Bahasa Jawa Abad 19-20 M*. Surakarta: FUD Press, 2015.

Imarah, Muhammad. *Tayyarat al-Fikr al-Islami*. Mesir: dar al-syuruq, 2018.

Jahya, Ahmad Zurkani. *Teologi al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Khalaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul Fikih*. Mesir: Dar al-Ilm, 1978.

Munir, Ghazali. *Warisan Intelektual Islam Jawa Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih as-Samarani*. Semarang: Walisongo Press, 2002.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, n.d.

Naufal, Abdurrazzaq. *al-Ijaz al-Adadi lil Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-Kitub al-Arabi, 1987.

**Saenong, Farid. "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir Alquran di Indonesia." *Jurnal Studi Alquran* 1, no. 3 (2006).**

Shofwani, Muhamad Irfan. *Mengenal Tulisan Melayu*. Yogyakarta: BKPBM, 2015.

Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah*. Jakarta: LP3S, 1994.

Subki, Tajuddin al-. *Thabaqat al-Syafiyyah al-Kubra*. 5 ed. Mesir: al-Babil Halabi, 1964.

Thahir, A Halil. *Ijtihad Maqashidi: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Masalah*. Yogyakarta: LKiS, 2015.

Wijaya, Aksin. *Dari Membela Tuhan ke Memebela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*. Bandung: Mizan, 2018.

## **HIDDEN CURRICULUM MODEL'S OF TRANS-INTERNATIONAL PESANTREN BASED ON ISLAMIC MODERATION: A CASE STUDY OF THE PESANTREN SULAIMANIYAH TURKI**

**Ade Gunawan**

Santri of Pondok Pesantren Sulaimaniyah Jakarta

adegunnn@gmail.com

### **Abstract**

Religious moderation must begin in the field of education, namely Islamic Education. Religious moderation will work well if there is a good system in the field of education. Moreover in the curriculum of an education that is directly related to implementing the subject matter in real action, in this case I discuss the hidden curriculum. This study aims to First, Knowing how to Islamic Moderation through the hidden curriculum of Trans-International Pesantren (Pondok Pesantren Sulaimaniyah Turki), Secondly, expressing the moderation values contained in the pesantren's hidden curriculum and offering an Islamic moderation-based education model in pesantren with an education management approach . Third, models of Islamic Education comprehensively in the Trans-International pesantren by developing a hidden curriculum development with a field study approach. The method used is a qualitative research method by collecting data through field observations, documentation, literature studies, and interviews. This study concludes that the Religious Moderation through the hidden curriculum of the Trans-International Pesantren (Pondok Pesantren Sulaimaniyah Turki) refers to the moderating values contained in the pesantren's hidden curriculum which focuses on the study of the Qur'an with the slogan "Mewarnai Dunia dengan ", **the hidden curriculum** refers to the model of Islamic education in the last period of the glory of Islam, namely Turki Utsmani, which was assembled very conceptually starting from the book Alif Juzu, a book directly written by the founder of this pesantren, Syeikh Sulaiman Hilmi Tunahan, to other books, which is applied from the class of the Qur'an, ***Ibtida'i, Izhari, Takamul Alti***, to *Takamul* or refinement

**Keywords:** Hidden Curriculum, Islamic Moderation, Pondok Pesantren Sulaimaniyah Turki

## INTRODUCTION

Understanding of Islamic moderation is a good idea if it starts first through the field of education, namely education that teaches Islamic moderation. Likewise, the importance of the education curriculum is directly related to the implementation of subject matter in real action.<sup>1</sup>

According to National Education System Law No.20 of 2003, Education is a conscious and planned effort to realize learning facilities and learning processes so that students actively develop their potential to have religious spiritual strength, self-control, personality, intelligence, morality, and the skills needed by themselves, society, nation and country.<sup>2</sup>

Through education, someone will get a lot of experience. Education does not only occur in schools, anywhere education can also be obtained. But, when talking about education, surely what is in mind is education in school. Talking about education, of course, can not be separated from how the results or output of the education. One element of education that plays a role in determining the quality of graduates is the curriculum.

The curriculum is an important component in education.<sup>3</sup> According to Beaucham quoted by Muhammad Nurhalim, the curriculum is written document which may contain many ingredients, but basically it is a plan for the education of pupils during their enrollment in given school.<sup>4</sup>

The curriculum is a written plan about the abilities that must be possessed based on national standards, material that needs to be learned and learning experiences that must be undertaken to achieve these abilities, and evaluations that need to be done to determine the level of student achievement abilities, as well as a set of rules relating to participants' learning experiences. learners in developing their potential in certain education units.<sup>5</sup>

An educational institution, including pesantren, certainly has a curriculum in its teaching and learning process. He hopes that his students will be faithful and fearful people with competitive and comparative advantages. They are expected to have a balance between physical and

---

<sup>1</sup>Mohammad Takdir, *Modernisasi Kurikulum Pesantren* (Ircisod, Yogyakarta, 2018).

<sup>2</sup>Veithzal Rival Zainal and Fauzi Bahar, *Islamic Education Management*, Cetakan Pertama (Rajawali Pers, Jakarta, 2013),80.

<sup>3</sup>**M. SlametYahya**, **"Hidden Curriculum Pada Sistem Pendidikan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) PurwokertoTahun 2013"**, *Jurnal Kependidikan*, Vol. 1 No. 1 (November, 2013):123-149.

<sup>4</sup>**Muhammad Nurhalim**, **"Optimalisasi Kurikulum Aktual dan Kurikulum Tersembunyi dalam Kurikulum 2013"** *Insania*, Vol. 19, No. 1 (Januari – Juni, 2014): 115-132.

<sup>5</sup>Oemar Hamalik, *Manajemen Pengembangan kurikulum* (Bandung:PT Remaja Rosdakarya, 2010).



spiritual strength and high sensitivity or in other words, it is expected that they will be cognitively intelligent students who must also have an adult attitude in society, especially in addressing differences in religion, always trying to be a true human being but not easy to blame others. In order to achieve this goal, some pesantren create curriculum that is not owned by pesantren in general, more precisely Hidden Curriculum, which is an additional curriculum that is not contained in the formal curriculum, whose existence is an extension of the curriculum contained in the formal curriculum.

It is expected that with the implementation of the Hidden Curriculum in Education regarding Islamic Moderation which emphasizes students to their social attitudes towards the surrounding environment by maintaining an attitude of mutual tolerance towards differences in race, religion, school or the other which is a *furuiyyah* attitude. Thus, it is hoped that students who are of good morality can be realized and always include tolerant attitudes in their actions.

### **Research Methodology**

This research includes qualitative research. Data collected from interview scripts, personal documents, memo notes, field notes and other official documents. The purpose of this study is to describe the empirical reality behind the phenomenon in depth, detail and complete. Sources of data from this study come from primary data and secondary data. Primary data uses data in the form of observations, interviews and questionnaires to obtain direct information about the Hidden Curriculum Model 'of Trans-International Pesantren based on Islamic Moderation. Secondary data used to strengthen the findings and supplement the information collected through direct interviews with the pesantren came from reading sources and various other sources consisting of books, journals and official documents from various agencies. In addition, attachments from official bodies such as ministry data, results of studies, theses, dissertations, historical studies and so forth.

Data collection techniques used in the form of direct observation, interviews, documentation and data analysis. This observation is used for research that has been planned systematically on the Hidden Curriculum Model 'of Trans-International Pesantren based on Islamic Moderation. Next is the interview that was asked directly to residents (Ustadz, Santri, Abi and the surrounding community) at the pesantren. Then the author's written record documents from the results of observations, photographs and recordings of activities and supporting facilities and infrastructure at the Islamic Boarding School. Data analysis that is done after using the data collection technique



above is processing and analyzing the data using descriptive-qualitative analysis.

### **Profil of Pondok Pesantren Trans-Internasional Sulaimaniyah Turkey**

The history of the Pondok Pesantren Trans-International Sulaimaniyah Turkey located in East Jakarta originated from the establishment of the Tahfidz Institute UICCI (United Islamic Cultural Center of Indonesia) on March 24, 2005 by Turkish and Indonesian volunteers engaged in social and education, to provide scholarships to students Tahfidz schools, students and students in the form of complete facilities, and religious and language education (Arabic, Turkish and English) for free with funds donated from good Muslim communities throughout the world, especially in Turkey and Europe. In addition to Indonesia, Turkey's Trans-International Sulaimaniyah Islamic Boarding School has thousands of branches in various countries in Europe, Australia, Africa, Asia and America based in Istanbul, Turkey.

The name Sulaimaniyah was taken from the name of the founder of this boarding school, Syekh Sulaiman Hilmi Tunahan, who fought for the Qur'an in the period of secularism in Turkey. The presence of the Pondok Pesantren Trans-International Sulaimaniyah Turkey is expected to give birth to generations of Qur'ani who are noble and virtuous at the same time can internalize Islamic values in everyday life so as to be able to introduce washatiyyah or moderate Islamic models, able to respond to differences between races , tribes, schools and others throughout the world.<sup>6</sup>

The Turki Utsmani method which is the method of memorizing the Koran at the Trans-International Sulaimaniyah Islamic Boarding School in Turkey is very efficient. At the same time, through active collaboration with the Ministry of Religion of the Republic of Indonesia since 2010, the Pondok Pesantren Trans-International Sulaimaniyah Turkey has printed hundreds of Qur'anic memorizers and provided scholarships to students to continue their studies in Turkey.

Uniquely, at the Trans-International Sulaimaniyah Islamic Boarding School located in East Jakarta, it has been very mature in responding to differences, once upon a time, Indonesian students who practiced Shafi'i teachings of the Qur'an by Ağabey (a term for teaching staff) come from Turkey, also with Ağabey Maliki who came from Germany. This implies that

---

<sup>6</sup>Interview with Mukrim Abi, Teacher, Daily Routines of Pondok Pesantren Trans-International Sulaimaniyah Turki. September 2018.

the difference between race, ethnicity, school and others is not difficult to address Islamic moderation.

### **Education Curriculum Tahfidz and *Tadris* Santri Levels**

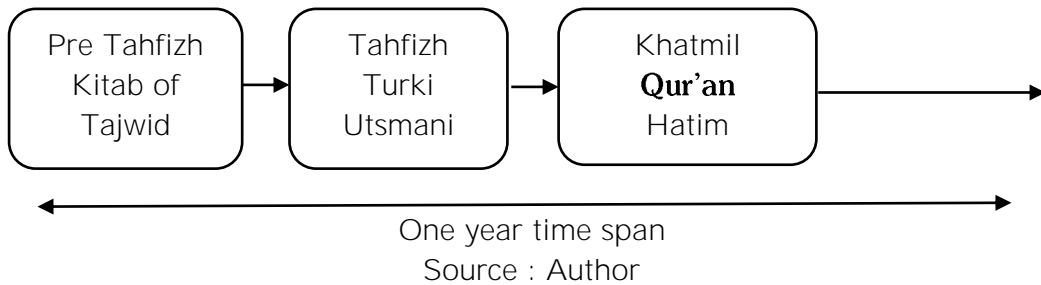
The Education Curriculum held at Turkey's Trans-International Sulaimaniyah Islamic Boarding School spread throughout the world has the same educational curriculum as the one in its central branch in Turkey. The education system is divided into two. The first was the time when the students were in Indonesia and the second time when the students were in Turkey. Among these levels are the Tahfidz Program and the *Tadris* Program. The *tadris* program is divided into several branches including; ***Ibtida'i***, Izhari, Takammul Throne, and Takammul level.

#### **1. Tahfizh Program**

The Tahfizh program is the initial phase of learning carried out at Turkey's Trans-International Sulaimaniyah Islamic Boarding School. This program begins with Pra Tahfizh, where students who have just entered are required to attend the pre-graduation ceremony. The material taught in this phase is that the santri are taught about the recitation of Tajweed by using their own book called Tajwid Qarabasyi. In this phase of the pre-Tahfizh crew the students will be guided by Ağabey for three months to study the science of recitation and equate the reading of the students to be the same in their pronunciation. As for those students who have passed, they can continue to the next stage, which is to start the Tahfizh program.

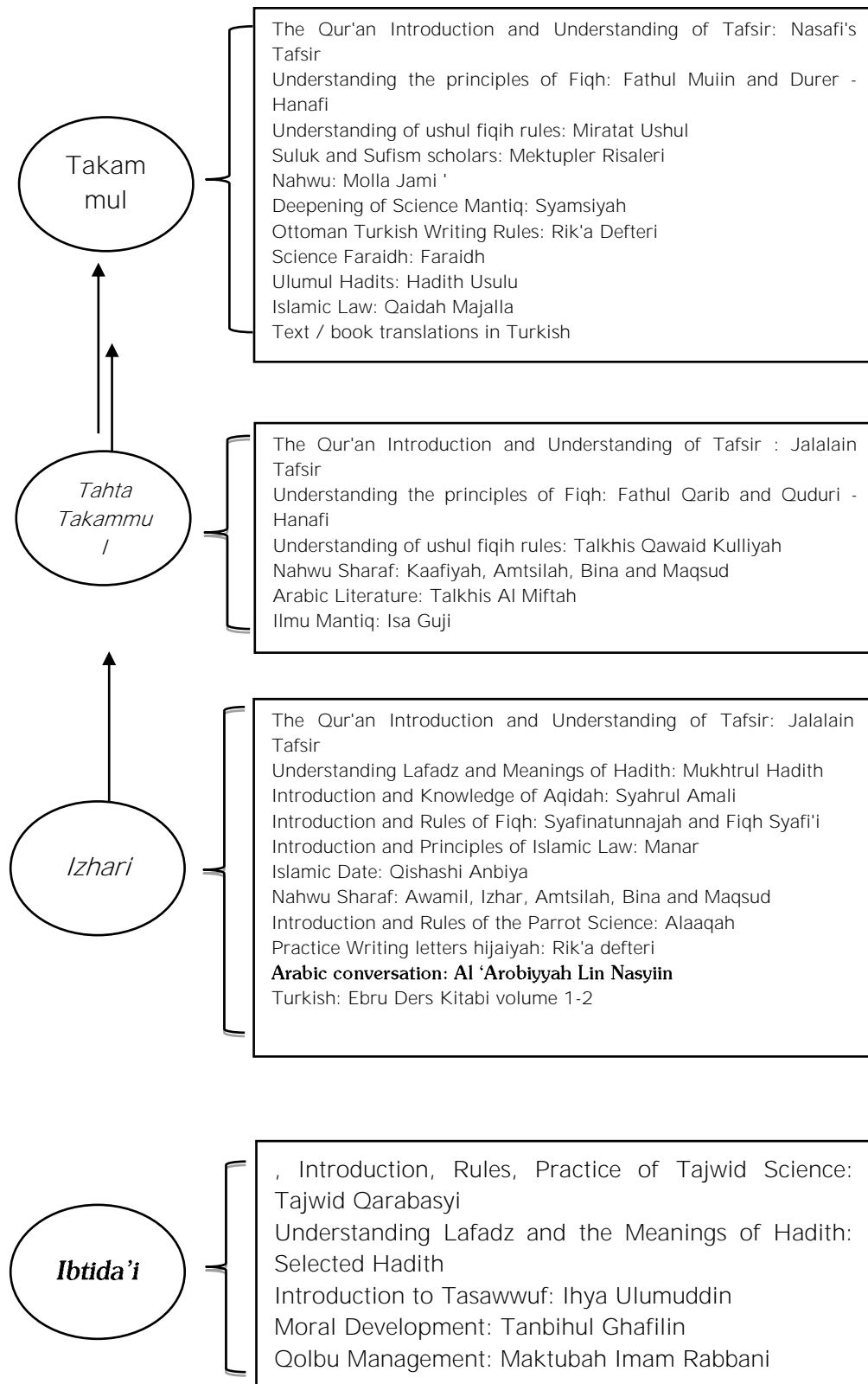
In this Tahfizh program, the Alquran memorizing students will memorize using the Ottoman Turkish method which is required to memorize the Qur'an from the final page of each juz, starting from juz one to the last juz, thirty juz. Every single page in the same order from each juz one to the last juz is thirty juz called one round, so if the santri has completed twenty rounds of deposit then the santri is declared to have finished memorizing the Qur'an. Furthermore, the mentor or Muhaffidz will test the memorization of students who have completed every five rounds of rounds. Then at the next stage of the tahfizh level, the next step is Hatim / which is also called khatmil quran. There are two stages, the first is Ottoman Utopia and Hatim Kubro. After carrying out the heart of Kubri, the students can continue the next stage, the *tadris* program.

### *Tadris Program*



## 2. *Tadris Program*

The *tadris* program is a continuation of the Tahfizh program, where later in this *tadris* program there will be several levels, including; First, the ***Ibtida'i*** level program, this program is for students who have just completed the tahfizh program, in this ***ibtida'i*** level program students will begin to be given Islamic material, but there are still one day deposit obligations as much as one juz. Second, the Izhari Program. This program is a program that students get usually for students who have just arrived in Turkey. Third, the Takammul Throne Program. After the students graduate on the izhari program, the students will be placed on the takammul throne program. And finally the fourth, students will be in the Takammul program, students will study in Turkey in the past years before being assigned to serve in various regions in Indonesia and in various countries that have established the Pondok Pesantren Trans-International Sulaimaniyah Turkey. This last program is a combat program, related to morals, knowledge, and understanding of Islamic moderation.



## Implementation Hidden Curriculum Model's of Trans-International Pesantren Based on Islamic Moderation

The implementation of education in formal schools and Islamic boarding schools requires planning. Educational planning is arranged in a curriculum. In general, the curriculum is defined as a set of plans and arrangements regarding the content and learning materials and the methods used as guidelines for the implementation of teaching and learning activities.<sup>7</sup> Actual curriculum is the implementation of the curriculum in the classroom.<sup>8</sup> While the hidden curriculum becomes an implementation of the formation of scientific attitudes outside the classroom. Hidden Curriculum has an element of accident because the hidden curriculum is accidentally present at the same time the actual curriculum is implemented.<sup>9</sup> Discussing the formation of character with education, the right curriculum is a hidden curriculum.

The term "Hidden Curriculum" was introduced by Philip Jackson. This type of curriculum can communicate social values implicitly through formal school policies and the informal school community.<sup>10</sup>

There are several components in the hidden curriculum. Here are the hidden curriculum components:



Figure 1. Components of the Hidden Curriculum.

Source: (Kurniawan, 2018)

---

<sup>7</sup>BintiNasukah, "PeranBudayaSekolahsebagai Hidden Curriculum PembentukKarakterLulusanLembagaPendidikan Islam" ISSN : 2548-6896.

<sup>8</sup>AdlanFauziLubis, *Tesis: Hidden Curriculum danPembentukanKarakter*, (Jakarta: UIN Jakarta, 2015) :26.

<sup>9</sup>Binti Nasukah, Loc.Cit.,

<sup>10</sup>Kevin Nobel Kurniawan, "Tolerance Education in the Hidden Curriculum: A Case Study on Indonesian Public School", *MASYARAKAT Jurnal Sosiologi* Vol. 23, No. 1, (Januari 2018): 1-30

From the discussion above, it can be concluded that the hidden curriculum in its implementation focuses more on habitus in educational institutions. The hidden curriculum is carried out outside of the lesson, the implementation can be as a habit in the pesantren, school rules to the behavior exemplified by the teacher / cleric. Habitus is carried out continuously during the education period so that it will form habits in individuals. In other words, habitus can shape the attitude of santri in Islamic moderation. Islamic religion is the last divine religion revealed by Allah through the Prophet Muhammad SAW, Islam is perceived to contain moderate teachings in it. It is mentioned in the Al-Quran verse that Muslims are referred to as *umatun wasathan*, namely moderate people who are not extreme right or extreme left<sup>11</sup> which read:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا.....

"Likewise, I created you as a moderate people to be a witness to humanity and that the Apostle be a witness for you all" QS. Al Baqarah:143

The *Wasathiyyah* has a middle way or balance between two different or opposite things, such as the balance between spirit and body, between the world and the hereafter, between individuals and society, between ideality and reality, between new and old, between 'aql and naql, between science and charity, <sup>12</sup>between *usûl* and *furû*, between means and goals, between optimistic and pessimistic and so on. Middle way between two different things, for example between A and B contains two senses. First, it means not A and not B, for example the Islamic concept of understanding is a middle ground between liberalism and conservatism. This means that Islam is not conservative and not liberal. Second, it means not only A and not only B, for example Islam is between spiritual and physical. The meaning, Islam is not only taking care of problems that are spiritual or physical, but taking care of both together.

Thus, what is meant by moderation is every pattern of thinking, acting, and behaving that has the characteristics of *tawassuth*, *tawazun*, and *taadul*. The *Wasathiyyah* character is attached to Islam since this religion was born, and in this way Allah will continue to stick until the Day of Judgment.<sup>13</sup>

Planting the values of Islamic moderation carried out in the Sulaimaniyah Trans-International Pesantren in Turkey through the hidden curriculum in general has in common, namely through the process of daily

---

<sup>11</sup>Abu Yasid, *Islam Moderat*, (Jakarta:Erlangga, 2014), 7.

<sup>12</sup>Afifudin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat Kajian Metodologis* (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), 4-7.

<sup>13</sup>Afifudin Muhajir, *Ibid*.

activities ranging from worship to other activities that are applied in interacting in Islamic boarding schools, from a number of Islamic religious studies what is most emphasized is the material of jurisprudence which discusses the differences regarding *furuiyyah*

Syekh Sulaiman Hilmi Tunahan as the founder of the pesantren also taught his students to always respect others and be united, not divided. The following are the efforts made by the Sulaimaniyah Trans-International Islamic Boarding School in Turkey so that the implementation of Islamic moderation for students in Islamic boarding schools can be carried out as expected: 1) Linking the subject matter of religion in which there are various differences in the daily life of students for example how to behave with other students or even clerics who are racially, ethnically, country and even madzhab, provide an understanding which *furuiyyah* and not by using language that is easily accepted, become an example of daily life for students in interpreting Islamic moderation.

### **Implication Hidden Curriculum Model's Of Trans-International Pesantren Based On Islamic Moderation**

The application of Moderation-based Hidden Curriculum in the Pondok Pesantren Trans-International Sulaimaniyah Turkey is expected to be a shield for the people santri and can facilitate changes in the attitude of the students where extremism or intolerant acts that refer to acts of violence in religion can be slightly overcome. In this day and age, children already familiar with various social media that can have an impact negative to students if they use social wrong the media. They also easily access all kinds of information what is needed, even information about everything provoking distractions and fights from the values of peaceful Islamic religious teachings, for example, to consider themselves the best, do not accept differences in *furuiyyah* and others. To avoid these things, hence the application of Hidden Curriculum **Model's Of Trans-International Pesantren Based On Islamic Moderation** so students always have high tolerance and social<sup>14</sup> The implications are expected from the Hidden Curriculum is:

#### **1. Studying Fiqh 4 Madzhab**

It is expected that the behavior and thoughts of students can be maintained, they become more tolerant and easy to accept differences so that what is taught is to guard against extremism.

---

<sup>14</sup>Interview with Mukrim Abi, Teacher, Daily Routines of Pondok Pesantren Trans-International Sulaimaniyah Turki. September 2018.

## 2. Mixed class

The division of classes at the Trans-International Sulaimaniyah Islamic Boarding School contains various students, be it race, ethnicity, school, country, etc. so that students can respond well to the meaning of diversity.

## 3. Mix with the surrounding culture

The surrounding environment certainly has a different culture, therefore thousands of branches of the Trans-International Sulaimaniyah Islamic Boarding School of Islamic boarding school are able to blend in with the surrounding culture by not leaving the existing principles.

Indicators of their success can be seen from whether the child is more friendly, whether the child is more tolerant and addressing differences well etc. If students have attitude changes which is better, means the implementation of this Hidden Curriculum based on Islamic Moderation have a positive impact on students<sup>15</sup>

The author's analysis of this matter states that the Implementation of Hidden Curriculum based on Islamic Moderation at the Trans-International Sulaimaniyah Islamic Boarding School, Turkey has had a positive impact on students. Every activities based on various Islamic teachings, increase understanding students in their tolerance attitude. santri becomes more polite in all actions. This is the successful implementation of the Hidden Curriculum. For students who are carry it out with a sincere heart without coercion, with Hidden Curriculum has turned him into a student who has an attitude tolerance and good social. All of this depends on the santri how do they respond to these Islamic moderation-based Hidden Curriculum activities.

Although it was said to be successful, but not all students could immediatelytotal change to be perfect. There is at least a change in that direction better.

## Summary

Islamic moderation through the hidden curriculum of the Pondok Pesantren Trans-International Sulaimaniyah Turkey has a very good impact on the behavior of students in behaving, as well as in expressing the moderating values contained in the pesantren's hidden curriculum and offering Islamic-based moderation education models in pesantren with an education management approach. which is well-connected. then the comprehensive Islamic Education model at the Sulaimaniyah Trans-International Islamic boarding school shows that Religious Moderation through a hidden curriculum from the Trans-International Pesantren (Sulaimaniyah Islamic Boarding

---

<sup>15</sup>Interview with Miftahul Ilmi, Santri, Daily Routines of Pondok Pesantren Trans-International Sulaimaniyah Turki. September 2018.



School) refers to the moderation values contained in the pesantren's hidden curriculum that focuses on the Qur with the slogan "Coloring the World" with the Qur'an ", the hidden curriculum refers to the model of Islamic education in the last period of the glory of Islam, namely Ottoman Turkey, which is conceptually assembled starting from books written directly by the founder of this pesantren, Sheikh Sulaiman Hilmi Tunahan, to other books, which are applied from the Alquran class, Memorizing , **Ibtida'i, Izhari, Takamul Alti, to** Takamul or improvements in the Distribution of Tahfidz and *Tadris* Programs. For students who are carry it out with a sincere heart without coercion, with Hidden Curriculum has turned him into a student who has an attitude tolerance and good social. All of this depends on the santri how do they respond to these Islamic moderation-based Hidden Curriculum activities.

Although it was said to be successful, but not all students could immediately

total change to be perfect. There is at least a change in that direction better.

## References

Adlan, F.L. *Tesis: Hidden Curriculum dan Pembentukan Karakter*. Jakarta: UIN Jakarta, 2015.

Binti, N. *Peran Budaya Sekolah sebagai Hidden Curriculum Pembentuk Karakter Lulusan Lembaga Pendidikan Islam*. ISSN : 2548-6896.

Hamalik, Oemar. *Manajemen Pengembangan Kurikulum*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2010.

**Kevin, N.K.** "Tolerance Education in the Hidden Curriculum: A Case Study on Indonesian Public School." *Masyarakat Jurnal Sosiologi* Vol. 23, No. 1 (2018).

Ilmi, Miftahul. "Daily Routines of Pondok Pesantren Trans-International Sulaimaniyah Turki." (A. Gunawan, Interviewer) (2018, September).

**N. Muhammad.** "Optimalisasi Kurikulum Aktual dan Kurikulum Tersembunyi dalam **Kurikulum 2013**." *Insania*, Vol. 19, No. 1 (2014).

Mukrim Abi, Teacher. "Daily Routines of Pondok Pesantren Trans-International Sulaimaniyah Turki." (A. Gunawan, Interviewer) (2018, September).

**Slamet Y., Muhamad.** "Hidden Curriculum Pada Sistem Pendidikan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto **Tahun 2013**." *Jurnal Kependidikan*, Vol. 1 No. 1 (2013)

Muhajir, Afifudin. *Membangun Nalar Islam Moderat Kajian Metodologis*. Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018.

- Takdir, Mohammad. *Modernisasi Kurikulum Pesantren*. Yogyakarta: Ircisod, 2018.
- Veithzal, Rival Zainal and Fauzi Bahar. *Islamic Education Management*. Jakarta, Rajawali Pers, Cetakan Pertama, 2013.
- Yasid, Abu. *Islam Moderat*. Jakarta: Erlangga, 2014.

## **PANDANGAN SANTRI ASRAMA PERGURUAN ISLAM (API) PONDOK PESANTREN AL-LUQMANIYYAH YOGYAKARTA TENTANG HUMANISME (PERSPEKTIF TEOLOGI ASWAJA)**

**Adnan Nuril Anwar**

Asrama Perguruan Islam (API) Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah,  
Yogyakarta  
adnan.itubuyung22@gmail.com

### **Abstrak**

Fenomena merajalelanya kekerasan dan pelanggaran hak-hak asasi manusia yang semakin luas dan tidak mengindahkan etika moral dan kemanusiaan pada akhir-akhir ini semakin bermunculan. Hal ini tampak pada salah satu peristiwa yang pernah menggemparkan dunia; tragedi WTC 11 September 2001, disusul peristiwa-peristiwa lain; tragedi Bali 12 Oktober 2002, Operasi Militer di Aceh, Tragedi Bom di Hotel JW Marriot, dan yang paling terakhir adalah aksi terorisme yang mengguncang Surabaya pada pertengahan Mei lalu. Melihat kenyataan demikian, tentu wacana HAM tidak hanya layak kita angkat kembali ke permukaan. Lebih dari itu, pembacaan secara kritis dan komprehensif atas fenomena-fenomena kekerasan kemanusiaan atas nama agama, seperti radikalisme dan terorisme, harus terus dilakukan. Menyikapi hal demikian, NU (Nahdlatul Ulama) sebagai salah satu ormas Islam terbesar di Indonesia tidak hanya tinggal diam. Melalui berbagai kajian yang mendalam, NU terus berupaya melakukan pencegahan dan pemberantasan paham-paham ekstrimis-radikal, yakni dengan cara menyebarkan dan menanamkan paham dan nilai-nilai teologi Aswaja yang bersifat humanis di berbagai bidang, seperti bidang pendidikan, yang dalam hal ini diperankan oleh lembaga pendidikan pesantren yang tersebar di Indonesia, salah satunya ialah Asrama Perguruan Islam (API) Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah, yang terletak di pusat kota Yogyakarta. Hal inilah yang melatarbelakangi penulis tertarik untuk mengkaji bagaimana pandangan santri Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah tentang humanisme dalam bingkai pemahaman teologis yang telah mereka pelajari selama menempuh pendidikan di pesantren.

**Kata Kunci:** Pesantren, Akidah Islam, Kemanusiaan.

## Pendahuluan

Indonesia merupakan satu negara dunia yang menggunakan sistem demokrasi dalam menjalankan roda pemerintahan, yang secara substantif nilai-nilai demokrasi itu terpatrit dalam sila-sila Pancasila yang telah menjadi konsensus bersama secara konstituen sebagai ideologi kenegaraan, diantaranya ialah; demokrasi ber-Ketuhanan, demokrasi ber-Kemanusiaan, demokrasi ber-Kesatuan, demokrasi ber-Kerakyatan, dan demokrasi ber-Keadilan. Tentu, pemahaman dan pandangan ini tidaklah muncul secara tiba-tiba, melainkan sudah terpatrit dan tertanam ratusan bahkan ribuan tahun silam dalam jiwa manusia-manusia Nusantara, yang tidak hanya dimiliki oleh ras, suku, budaya, agama tertentu, melainkan dimiliki oleh segenap dan seluruh masyarakat Indonesia. Karakter nilai-nilai Nusantara seperti inilah yang harus dijaga dan ditanamkan secara berkelanjutan terhadap generasi selanjutnya. Perlu dipahami pula, bahwa nilai-nilai inilah yang menjadi modal utama kesatuan dan perdamaian dalam upaya menjaga Indonesia dan warga negaranya dari paham-paham ekstrimis-radikalis.

Sungguh disayangkan, Indonesia sebagai negara yang masyarakatnya telah kokoh 74 tahun menjalin kehidupan bersama dengan berbagai latar belakang yang berbeda, dalam beberapa tahun terakhir mengalami gangguan kenyamanan dan ketentraman sosial yang disinyalir oleh beberapa pihak merupakan akibat dari muncul dan menyebarnya paham dan ideologi ekstrimis-radikal yang berbuntut pada aksi-aksi terorisme, terlebih ketika institusi agama dituduh sebagai penyebab dan pusat lahirnya ideologi dan paham-paham mengerikan tersebut, ditambah pihak-pihak yang melayangkan pandangan bahwa institusi agama merupakan penyumbang terbesar pelaku-pelaku terorisme.<sup>1</sup>

Pandangan di atas sulit dibantah, lebih-lebih ketika kita telah menyaksikan secara langsung bahwa pelaku terorisme (kebanyakan) muncul dengan wajah-wajah gamis.<sup>2</sup>Pertanyaan yang muncul kemudian adalah, apakah benar agama mengajarkan demikian? Atau, manusia yang salah mengerti dan memahami ajaran-ajaran agama yang termuat dalam kitab suci-nya? Jawaban atas pertanyaan di atas dan berbagai pertanyaan yang senada dengannya telah banyak dijawab oleh berbagai pihak, baik dalam bentuk laporan maupun penelitian dengan melibatkan berbagai pihak, aspek, dan sudut pandang masing-masing yang mencoba mencari tahu penyebab yang paling mendasar atas problematika di atas.

---

<sup>1</sup>Merlyna Lim, "Radikal Islamism In Indonesia and Its Middle Eastern Connections," *Journal of Middle East Review of International Affairs* 15, no. 2 (2011): 30–35.

<sup>2</sup>Muhamad Adlin Sila, *Profil Keagamaan Terpidana Terorisme di Indonesia* (Jakarta: Kemenag RI, 2015).

Tanpa mengesampingkan pandangan-pandangan *awam* yang melayangkan anggapan bahwa agama adalah penyebab utama tragedi kemanusiaan yang terjadi di Indonesia (bahkan dunia), penulis ingin menekankan kembali bahwa institusi pendidikan (dalam hal ini pendidikan Islam) sangat berperan penting mengajarkan Islam moderat dalam upaya menanggulangi dan pemberantasan paham ekstrim-radikal.<sup>3</sup> Pada dasarnya, hal ini sudah dilakukan sejak masuknya ajaran Islam di bumi nusantara yang **dibawa oleh para 'ulama (walisongo, dan 'ulama-ulama lainnya)** yang mana kemudian mereka mendakwahkan agama islam, salah satunya dengan mendirikan dan mengembangkan model-model pendidikan secara khas dalam bentuk sekolah-sekolah agama Islam non-formal yang kemudian lebih dikenal dengan istilah pesantren. Sejak awal berdiri dan dikenal oleh masyarakat luas, pesantren (dengan berbagai ciri dan karakter khas yang berbeda antar daerah di Indonesia) merupakan basis yang paling efektif guna mendakwahkan ajaran Islam *rahmatan li al-'alamin* yang dapat diterima dengan baik tanpa mengganggu dan merubah kebudayaan oleh masyarakat setempat.<sup>4</sup>

Seiring berkembangnya peradaban Islam, kehadiran pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tidak dapat dipandang sebelah mata. Hingga kini, pesantren selalu eksis dan menunjukkan kepada masyarakat Indonesia bahkan dunia akan kemampuannya dalam membangun peradaban yang menjunjung nilai-nilai Islam *rahmatan li al-'alamin* secara konsisten. Selain digunakannya Al-quran dan al-Hadits sebagai acuan (primer) dalam mengajarkan ilmu-ilmu agama islam, para 'ulama nusantara juga menggunakan kitab-kitab lain (sekunder) karangan para 'ulama terdahulu (*salaf*), yang berisi tentang ajaran-ajaran Islam berupa ilmu Fiqih, Akidah, Akhlak, Tasawuf, ilmu alat (nahwu dan shorof, yakni ilmu yang mempelajari kaidah-kaidah tentang bahasa arab) dan lain sebagainya yang telah teruji kredibilitasnya.

Tidak hanya sampai di situ, kini pendidikan pesantren hadir dengan wajah lain yang lebih *up to date*, dengan mengintegrasikan keilmuan keagamaan dengan ilmu-ilmu umum yang mencakup berbagai bidang, salah satunya ialah bidang sosial-kemanusiaan. Hal ini, tentu dilakukan sebagai langkah awal bagi dunia pesantren untuk ikut andil dalam membentuk generasi yang tidak hanya tanggap terhadap masalah-masalah agama, namun juga tanggap terhadap masalah-masalah sosial, menjaga perdamaian, ketentraman dalam menjalin hubungan dengan masyarakat sekitar

---

<sup>3</sup>Habib Sulthon Asnawi, "Hak Asasi Manusia Islam dan Barat (Studi Kritik Hukum Pidana Islam dan Hukuman Mati)," *Jurnal Supremasi Hukum* 1, no. 1 (2012).

<sup>4</sup>Agus Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah Yang Disingkirkan* (Jakarta: Transpustaka, 2011).

(**mu'amalah**), dan lain sebagainya yang sesuai dengan cita-cita Islam *rahmatan li al-'alamin*. Di sinilah titik penting dari peran pesantren dalam membangun pemahaman dan pandangan santri-santrinya tentang posisi penting manusia dan kemanusiaan dalam kehidupan, yang secara akademis dikenal dengan istilah *humanisme*.

Berkaitan dengan hal itu, salah satu organisasi Islam terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) turut serta menjadi *striker* untuk memenuhi tujuan-tujuan di atas. Dengan menghadirkan gagasan, pemikiran, dan ide-ide ke-Islam-an khas NU yang lebih dikenal dengan istilah *manhaj al-fikr Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*, NU menegaskan bahwa Islam Indonesia adalah Islam yang berwatak moderat yang di dalamnya memuat prinsip-prinsip keikhlasan (*al-ikhlas*), keadilan (*al-'adalah*), moderasi (*al-tawasuth*), keseimbangan (*al-tawazun*), dan toleransi (*al-tasamuh*). Selain itu, NU juga merupakan organisasi yang memproklamirkan diri sebagai organisasi pelestari tradisi dan nilai-nilai luhur budaya bangsa, yang termuat dalam jargon yang sangat **populer dikalangan kaum Nahdliyin**, "*al-muhafadzatu 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah* (memelihara tradisi yang baik dan mengambil hal baru yang **lebih baik**).” Tentu, ide-ide keislaman ala Nahdlatul Ulama yang tidak hanya berorientasi pada sisi ketuhanan, namun juga berorientasi pada sisi kemanusiaan ini tidak hanya menjadi wacana yang membumi dikalangan kaum elit semata. Para ulama dan kyai nusantara selalu konsisten mendakwahkan dan menanamkan nilai-nilai Islam moderat khas NU melalui bidang pendidikan, yakni pesantren.<sup>5</sup> Dari berbagai pesantren yang tersebar di Indonesia, Asrama Perguruan Islam (API) Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah, Kota Yogyakarta, menjadi salah satu pesantren yang selalu mengupayakan tujuan-tujuan di atas. Sampai di sini, penulis merasa perlu dilakukannya sebuah penelitian terhadap pandangan santri Asrama Perguruan Islam (API) Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah tentang humanisme.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini bermaksud menjawab dua rumusan masalah. *Pertama*, bagaimana peran Asrama Perguruan Islam (API) Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah dalam upaya meningkatkan kesadaran humanisme santri-santrinya? *Kedua*, bagaimana pandangan santri Asrama Perguruan Islam (API) Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah tentang humanisme dalam perspektif teologi Aswaja?

Penelitian ini bersifat *field research*, yang mana data-data riset diperoleh melalui observasi, wawancara, dan dokumentasi. Setelah terkumpul, data tersebut akan disaring, diolah, lalu dianalisis dengan menggunakan pendekatan *hermeneutis*, yang akan digunakan peneliti dalam proses

---

<sup>5</sup>Jajat Burhanudin dan Kees Van Dijk, *Islam In Indonesia Contrasting Images and Interpretations* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013).

pembacaan dan penafsiran data-data, baik data yang berbentuk teks maupun non-teks (fenomena, realitas). Dan terakhir, data hasil penelitian akan disajikan secara sistematis-deskriptif.

### **Konsep Humanisme-Teologis dalam *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah***

Kebutuhan akan pemikiran teologi yang *up to date* kini sudah cukup mendesak, terlebih ketika persoalan kemanusiaan semakin menjadi-jadi; praktik-praktik kekerasan atas nama agama, intimidasi, kriminalisasi, diskriminasi keyakinan, bahkan yang belum lama terjadi pada pertengahan tahun 2018 adalah merebaknya paham-paham ekstrimis-radikalis yang berbuntut pada aksi terorisme yang akan sangat berpotensi menjadi bahaya besar bagi masa depan peradaban manusia.<sup>6</sup>Tentu, sikap demikian tidaklah mencerminkan akhlak Islam seperti yang telah diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW melalui *uswatunhasanah*-nya dan juga tidak mencerminkan cita-cita Islam yang menjunjung tinggi nilai-nilai Islam yang *rahmatanlil-'alamin*.

Kenyataan demikian, menuntut kajian teologi harus diwacanakan dan dikaji ulang secara serius, yang mana ia **harus keluar dari “zona nyaman”** dengan tidak melulu membicarakan persoalan ketuhanan saja, melainkan harus berupaya menyentuh wilayah kemanusiaan dengan berbagai problematika kehidupan yang mengitarinya, lebih-lebih problematika sosial-kemanusiaan. Upaya ini sebenarnya sudah banyak didengungkan oleh beberapa pemikir teologi Islam dengan berbagai tawaran konsep teologinya, seperti yang dilakukan oleh Farid Esack, Jamaluddin al-Afgani, Ali Syari'ati, Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer dan beberapa tokoh lain yang mempunyai tujuan mengolah kembali diskursus teologi yang tidak hanya bernuansa teosentris, namun juga bernuansa antroposentris berdasarkan pada asas dan semangat humanisme.

Sesuai dengan upaya yang telah dilakukan oleh pemikir-pemikir di atas, Nahdlatul Ulama, salah satu ormas Islam terbesar di Indonesia, pada dasarnya sudah memiliki bibit-bibit pemahaman teologi yang bernuansa antroposentris-humanistik. Hal ini dapat dimengerti bila kita meninjau dan **mengkaji kembali pemikiran salah satu teolog Asy'ariyah** yang dijadikan rujukan oleh NU dalam mempelajari akidah Islam, yakni Imam al-Sanusi<sup>7</sup>melalui salah satu *magnum opus*-nya kitab *Umm al-Barahin*. Setelah

---

<sup>6</sup>Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004).

<sup>7</sup>Muhammad bin Yusuf Al-Sanusi, *Syarh al-Muqaddimat* (Mesir: Maktabah al-Ma'arif, 2009).

dikaji secara mendalam dalam satu bentuk penelitian<sup>8</sup> ternyata pemikiran teologi yang digagasnyamengandung gagasan-gagasan penting tentang kemanusiaan yang menjadi dasar ontologis bagi terciptanya hubungan horizontal antar sesama manusia (*hablun min al-nas*) dan sarat dengan nilai-nilai humanisme, diantaranya prinsip-prinsip kesatuan, kesetaraan, keadilan, toleransi, dan demokrasi.<sup>9</sup>

Prinsip kesatuan menjadi penting untuk dihayati kembali, terlebih saat kita mengetahui sekaligus meyakini bahwa penciptaan manusia dengan segala keberagamannya sudah menjadi *sunnatullah* yang harus diterima secara mutlak. Upaya untuk menjalin dan menjaga kesatuan dalam keberagaman masyarakat dengan berbagai latar belakang yang berbeda menjadi langkah awal untuk mengaplikasikan keyakinan teologis/ akidah secara praksis. Jika kita tarik pemaknaan akidah Tauhid dalam ranah realitas ciptaan (makhluk), maka Tauhid berarti pengakuan akan pluralitas atas selain Dia (makhluk). Hanya Dia yang tunggal, dan selain Dia adalah plural.

Lahirnya prinsip kesatuan antar umat manusia yang termanifestasikan dalam kehidupan sosial dalam bentuk *hablun min al-nas* menjadi suatu keniscayaan yang harus diterima secara sadar bahwa adanya pemahaman terhadap akidah Islam yang termanifestasikan dalam bentuk kalimat Tauhid dan melahirkan suatu hubungan vertikal (*hablun min Allah*) tentu memiliki implikasi penting, positif, dan memiliki dampak yang nyata dalam kehidupan sosial.

Prinsip kesatuan secara fundamental juga melahirkan nilai-nilai penting yang mengatur relasi-relasi sosial sebagai dasar bagi terciptanya hubungan antar sesama manusia yang selaras dengan asas teologi Islam, diantaranya adalah **ta'aruf** (saling mengenal) *tafahum* (saling memahami), **ta'awun** (kesadaran dan kesediaan untuk hidup bersama), dan *sulh* dan *islah* (membangun jembatan antara dua belah pihak atau lebih yang terlibat ketegangan atau konflik sosial). Pemahaman ini secara lebih luas dalam hubungannya dengan keberagaman manusia juga menghasilkan ide sosio-teologis yang termanifestasikan dalam bentuk ide kesetaraan, yakni suatu sikap yang mengakui persamaan derajat diantara sesama manusia dan tidak adanya perbedaan dihadapan Allah.

Terciptanya hubungan antar sesama manusia (*hablun min al-nas*) yang didasarkan pada prinsip kesatuan yang termuat dalam makna kalimat Tauhid, terlebih setelah dipahaminya sikap-sikap lain yang merepresentasikan prinsip kesatuan dan menjadi modal dalam menjalin kehidupan bersama, juga

---

<sup>8</sup>Adnan Nuril Anwar, "Konsep Ketuhanan Imam Sanusi dalam Kitab Umm al-Barahin, Perspektif Hermeneutika Farid Esack" (UIN Sunan Kalijaga, 2018).

<sup>9</sup>Anwar.



melahirkan prinsip-prinsip penting lainnya yang mengandung nilai-nilai humanisme-teologis, diantaranya adalah toleransi. Prinsip toleransi menghendaki adanya sikap saling menghormati, saling memahami (*mutual understanding*) dan saling menghargai (*mutual respect*) terhadap segala hal yang menjadi kepentingan antar sesama. Dengan toleransi, diharapkan kondisi pluralitas dan perbedaan dapat dipandang sebagai *sunnatullah* yang tidak akan pernah berubah sekali dan selamanya. Hal ini sudah ditetapkan dan menjadi kodrat dalam kehidupan yang tidak terbantahkan, bahkan Allah menetapkan sikap ini menjadi salah satu standar atau karakter orang yang bertakwa. Al-quran telah menyatakan dengan jelas:

**“Wahai manusia,** sesungguhnya Kami jadikan kalian dari jenis laki-laki dan perempuan, dan menjadikan kalian berkelompok-kelompok dan berbangsa-berbangsa, agar kalian saling mengenal (memahami dan menghargai). Sesungguhnya orang yang paling bermartabat di sisi Allah adalah **mereka yang paling takwa diantara kamu**”(QS. Al-Hujurat 49: 13).

Islam hanyalah satu diantara berbagai macam bentuk keyakinan yang hidup di Indonesia. Karenanya, toleransi merupakan keniscayaan. Islam, melalui makna fundamental teologi Islam secara terbuka dan jujur mengakui banyaknya kepercayaan-kepercayaan, baik yang terdahulu maupun yang sezaman. Dengan demikian agama Islam siap untuk hidup berdampingan dengan mereka. Islam sama sekali tidak membawa umatnya kepada sikap masa bodoh, apatis, dan pura-pura tidak tahu (*ignorance*) atas hadirnya orang lain yang berbeda keyakinan (*the religius others*).

Ide kesatuan juga akan bermuara kepada pemahaman terhadap gagasan demokrasi. Paham demokrasi lahir dari kesadaran adanya pluralitas masyarakat Indonesia yang menuntut adanya sikap saling memahami dan keterlibatan aktif dengan orang lain yang berbeda kebudayaan dan keyakinan sehingga bersedia untuk membangun sebuah komunitas global secara berdampingan. Dalam kehidupan beragama, Islam sepenuhnya mendukung kehidupan demokrasi melalui proteksi atas hak asasi beragama dan berkeyakinan, dan menjamin kebebasan menjalankan ajaran-ajaran agama atau kepercayaan masing-masing pengikutnya. Sikap ini juga sangat gamblang dijelaskan Al-quran, dalam salah satu ayatnya yang mengatakan **“tidak ada paksaan dalam agama”** (QS. Al-Baqarah 2: 256). Terciptanya hubungan sosial yang baik antar sesama (*hablun min al-nas*) lebih jauh memiliki makna kesatuan kemanusiaan tanpa membedakan ras, warna kulit, etnis, jenis kebudayaan, bahkan agama. Tidak ada satu pun orang, orang, kelompok, atau bangsa manapun yang dapat membanggakan diri sebagai yang diistimewakan Tuhan.

Dengan demikian, prinsip keadilan juga mutlak harus dimiliki oleh segenap masyarakat yang ingin hidup secara damai. Oleh karenanya, keterikatan moral pada keadilan adalah hal yang mendasar untuk terwujudnya keadilan yang merata diantara semua manusia. Al-Quran memerintahkan manusia untuk berbuat adil tanpa memandang perbedaan atau diskriminasi golongan (4:135), karena keadilan adalah hak semua manusia, dan hal ini hanya akan terwujud jika pluralisme diinternalisasi sebagai pandangan dan sikap hidup bermasyarakat tanpa adanya bentuk dominasi dan diskriminasi, baik yang mengatasnamakan ras, agama, dan apapun yang merupakan suatu antitesis terhadap teologi/akidah Islam, dan karenanya harus dikecam sebagai bentuk ke-*musyrik*-an sekaligus kejahatan atas kemanusiaan. Sampai di sini, selesailah penjelasan tentang konsep humanisme-teologis yang terkandung dalam pandangan *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

### **Peran dan Bentuk Penanaman Nilai-Nilai Humanisme di Asrama Perguruan Islam (API) Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah, Yogyakarta**

Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam di Indonesia memiliki peran penting dalam upaya menanamkan nilai Islam *rahmatan li al-'alamin*.<sup>10</sup> Bisa dimengerti bahwa upaya ini bukanlah hal yang mudah dan tidak dapat dilakukan dalam waktu yang singkat, mengingat seorang *santri* (siswa yang menimba ilmu di pesantren) harus menyelesaikan pendidikan dari tingkat awal hingga akhir dengan kurikulum dan materi-materi yang telah ditentukan. Tentu, hal ini dilakukan agar santri bisa benar-benar mendalami ilmu-ilmu agama secara utuh. Dari sekian banyak pesantren di Indonesia, dengan berbagai karakteristik, ciri khas, dan metode pembelajaran yang dimiliki masing-masing pesantren, Asrama Perguruan Islam (API) Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah yang berlokasi di Kota Yogyakarta, telah mengupayakan hal itu, baik dalam bentuk materi yang diajarkan, model pembelajaran yang digunakan, dan kegiatan-kegiatan pendukung lain<sup>11</sup> yang cukup berpengaruh bagi upaya penanaman nilai-nilai humanisme dalam kerangka Islam *rahmatan li al-'alamin*.

### **Sekilas Tentang API Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah, Yogyakarta**

Sejak awal berdiri, pesantren yang terletak tengah Kota Yogyakarta, berada 1.5 km di selatan balai Kota Yogyakarta, hingga saat ini tetap konsisten berirai dan meegang teguh karakter ke-*salafiyyah*-annya selama lebih

---

<sup>10</sup>Ahmad Ali MD, "Aktualisasi Nilai-Nilai Aswaja NU Dalam Mencegah Radikalisme Agama," *Al-Dzikra* 5, no. 9 (2011).

<sup>11</sup>Berdasarkan pengamatan penulis selama menjadi santri dan pengurus di Pon-Pes Al-Luqmaniyyah, Yogyakarta.

dari 18 tahun. Karakter dan letaknya yang cukup strategis inilah yang menjadikan daya tarik tersendiri bagi para pendatang yang tidak hanya ingin menimba ilmu di dunia pendidikan umum, namun juga ingin memperdalam ilmu-ilmu agama Islam.

Pesantren yang mulai dibangun pada tahun 1998 M atas prakarsa Bapak H. Luqman Jamal Hasibuan, selesai pada tahun 1999 M, dan diresmikan pada tanggal 9 Februari 2000 M ini memiliki karakter yang mirip dengan sistem yang dipakai di API Tegalrejo, Magelang. Sebagai salah satu contoh, Pon-Pes Al-Luqmaniyyah sangat menganjurkan para santrinya untuk *mujahadah* dan *riyadloh* (tirakat) sebagai sarana untuk mempersiapkan diri menerima ilmu yang bermanfaat.

Selain itu, pesantren yang kini telah di asuh oleh Kyai Na'imul Wa'in, yang sebelumnya diasuh kurang lebih 11 tahun oleh sang kakak, KH. Najib Salimi, memiliki visi *Tampil Unggul dan Berkualitas dalam Ilmu Agama dan Amal Shaleh bagi Peradaban* dan misi; (1) mengkaji dan mengembangkan ilmu agama yang berbasis pada kitab-kitab **mu'tabaroh** (2) melaksanakan kegiatan sosial secara aktif baik internal maupun eksternal pesantren (3) meningkatkan peran yang terjadi di masyarakat sekitar (4) peka dalam berinteraksi dengan masyarakat dalam konteks sosial gotong-royong (5) mengembangkan kreatifitas dan produktifitas pesantren. Tentu visi dan misi ini ikut menjadi bagian bahan dasar untuk menanamkan nilai-nilai Islam *rahmatan li al-'alamin*, terlebih dengan dibentuknya sistem kepengurusan yang terdiri dari Dewan Pendidikan (DP), Lamasta (Badan Usaha Pon-Pes Al-Luqmaniyyah), Lembaga Pengabdian Masyarakat (LPM)) dan departemen kepengurusan tingkat asrama, diantaranya ; Departemen Takmir, Departemen Linmas, Departemen K3P, dan Pengurus Kamar, yang mana kesemuanya dilantik dan di **bai'at** supaya mampu menjalankan kepengurusan dengan amanah dan semangat, demi tercipta dan berjalannya kegiatan kependidikan di Pon-Pes Al-Luqmaniyyah.

## Materi Pendidikan

Materi-materi yang diajarkan di API Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah, pada dasarnya tidak begitu berbeda dengan pesantren-pesantren lain, terlebih pesantren salaf/ salafiyyah yang menggunakan kitab kuning karangan ulama-ulama salaf berupa kitab-kita fiqih, akidah/ tauhid, akhlak, nahwu, sharaf, ulumAl-quran, ulumal-hadits, ushul fiqih, Tafsir, Hadist, dan kitab-kitab lain yang kesemuanya dibagi dalam tujuh tingkatan mulai dari kelas **I'dady**, kelas *Jurumiyyah*, kelas **'Imrithy**, kelas *Alfiyyah* I, kelas *Alfiyyah* II, kelas *Takhtim Bukhori*, dan kelas **Takhtim Ihya'**. Materi-

materi yang diajarkan tentu telah mengalami penyesuaian sesuai dengan bobot dan tingkatan masing-masing kelas.

Selain dari materi dan bahan ajar yang telah ditentukan dalam bentuk kurikulum pendidikan, para ustadz dan santri diberikan kebebasan untuk mengkolaborasikan materi dan kitab yang digunakan. Hal ini dilakukan agar santri mampu memahami perbedaan pandangan dan pendapat yang diajukan oleh ulama lain. Kebebasan penggunaan kitab-kitab lain sebagai bahan diskusi tanpa suatu batasan, melainkann sudah dikaji dan ditelaah lebih dahulu oleh Ustadz agar santri tidak terjadi *over* dan kesalahan dalam memahami materi. Namun demikian, hal ini hanya diperuntukkan bagi kelas tertentu, yakni kelas **'Imrithy** ke atas (kelas *Alfiyyah* I, kelas *Alfiyyah* II), bukan lain karena kelas di bawahnya (kelas **I'dady** dan kelas *Jurumiyyah*) masih dalam tahap pendalaman ateri-materi dasar dan perbedaan padangan dan pendapat hanya akan dijelaskan oleh Ustadz bila diperlukan.

### **Model Pembelajaran**

Tidak jauh berbeda dengan pondok pesantren lainnya, dalam penyampaian materi pendidikannya pondok ini menggunakan metode ceramah oleh Kyai/ Ustadz (metode Bandongan) dan menekankan pada hafalan kepada santri-santrinya terhadap materi yang dipelajarinya. Namun demikian, bukan berarti metode yang digunakan tanda adanya inovasi. Metode lain yang digunakan di API Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah adalah metode tanya jawab, metode tugas (individu atau kelompok) dan *problem solving*, serta metode diskusi dengan presentator santri sendiri secara bergiliran.

Secara aplikatif, metode diskusi sangat membantu santri untuk memahami materi, terlebih ketika didalamnya seluruh santri dituntut untuk memberikan argumentasi dalam menyelesaikan masalah-masalah tertentu saat mempelajari seluruh materi pendidikan (fiqih, akidah/ tauhid, nahwu, sharaf, ulumAl-quran, ulumal-hadits, ushul fiqih, Tafsir). Sekilas, metode ini sangat memberatkan bahkan sangat membebankan. Namun, tidak pada kenyataannya, melihat bahwa santri-santri yang menimba ilmu di API Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah didominasi oleh para mahasiswa dari berbagai perguruan tinggi di Yogyakarta yang sangat haus akan ilmu dan selalu berupaya mempelajari, mendalami, dan menerima, serta mengkolaborasikan perbedaan pendapat dengan mengambil jalan tengah sesuai dengan batasan-batasan yang telah ditentukan.

### Kegiatan-kegiatan lain

Selain kegiatan-kegiatan di atas, Pon-Pes Al-Luqmaniyah memiliki kegiatan lain yang dilaksanakan secara mingguan, bulanan, dan tahunan, tentu atas dasar visi-misi di atas sebagai semangat *ukhuwah*-nya. Pon-Pes Al-Luqmaniyah juga memiliki kegiatan Ekstra yang dilakukan setiap minggu untuk mendukung pengembangan internal santri, kegiatan lain seperti **ro'an** (bersih-bersih pondok dan lingkungan masyarakat sekitar) dan pengajian malam selasa rutin dilakukan. Sedangkan, kegiatan bulanan terdiri dari **pengajian malam selasa Pon dan malam jum'at legi dengan menghadirkan** tema-tema kajian kontekstual, baik fiqih, akidah, sosial-kemasyarakatan, dan tema-tema lainnya menyangkut isu-isu terkini agar santri memiliki rasa kepekaan atas permasalahan-permasalahan yang muncul di masyarakat sekitar. Selain dilaksanakan setiap bulan, kajian seperti ini juga sering dilakukan saat event-event tertentu, seperti pengajian dalam rangka Maulid Nabi, pengajian khotmil kutub, sarasehan, dan kajian-kajian lainnya.

Sebagai bentuk pengabdian kepada masyarakat, melalui lembaga pengabdian dan pemberdayaan masyarakat (LP2M), Pon-Pes Al-Luqmaniyah juga memiliki kegiatan yang rutin dilaksanakan setiap tahun, yakni kegiatan Safari Ramadhan (dilaksanakan selama bulan suci Ramadhan) dan TPA Binaan (dilaksanakan satu tahun selama santri di kelas Takhtim Bukhori). Tentu, kegiatan-kegiatan seperti ini sangat mendukung bagi terciptanya karakter dan pribadi santri yang mampu mendakwahkan ajaran dan nilai-nilai Islam yang moderat dan toleran, serta mengerti dan mampu mengatasi peroblematika-sosial yang ada di masyarakat.

### Kehidupan Asrama

Lokasi pesantren yang berada di tengah kota Yogyakarta cukup memberikan pengaruh internal lingkungan asrama, yang mana para santri terdiri dari berbagai macam latar belakang daerah dan sosial. Tentu, keadaan ini cukup memberikan pengaruh signifikan bagi santri untuk mampu menjalin hubungan baik antar sesama ditengah perbedaan-perbedaan yang ada, terlebih bila melihat komposisi anggota kamar yang diacak sedemikian rupa. Didukung dengan dibentuknya struktur pengurus tingkat kamar dan asrama agar sistemkepengurusan berjalan dengan baik, terlebih bila ada rapat dan kordinasi saat membahas persoalan tertentu, seluruh santri diharap mampu berkontribusi dan memberikan masukan serta saran. Di sinilah titik penting jalannya demokrasi dalam kehidupan bermasyarakat di lingkungan asrama Pon-Pes Al-Luqmaniyah.

## **Manusia, Kemanusiaan, dan Moderasi Kehidupan Beragama di Indonesia dalam Pandangan Santri API Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah**

Berbicara tentang pandangan santri tentang manusia, kemanusiaan, dan konsep moderasi kehidupan beragama tentu tidak terlepas dari beragamnya pandangan santri tentang konsep universalisme nilai-nilai dalam Islam. Hal ini dapat dimengerti bila melihat latar belakang kehidupan sosial-budaya, tingkat pendidikan, dan tingkat pemahaman santri terhadap ajaran-ajaran Islam tidak hanya pada batas-batas normatif-teoretis, namun juga menjangkau aspek-aspek aplikatif, yakni sejauh mana ilmu-ilmu yang telah didapatkan dapat diaplikasikan dalam kehidupan nyata. Selain itu, karena penelitian ini menggunakan konsep teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* sebagai pendekatannya, maka peneliti akan menentukan narasumber wawancara secara terpilih, yakni santri-santri kelas *Alfiyyah I*, *Alfiyyah II*, *Takhtim Bukhori*, dan ***Takhtim Ihya'***, atas dasar bahwa mereka sudah pernah memperelajari ilmu Akidah/ Tauhid sampai tingkat akhir, yakni kitab *Umm al-Barahin* dan mampu menilai sejauh mana pemahaman teologis yang telah mereka pelajari mempengaruhi perilaku sehari-hari, terlebih ketika menghadapi problematika sosial-masyarakat yang mereka jumpai. Dalam tubuh NU sendiri, sikap mementingkan nilai-nilai kemanusiaan inilah yang menjadi karakter dasar dan basis sikap keagamaan para aktivis dan anggota NU yang secara umum menampakkan perilaku inklusif.<sup>12</sup>

Pemahaman yang mendalam terhadap akidah Islam yang termuat dalam sendi-sendi Tauhid merupakan doktrin dasar yang paling fundamental. Namun demikian, ia bukan hanya sekedar pengakuan atau persaksian bahwa tiada *ilah* selain Allah SWT., Jika pemahaman akidah ini kita tarik ke ranah sosial yang mewujudkan dalam konteks *hablun min al-nas* maka Tauhid merupakan pengakuan akan pluralitas yang telah menjadi *sunnatullah*-Nya. Oleh karena, upaya untuk menjaga nilai persatuan dalam keberagaman adalah hal yang mutlak dan harus dilakukan secara bersama-sama. Seperti yang telah diungkapkan salah satu **santri PPLQ di kelas Ihya' Bukhori, Badrun Munajat**:

Kalimat Tauhid memiliki makna menunggalkan dan mengesakan Allah SWT. Artinya, kita tidak hanya menunggalkan dan mengesakan Tuhan dengan segala sifat-sifatnya yang Agung, yang dengannya kita harus melakukan apa yang sudah diperintahkan oleh-Nya sebagai bentuk pengakuan kita atas ke-Esa-an-Nya, salah satunya menjaga nilai persatuan (Hasil wawancara dengan Badrun Munajat, 20 Agustus 2018).

---

<sup>12</sup>Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004).

Secara aplikatif, nilai persatuan yang berasaskan pada sendi-sendi Tauhid menjelaskan bahwa adanya penekanan pemahaman bahwa dalam perbedaan yang Allah SWT. ciptakan (pada manusia) pada dasarnya ditujukan untuk menciptakan satu kesatuan di mana manusia akan dapat saling memenuhi kebutuhan dan tujuan hidup bersama. Allah SWT. berfirman dalam surat al-Hujurat ayat 13, tentang kenyataan bahwa Allah SWT. telah menciptakan manusia dari seorang laki-laki dan perempuan, menjadikan berbangsa dan bersuku-suku agar saling mengenal. Dari sinilah spirit multikulturalisme muncul yang mengidamkan seluruh manusia dari berbagai kebudayaan dapat hidup secara berdampingan. Lebih jauh, Allah SWT. juga berfirman dalam surat yang sama:

**Artikel:** “orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu, damaikanlah (perbaikilah hubungan) antar kedua saudaramu itu, dan **takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat.**”(al-Hujurat:13)

Tentu, hal yang diinginkan dari persaudaraan adalah terbangunnya kesadaran akan pentingnya persatuan dalam keberagaman (multikultur) sehingga antar umat dapat saling membantu dan memberikan *maslahat* antar sesama, bukan malah saling mengkafirkan seperti yang terjadi pada masa kini, di mana sebagian umat muslim sering bersitegang dan menyesatkan antar sesama, sehingga menampilkan Islam yang menyeramkan. Seperti disampaikan oleh Ubaidillah Romdloni:

Ketika kita tidak melaksanakan prinsip kesatuan-kemanusiaan secara utuh, tentu akan berakibat pada perpecahan, yang pada akhirnya akan membuahkan kekacauan, baik tingkat sosial, ekonomi, politik, dan budaya, tidak memikirkan kemaslahatan yang menjadi tujuan pokok kehidupan bersama (Hasil wawancara dengan Ubaidillah Romdloni, 19 Agustus 2018).

Prinsip kesatuan di atas melahirkan satu prinsip lain yang menjadi suatu perspektif ajaran Islam tentang sikap dan hubungan terhadap orang lain, yakni toleransi. Prinsip ini terkait erat dengan doktrin Islam tentang hubungan antara sesama umat manusia dan hubungan Islam dengan agama-agama lain. Perspektif ini pada dasarnya bukan hanya berangkat dari aspek kemanusiaan belaka, lebih dari itu ia berpijak pada aspek teologis yang ada pada ajaran/ akidah Islam. Lebih lanjut, Islam mengajarkan lemah-lembut dalam menjalankan ajarannya dan senantiasa menjaga kebebasan orang lain untuk menjalankan ibadah masing-masing sesuai dengan kepercayaan dan keyakinannya, serta tidak ada paksaan dalam beragama (*laa*



*Ikraha fi al-din/ QS. Al-Baqarah: 256*). Sebagaimana dituturkan oleh UlulLizamunNingam:

Sejatinya Islam berasal dari kata salama yang berarti perdamaian, yang secara tidak langsung berarti bahwa Islam berarti agama perdamaian. Dengan demikian, tidak mungkin agama memberi petunjuk untuk menyakiti, menghina, bahkan bersikap intoleran tanpa ada alasan yang masuk akal, sekalipun pada dasarnya tidak ada alasan apapun untuk bersikap intoleran, lebih-lebih atas dasar agama (Hasil wawancara dengan Ulul Lizamun Ningam, 19 Agustus 2018).

Selain prinsip ketuhanan, keadilan, kesetaraan, kasih sayang, dan cinta, sikap toleransi merupakan bagian dari prinsip yang dimiliki setiap agama. Dari sinilah kita bisa mengetahui bahwa toleransi merupakan rasa hormat, penerimaan, dan apresiasi tidak hanya terhadap keragaman budaya dan latar belakang sosial, namun juga keyakinan. Tentu, toleransi menjadikan satu jembatan lahirnya harmoni dalam perbedaan yang membuat perdamaian menjadi sangat mungkin untuk membangun bersama-sama *baladun thayyibun wa rabbun ghafurun*. Dengan demikian, segala macam bentuk perbedaan sosial-budaya yang ada di Indoensia merupakan fakta sejarah yang telah disepakati dan harus dilanjutkan secara terus-menerus oleh generasi berikutnya. Namun, nilai-nilai ini tidaklah tumbuh dengan sendirinya, melainkan harus ditanamkan sejak dini, seperti yang ungkapkan Direktur TPA Pon-Pes Al-Luqmaniyyah, Ahmad Zamroni:

Untuk melanjutkan generasi yang memahami sikap kesatuan, toleransi haruslah dipupuk sejak dini, terlebih dengan melibatkan orang tua, dengan menge-depankan ilai-nilai kesatuan, perdamaian, yang berakibat kesejukan bagi diri dan orang lain (Hasil wawancara dengan Ahmad Zamroni, 21 Agustus 2018).

Dengan demikian, toleransi hanya akan menjadi suatu prinsip jika tidak dapat diaktualisasikan. Di sinilah titik penting ide kesetaraan antar sesama manusia, agar toleransi dapat berkembang dengan baik. Namun, kesetaraan yang bagaimana? Jika kita mengetik kata **“kesetaraan” di kolom pencarian Google, maka yang akan paling banyak muncul adalah “kesetaraan gender”**. Oleh karenanya, penulis ingin menegaskan bahwa konsep kesetaraan yang dibangun lahir dari fakta sosial-**kebudayaan, bukan dari fakta ‘biologis’, yang** nilai-nilainya diambil dari prinsip-prinsip Tauhid/ akidah Islam. Tentu, yang dimaksud dengan fakta sosial-kebudayan di sini adalah adanya perbedaan-perbedaan di masyarakat merupakan suatu hal yang mutlak dan harus diterima. Di sinilah titik penting korelasinya dengan prinsip kesatuan-



kemanusiaan, yang mana prinsip kesetaraan tidak bisa dilepaskan bahkan dihilangkan demi terciptanya manusia yang satu.

Islam secara tegas telah memberikan kebebasan bagi siapapun untuk menjalankan keyakinan yang dianutnya, bahkan keyakinan yang berbeda sekalipun dengan konsekuensi bahwa kebebasan berkeyakinan harus dipertanggungjawabkan. Firman Allah SWT: *“Allah lebih tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia lebih tahu siapa yang mendapat petunjuk.”* (QS. An-Nahl: 125)

Dalam kaitannya dengan hidup bermasyarakat, keadilan merupakan tujuan utama yang dicapai berdasarkan prinsip-prinsip moderasi dan jalan tengah. Seperti disampaikan oleh Fathurrahman Taufiq:

Tujuan dari prinsip-prinsip moderasi adalah memberdayakan penduduk hingga dapat mengangkat kebaikan-kebaikan tertinggi yang diperlukan untuk merealisasikan keadilan. Keadilan itu bersifat praktis, artinya dapat terukur untuk menilai capaian-capaian duniawi, seperti bersikap adil saat menentukan takziran yang diberikan kepada santri ketika melanggar aturan pesantren, itupun harus mempertimbangkan alasan-alasannya tidak dapat mengikuti kegiatan (Hasil wawancara dengan Fathurrahman Taufiq, 22 Agustus 2018).

Prinsip moderasi inilah yang pada akhirnya menciptakan sikap yang tidak berat sebelah, selalu bersikap seimbang antara mengutamakan kepentingan pribadi dan kepentingan umum. Sikap ini dapat dimengerti, bila melihat kehidupan santri di dunia pesantren yang dianjurkan (secara bergilir) untuk berkontribusi terhadap kegiatan warga, rapat bulanan, yasinan, gotong royong, bersih-bersih desa, ikut membantu menjaga keamanan wilayah sekitar pesantren, ronda malam yang dengan sering meleiknya santri di malam hari membuat semakin kecilnya peluang pencuri untuk melakukan tindak kejahatan. Dengan bersikap adil terhadap diri sendiri dan orang lain, dengan mengarus-utamakan prinsip moderat, pada dasarnya seorang santri telah mewujudkan prinsip-prinsip kemanusiaan yang berasaskan Tauhid/ akidah Islam.

Sikap lain yang merupakan aktualisasi nilai-nilai kemanusiaan berasaskan ajaran Tauhid/ akidah Islam adalah demokrasi. Berbicara tentang demokrasi pada dasarnya berbicara tentang kebebasan, seperti kebebasan berpendapat dan menyampaikan argumen, kebebasan berekspresi, kebebasan untuk menentukan pilihan, dan lain sebagainya. Dalam kehidupan pesantren, sikap demokrasi bukanlah suatu hal yang asing dan dapat ditemukan dalam kehidupan sehari-hari; pemilihan lurah, ketua kamar, ketua hafiah. Dalam lingkup yang lebih kecil, prinsip ini bisa ditemukan di dalam kelas, terlebih

saat berlangsungnya diskusi mata pelajaran, baik akidah/ Tauhid, fiqih, nahwu/saraf, dan lainnya.

Prinsip-prinsip di atas merupakan pandangan santri Pon-Pes Al-Luqmaniyyah secara umum tentang manusia dan kemanusiaan yang teraktualisasikan dalam kehidupannya sehari-hari. Bila dipahami lebih jauh, pada dasarnya prinsip dan sikap yang dimiliki santri sebagaimana dijelaskan di atas merupakan modal awal bagaimana pandangan santri tentang etos dan semangat menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Tentu, sikap-sikap yang berlawanan dengannya sangat tidak kompatibel dan berkesesuaian dengan prinsip dan ajaran akidah Islam, seperti perilaku ekstrimis-radikalis, bahkan yang berujung terorisme.

## **Penutup**

Pesantren sebagai lembaga pendidikan memiliki peran penting dan bertanggung jawab menciptakan generasi-generasi yang mampu memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran Islam yang *rahmatan li al-'alamin*. Tentu, yang diharapkan adalah generasi yang tidak hanya mengerti dan menamalkan ilmu-ilmu agama bagi diri sendiri, namun juga harus memiliki dampak positif dan bermanfaat bagi lingkungan sosial. Setelah dilakukan pembahasan dan pengkajian secara sistematis, penulis menemukan beberapa *point of view* sebagai hasil dan kesimpulan penelitian, diantaranya:

*Pertama*, melalui bidang pendidikan, Asrama Perguruan Islam (API) Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah selalu menekankan kepada santri-santrinya untuk selalu berperan dalam upaya mencegah berkembang dan meluasnya paham dan ideologi ekstrim-radikal di Indonesia. Hal ini dapat dilihat dari beberapa hal, diantaranya (1) menghadirkan pemahaman kontekstualisasi Islam, yakni memahami ajaran Islam dalam kerangka kontekstual, relevan, dan dapat diterapkan dalam konteks kehidupan majemuk dan modern (2) Mengedepankan nilai-nilai Islam (Islam substantif) atau *maqashid al-syari'ah* (tujuan-tujuan hukum Islam/ajaran Islam), seperti keadilan, kemoderatan, dan toleransi (3) Mengedepankan penyelesaian masalah secara demokratis, musyawarah dan melalui jalur hukum dan tidak menggunakan jalur kekerasan (4) menekankan dakwah yang kontekstual, moderat, inklusif, memberdayakan umat.

*Kedua*, bagi para santri Asrama Perguruan Islam (API) Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah, pendidikan teologi aswaja sangat berperan penting dalam meningkatkan kesadaran humanisme mereka. Hal ini dapat dilihat dari munculnya pandangan-pandangan santri Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah yang berorientasi kepada paham bahwa agama Islam menuntut para pemeluknya untuk selalu memperjuangkan perdamaian tidak hanya di

tingkat regional, namun juga di tingkat global. Selain itu, pandangan santri Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah juga berorientasi pada visi kesetaraan manusia, yakni dengan tidak menafikan adanya perbedaan antara ras, warna, umat, lidah, bahasa, suku, etnis, agama, dan perbedaan-perbedaan lainnya yang terdapat di Indonesia sebagai fakta pluralisme, yang harus terus diperjuangkan keutuhannya dalam rangka mewujudkan kemanusiaan yang satu, yang seluruhnya akan kembali dan menisbatkan diri keadaan-Nya.

### **Daftar Pustaka**

- Al-Sanusi, Muhammad bin Yusuf. *Syarhal-Muqaddimat*. Mesir: Maktabahal-Ma'arif, 2009.
- Anwar, Adnan Nuril. "Konsep Ketuhanan Imam Sanusi dalam Kitab Ummal-Barahin, Perspektif Hermeneutika Farid Esack." UIN Sunan Kalijaga, 2018.
- Asnawi, Habib Sulthon. "Hak Asasi Manusia Islam dan Barat (Studi Kritik Hukum Pidana Islam dan Hukuman Mati)." *Jurnal Supremasi Hukum* 1, no. 1 (2012).
- Burhanudin, Jajat, dan Kees Van Dijk. *Islam In Indonesia Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.
- Ida, Laode. *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*. Jakarta: Erlangga, 2004.
- Jamhari, dan Jajang Jahroni. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Lim, Merlyna. "Radikal Islamism In Indonesia and Its Middle Eastern Connections." *Journal of Middle East Review of International Affairs* 15, no. 2 (2011): 30–35.
- MD, Ahmad Ali. "Aktualisasi Nilai-Nilai Aswaja NU Dalam Mencegah Radikalisme Agama." *Al-Dzikra* 5, no. 9 (2011).
- Sila, Muhamad Adlin. *Profil Keagamaan Terpidana Terorisme di Indonesia*. Jakarta: Kemenag RI, 2015.
- Sunyoto, Agus. *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah Yang Disingkirkan*. Jakarta: Transpustaka, 2011.

## MEMBANGUN MODERASI BERAGAMA MELALUI NALAR FIKIH MODERAT (Studi Pemikiran Santri Ma'had Aly Situbondo)

**Ahmad Muzakki**

Alumni Ma'had Aly PP. Salafiyah Syafi'iyah Situbondo  
muzakkipasca@gmail.com

### **Abstrak**

Dalam konteks kehidupan beragama kadang muncul sebagian pemikiran radikal yang menciptakan *image* Islam menjadi kasar dan intoleran. Disisi lain, ada juga pemikiran liberal yang kadang keluar dari metodologi *istinbath* sebagaimana telah diatur dalam ushul fikih. Dua model pemikiran ini tidak bisa menjadi solusi terhadap masalah-masalah keagamaan yang terjadi di Indonesia bahkan di dunia. Moderasi dalam persoalan syariat (fikih) menjadi salah satu hal yang harus dikembangkan karena memiliki watak yang komprehensif. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui nalar fikih moderat santri Mahad Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo dalam membangun moderasi beragama. Berdasarkan pembahasan dan analisis yang telah dilakukan dapat disimpulkan bahwa Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo merupakan salah satu lembaga pendidikan yang memiliki konsentrasi kajian fikih dan ushul fikih. Melalui nalar fikih moderat yang dikembangkan, lahirilah beberapa karya pemikiran dalam bentuk buku yaitu Fikih Realitas, Fikih Rakyat, Membangun Islam Tengah, dan Fikih Progresif. Dalam karya-karya tersebut tampak upaya membangun moderasi beragama melalui perluasan cakrawala pemikiran fikih dengan kajian fikih empat mazhab yang dipadukan dengan ushul fikih dan kaidah fikih, memadukan antara teks dan realitas, serta menghindari fanatisme dalam bermazhab sehingga melahirkan pemikiran solutif, toleransi, persatuan, kerukunan, dan kesadaran dalam kehidupan bernegara dan beragama.

**Kata Kunci:** Mahad Aly Situbondo, Moderasi, Fikih

## Pendahuluan

Salah satu lembaga pendidikan pesantren yang fokus dan intens di dalam pendidikan, kajian keislaman dan pembentukan karakter keulamaan adalah Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo. Lembaga ini merupakan institusi *tafaqquh fi al-din* dengan cita-cita mencetak kader ulama ahli fikih kontemporer yang mempunyai pemahaman utuh terhadap khazanah klasik, mampu mengaktualisasikan fikih dalam konteks kehidupan riil sekarang, serta mempunyai kesalehan secara ritual dan sosial.<sup>1</sup>

Pendirian Ma'had Aly Situbondo ini dilatarbelakangi oleh keresauan di kalangan ulama akan punahnya khazanah ilmu-ilmu keislaman. Hal tersebut diduga kuat disebabkan oleh desakan gelombang modernisasi, globalisasi dan informasi yang berimplikasi kuat pada pergeseran orientasi hidup masyarakat. Minat masyarakat untuk mempelajari ilmu-ilmu agama semakin mengendor. Kondisi bertambah krusial dengan banyaknya ulama yang mesti menghadap Allah sebelum sempat mentransfer keilmuan dan kesalehannya secara utuh kepada generasi penggantinya.

Ma'had Aly Situbondo merupakan lembaga yang secara khusus intens mempersiapkan kader-kader ulama yang memiliki integritas ilmiah, amaliah dan khuluqiyah yang mumpuni. Konsentrasi kajiannya adalah fikih dan ushul fikih. Selain itu, ada beberapa materi dasar yang harus dikuasai oleh para santri yang belajar di Ma'had Aly yaitu **Qawa'id al-Fikih**, *Ayat Ahkam*, *Hadits Ahkam*, Aqidah dan Tasawuf. Melalui fikih dan ushul fikihnya, hasil kajian pemikiran santri Ma'had Aly Situbondo memiliki ciri khas moderat, progresif, humanis dan kontekstual.

Dalam penelitian yang ditulis Ahmad Arifi disebutkan bahwa corak pemikiran komunitas santri Ma'had Aly Situbondo berparadigma fikih sosial-kontekstual.<sup>2</sup> Proses penalaran dari model paradigma ini menggunakan pendekatan sosio-historis. Kesimpulan tersebut diperoleh melalui kajian terhadap karya pemikiran santri Ma'had Aly Situbondo dalam bentuk buku yang berjudul *Fikih Rakyat dan Fikih Realitas*. Selain *Fikih Rakyat dan Fikih Realitas*, sebenarnya santri Ma'had Aly Situbondo juga menghasilkan karya pemikiran dengan judul *Fikih Today dan Fikih Progresif*. Dari semua karya yang dihasilkan banyak terdapat kesimpulan yang berbeda dengan kajian-kajian fikih ditempat lain. Hal ini disebabkan perbedaan metodologi dan kontekstualisasi teks.

---

<sup>1</sup> Civitas Akademik Ma'had Aly Situbondo, *Profil Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah PP. Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo* (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2016).

<sup>2</sup> Ahmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fikih Tradisi Pola Bermazhab* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010).

Santri Ma'had Aly Situbondo menggunakan pola bermazhab yang dipahami secara dinamis. Kitab-kitab fikih mazhab tetap dijadikan referensi primer, namun dikontektualisasikan sesuai kebutuhan zaman. Pola bermazhab *manhaji* lebih diutamakan dari bermazhab secara *qouli*. Kitab-kitab non Mazhab dan karya ulama modern juga digunakan selama memiliki dasar dan argumen yang kuat dan jelas.

Dari beberapa hasil kajian fikih santri Ma'had Aly Situbondo baik dalam bentuk buletin Tanwirul Afkar, buku dan jurnal<sup>3</sup> terlihat keseimbangan dan moderasi dalam menjawab persoalan-persoalan keagamaan dan sosial kemasyarakatan. Adakalanya berkaitan dengan persoalan hubungan antar umat beragama, model bermazhab, sosial ekonomi, tradisi keagamaan nusantara, maupun berkaitan dengan persoalan hubungan antara agama dan negara. Melalui kajian fikih moderatnya, santri Ma'had Aly Situbondo tidak menjadikan fikih sekedar menghukumi dan menghakimi masyarakat, melainkan menjadikannya sebagai solusi yang bisa memberikan jalan keluar permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat.

Memang seharusnya umat Islam harus berani menampakkan wajah hukum Islam (fikih) yang moderat terhadap semua persoalan dan menerima terhadap realitas perbedaan yang terjadi di muka bumi ini. Oleh karena itulah penelitian ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan besar, yaitu bagaimana karakteristik fikih moderat Ma'had Aly Situbondo dan relevansinya terhadap moderasi beragama. Secara elaboratif masalah penelitian dirumuskan dalam beberapa pertanyaan berikut. Pertama, bagaimakah karakteristik fikih moderat yang dikembangkan oleh santri Ma'had Aly Situbondo? Kedua, sejauh mana relevansi fikih moderat santri Ma'had Aly Situbondo terhadap moderasi beragama?

Guna memperoleh data yang sesuai dengan permasalahan penelitian, maka dilakukan kajian dokumen tertulis yang dihasilkan oleh santri Ma'had Aly seperti Fikih Rakyat, Fikih Realitas, Fikih Today, dan Fikih Progresif.

---

<sup>3</sup> Setiap hari jum'at, Tim Redaksi Buletin Tanwirul Afkar yang terdiri dari para Santri Ma'had Aly Situbondo menerbitkan lembaran hasil kajian Fikih menyangkut persoalan-persoalan hukum Islam kontemporer. Karena kualitasnya cukup bagus, sebagian tulisan dalam buletin itu diterbitkan dalam bentuk buku. Pada tahun 2000 diterbitkan oleh LKIS dengan judul Fikih Rakyat; *Pertautan Fikih dan Kekuasaan*, kemudian tahun 2005 diterbitkan oleh Pustaka Pelajar dengan judul Fikih Realitas; *Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Kontemporer*. Kemudian tahun 2007 diterbitkan oleh Erlangga dengan judul Fikih Today; *Respon Fikih Tradisional Terhadap Persoalan Modern* dan Terakhir kumpulan Buletin Tanwirul Afkar dari edisi 1-500 diterbitkan oleh Ibrahimy Press dengan judul Fikih Progresif; *Bunga Rampai Pemikiran Santri Ma'had Aly Situbondo Situbondo dalam Buletin Tanwirul Afkar*". (Lihat: Fikih Progresif, Ibrahimy Press, hal. IV).

Penelitian ini menggunakan kajian pustaka. Jenis data yang digunakan adalah data sekunder yaitu data yang diperoleh dari bahan pustaka. Teknik pengumpulan datanya adalah dengan membaca dan mengkaji karya pemikiran santri Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo. Adapun Teknik analisis datanya menggunakan deduksi dan interpretasi data. Analisis ini menitikberatkan pada pemahaman dan pemaknaan atas data-data dengan cara klasifikasi, kategorisasi dan identifikasi.

### **Karakteristik Fikih Moderat Santri Mahad Aly Situbondo**

Banyak hal yang harus dilakukan oleh seseorang untuk dapat memahami Alquran maupun Sunnah dengan pemahaman yang benar dan moderat. Ada beberapa hal yang harus dilakukan dan dikuasai yaitu :

- a. Menguasai ushul fikih secara komprehensif
- b. *Qawa'id lughawiyah* ( kaidah kebahasaan).
- c. *Asbab an-nuzul* dan *asbab al-wurud* (sebab diturunkannya ayat Alquran dan sebab datangnya sebuah hadist)
- d. *Rabtun-nushus ba'dhiha bi-ba'dhin* (menghubungkan satu nash dengan nash yang lain)
- e. *Rabtul-ahkam ba'dhiha bi-ba'din* (menghubungkan satu hukum dengan hukum yang lain)
- f. *Rabtul ahkam bi-maqashid as-syariah* (menghubungkan hukum-hukum dengan tujuan disyariatkannya hukum).<sup>4</sup>

Jika hal-hal di atas tidak dilakukan dan tidak dipahami, maka akan menyebabkan pemahaman yang salah dan fatal. Sebagian aturan-aturan hukum harus melalui proses ijtihad dikarenakan nash yang menjadi acuannya berkategori *zhanni* dari segi *wurud* dan atau *dalalah*-nya atau karena tidak adanya *nash* khusus tentang aturan hukum tersebut. Disinilah peran mujtahid sangat diperlukan demi menggali hukum-hukum yang tersembunyi dibalik nash-nash Alquran maupun Hadits.

Orang yang akan melakukan ijtihad terhadap nash perlu menguasai ilmu ushul fikih. Ushul fikih adalah serangkaian kaidah-kaidah yang dapat digunakan sebagai sarana untuk menggali hukum-hukum operasional (*istinbath al-ahkam al-'amaliyyah*). Dengan demikian, ushul fikih merupakan kaidah-kaidah *aqliyyah* sekaligus *syar'iyyah* standar yang dapat membantu para mujtahid dalam melakukan aktivitas penggalian hukum-hukum operasional dari sumber-sumber aslinya.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Afifuddin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat: Kajian Metodologis* (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018).

<sup>5</sup> Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks: Memahami Ilmu Ushul Fikih Sebagai Epistemologi Hukum* (Jakarta: Erlangga, 2012).



Pemahaman yang mendalam terhadap ushul fikih dapat membuat seseorang menjadi moderat, toleran, mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer, mempunyai pemahaman utuh terhadap khazanah klasik, dan mampu mengaktualisasikan fikih dalam konteks kehidupan riil sekarang. ushul fikih merupakan ilmu yang memadukan antara nalar dan wahyu. Semua hukum islam telah tertera dalam Alquran maupun Hadist dan akal manusia berfungsi untuk menggali hukum-hukum yang ada di dalam dua sumber induk tersebut.

Ma'had Aly Situbondo sebagai salah satu lembaga pendidikan tinggi pesantren yang memiliki konsentrasi kajian fikih dan ushul fikih mencoba melakukan terobosan baru dengan menyeimbangkan kajian kedua ilmu tersebut. ushul fikih tidak hanya dijadikan sebagai teori, namun diterapkan dalam kajian-kajian fikihnya. Ushul fikih dijadikan sebagai perangkat analisis terhadap persoalan fikihyyah yang terjadi di masyarakat.

Dengan demikian, acuan yang digunakan Ma'had Aly bukan sekedar diktum-diktum fikih dan lembaran pendapat ulama yang termaktub dalam kitab kuning, melainkan juga kaidah-kaidah *istinbath* hukum sebagai metodologi dalam mengkreasi temuan-temuan pendapat para ulama fikih. Epistemologi ushul fikih cukup mewarnai dalam mekanisme pengambilan keputusan hukum Ma'had Aly.<sup>6</sup>

Selain teori-teori hukum dan kaidah-kaidah lafadz, segmen lain dalam ilmu ushul fikih yang diberikan kepada santri Ma'had Aly adalah *maqashid asy-syari'ah*. Segmen ini memiliki makna cukup signifikan dalam upaya memaknai setiap teks sesuai konteks kemaslahatan umat islam dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat sehari-hari. Harapan dari materi *maqashid asy-syari'ah* agar santri Ma'had Aly Situbondo tidak sekedar terpaku kepada teks dalam menyikapi masalah-masalah keagamaan di tengah-tengah masyarakat, melainkan juga menelusuri tujuan disyariatkannya hukum di muka bumi.<sup>7</sup>

Cerminan fikih moderat santri Ma'had Aly dapat dilihat dalam kurikulum dan metode pembelajaran yang diterapkan. Ma'had Aly Situbondo memadukan kurikulum pesantren dan perguruan tinggi. Dalam struktur kurikulum fikihnya misalnya terdapat kitab *Fathul Wahhab* dan *Bidayatul Mujtahid*, sedangkan dalam kitab ushul fikih terdapat *Jam'ul jawami'*. Adapun dalam bidang tasawwuf, *Ihya' Ulumiddin* menjadi salah satu kurikulum Ma'had Aly.

---

<sup>6</sup> Abu Yasid, *Membangun Islam Tengah: Refleksi Dua Dekade Mahad Aly Situbondo* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

<sup>7</sup> Yasid.



Adapun akomodasi Ma'had Aly Situbondo terhadap kurikulum perguruan tinggi dilakukan dengan cara menerapkan metode pembelajarannya dalam bentuk penjabaran tematik dan pendekatan secara akademik. Dalam kurikulum ini, materi fikih dan ushul fikih diklasifikasi menjadi satuan-satuan lebih kecil dan fokus pada pokok bahasan tertentu. Selain itu, Ma'had Aly mengapresiasi ushul fikih sejajar dengan fikih itu sendiri. Ushul fikih dijadikan sebagai sebuah epistemologi yang sangat strategis dalam mekanisme pengambilan keputusan hukum.

Sebagai bentuk perpaduan antara pendidikan akademik perguruan tinggi dan pendidikan pesantren, maka dalam aktivitas belajar mengajar juga mengacu pada dua pendekatan tersebut. Dengan mengacu pada pendidikan di **perguruan tinggi, maka di Ma'had Aly menggunakan sistem pembelajaran** yang berpusat pada mahasiswa (*student centered*), yakni suatu jenis pendidikan dimana mahasiswa diberi wewenang penuh untuk mencari, menemukan, dan mengembangkan informasi atau ilmu yang didapatkannya sementara dosen sebagai motivator, fasilitator, dan pengarah dalam aktivitas belajar mengajar. Dari sistem pembelajaran ini, maka kegiatan di kelas lebih mengarah pada diskusi antar sesama mahasiswa untuk merangkai sendiri bangunan ilmu pengetahuannya. Dalam hal ini, aktivitas belajar mengajar menggunakan tiga model pendekatan.<sup>8</sup>

- a. Teksual, yaitu memahami *nushush* secara *lughawiyah*, *harfiyah* dan *tarkibiyah*. Hal ini ditempuh dengan dua cara, yaitu *al-tadris* (bimbingan seorang dosen) dan musyawarah (diskusi).
- b. *Maqashidiyah*, yaitu memahami *nushush* secara cermat dan dititik beratkan pada *maqashid al-syar'iyah*-nya.
- c. Teksual-Kontekstual, yakni pembelajaran yang memadukan antara teks dengan konteks. Pembelajaran ini mengarahkan teks untuk dapat menjawab dan menyelesaikan persoalan-persoalan kontekstual.
- d. Komparatif, yaitu pembelajaran yang melibatkan berbagai referensi beragam karya para imam mujtahid dengan *muqabalat al-kutub al-qadimah wa al-mu'ashirah* (komparasi kitab-kitab klasik dan referensi kontemporer).
- e. *Naqdiyah* (kritis), yakni pembelajaran dengan membedah kitab berdasarkan pendekatan teori-teori ushul fikih yang kemudian berusaha mencari pendapat yang lebih baik.

Dengan pendekatan pendidikan pondok pesantren, model **pembelajaran di Ma'had Aly menggunakan sistem** *bandongan* dan *sorogan* untuk belajar bersama masyarakat yang sudah diakui kapasitas keilmuan dan

---

<sup>8</sup> Civitas Akademik Ma'had Aly Situbondo, *Profil Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah PP. Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo*.

integritasnya di tengah-tengah masyarakat. Pembelajaran dengan *sorogan* yang dilaksanakan oleh para masyayikh dilaksanakan di surau atau di kelas masing-masing dengan tetap membuka ruang diskusi dan tanya jawab bagi mahasantri. Dengan sistem *bandongan*, mahasantri tidak hanya mendapatkan tambahan pembendaharaan kosa kata dan keilmuan, tetapi juga dapat melihat dan mengamati secara langsung keseharian para masyayikh untuk kemudian mencontoh sikap dan aktivitasnya.

Dengan melalui proses-proses yang telah dikemukakan di atas, baik berhubungan dengan landasan pemikiran, metodologi pembelajaran fikih, maupun struktur kurikulum, maka santri Ma'had Aly Situbondo dapat melahirkan produk fikih yang berkarakteristik moderat. Selain itu, kajian fikih Ma'had Aly Situbondo dipadukan dengan *maqashid syariah*. Dalam setiap kajian, *illat* yang melandasi terbentuknya hukum ditampilkan untuk selanjutnya dianalisis dengan metode *qiyas*.

### **Potret Pemikiran Fikih Moderat Santri Ma'had Aly Situbondo dalam Buku Karya Pemikirannya**

Sebenarnya banyak sekali hasil pemikiran santri Ma'had Aly Situbondo yang tertuang dalam berbagai buku berkaitan dengan moderasi beragama. Namun karena keterbatasan ruang dan waktu, penulis hanya memaparkan beberapa topik penting terkait moderasi dalam hubungan antar umat beragama, moderasi dalam mazhab, tradisi dan budaya, serta moderasi hubungan antara fikih dan negara. Berikut ini penulis paparkan ulasan lengkap berkaitan dengan topik tersebut.

#### **a. Moderasi dalam Hubungan Antar Umat Beragama**

Salah satu judul tulisan santri Ma'had Aly Situbondo berkaitan dengan **moderasi dalam hubungan antar umat beragama adalah “Mendamaikan Yesus dan Muhammad”**. Tulisan ini membahas tentang masa depan hubungan antara Islam dan Kristen. Dalam perspektif santri Ma'had Aly ada tiga pemikiran teolog yang menyebabkan terjadinya pertikaian diantara umat beragama, yaitu agama lain dianggap sebagai musuh kebenaran, agama dapat diukur dengan teks atau pemikiran, dan agama terdiri dari ajaran baku yang tertutup.<sup>9</sup>

Santri Ma'had Aly Situbondo berpendapat bahwa apabila tiga pemikiran teolog tersebut dilestarikan, maka akan terjadi perpecahan dan tidak menerima realitas perbedaan. Setiap pemuka agama tidak akan merasa tenang apabila pemeluk agama lain tidak masuk dalam agamanya. Maka

---

<sup>9</sup> Tim Redaksi Tanwirul Afkar, *Fikih Rakyat: Pertautan Fikih dan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

segala cara akan dilakukan untuk melakukan usaha kristenisasi ataupun islamisasi misalnya.

Untuk menguatkan pandangannya, dalam tulisan tersebut dipaparkan dalil berkenaan dengan keharusan menerima realitas dan perbedaan yaitu,

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

**“Bagi tiap-tiap umat di antara kamu, Kami turunkan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kalian kembali, kemudian Dia memberitahumu tentang apa yang telah kamu perselisihkan ”.** (QS. Al-Maidah: 58)

Ayat ini menegaskan bahwa perbedaan agama merupakan kehendak Allah. Seandainya Allah berkehendak menjadikan umat manusia masuk Islam semua, maka niscaya bisa terjadi. Namun Allah hendak menguji umat manusia terhadap apa yang telah diberikanNya. Tugas manusia adalah berlomba-lomba dalam kebaikan tanpa memandang agamanya. Tidak ada halangan bagi umat Islam dan umat-umat agama lain untuk saling menghormati, saling tolong menolong, menjaga perdamaian, persatuan dan keutuhan dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.

#### **b. Moderasi dalam Bermazhab**

Dalam masalah bermazhab, komunitas santri Ma'had Aly Situbondo berpendapat bahwa umat Islam harus bermazhab, mengingat pada masa sekarang tidak lagi ada seseorang yang mampu menjadi mujtahid mutlaq. Namun, pendapat para imam mujtahid hanya mengikat kepada pencetus pendapat itu sendiri. Artinya, seorang mujtahid harus konsisten bertahan pada pendapatnya sendiri, tidak melompat pada pendapat mujtahid lain. Di luar itu, bagi umat Islam, tidak ada pendapat satu mujtahid pun yang mengikat baginya. Ia boleh memilih mengikuti pendapat mujtahid manapun yang dikehendaki. Maka, tidak ada kewajiban untuk terus bertahan terhadap satu mazhab tertentu.

Namun kebebasan bermazhab ini memiliki aturan yang harus diikuti, yaitu, *Pertama*, untuk konsumsi orang awam, kebolehan berpindah mazhab hanya seputar wilayah empat mazhab (**Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali**). karena, mazhab selain mazhab empat, tidak terkodifikasi secara sistematis. *Kedua*, ketika terjadi *intiqal* (pindah mazhab), seseorang harus faham betul apa saja yang diharuskan oleh mazhab yang sedang diikuti. Sehingga dalam

perpindahan itu, tidak muncul *talfiq*. *Ketiga, intiqal* yang dilakukan tidak didorong oleh hawa nafsu.<sup>10</sup>

Pemikiran semacam ini mungkin menurut sebagian kalangan adalah bertentangan dengan pendapat sebagian ulama. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa ada sebagian ulama yang membebaskan dalam persoalan bermazhab. Dalam persoalan sosial, agama, maupun kemasyarakatan kadang jawaban yang disiapkan oleh salah satu mazhab tidak memuaskan, sehingga memerlukan solusi dari mazhab lain. Dari pada melakukan rekayasa hukum, lebih baik mengikuti pendapat mazhab lain yang lebih solutif.

### c. Moderasi dalam Tradisi dan Budaya

Ada beberapa judul kajian fikih yang menjadi pembahasan santri Ma'had Aly Situbondo berkaitan dengan tradisi dan budaya. Diantaranya adalah berkaitan dengan tradisi haul, maulid Nabi, selamatan kandungan, petik laut, dan perayaan ulang tahun. Tradisi dan budaya semacam ini telah mengakar dalam kehidupan sebagian besar masyarakat muslim Indonesia.

Secara umum, berkaitan dengan tradisi dan budaya santri Ma'had Aly Situbondo berpendapat bahwa selama *'urf* tidak mengalami kontradiksi dengan ketentuan teks wahyu, maka tidak ada alasan untuk mengabaikannya. Bahkan syariat sendiri sebagai tuntunan hidup bagi umat manusia sesungguhnya berorientasi pada *'urf*. Hal ini dapat dilihat dalam prinsip-prinsip dalam ajaran Islam, seperti prinsip *'adam al-haraj* (tidak adanya kesempitan), *tadrij fi tasyri* (pentahapan dalam pensyariaan), *al-musawah* (kesetaraan), *rahmatan lil 'alamin* (penebar rahmat bagi seluruh alam).<sup>11</sup>

### d. Moderasi antara Fikih dan Negara

Imam al-Ghazali dalam karya monumentalnya, *Ihya' Ulumiddin* menyatakan bahwa agama dan negara bagaikan saudara kembar. Negara akan eksis dengan agama dan agama akan jaya dengan ditopang negara.<sup>12</sup> Kemungkinan besar pernyataan Imam Ghazali ini menjadi landasan pemikiran santri Ma'had Aly Situbondo dalam memahami moderasi antara agama dan negara. Salah satu contoh tulisan berkenaan dengan hal tersebut adalah "*Talaqlah Istimu di Pengadilan*" dan "*Pencatatan Nikah: Fikih vis a vis Negara*".<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Santri Ma'had Aly Situbondo, *Fikih Progresif, "Boleh Pilih Mazhab Mana Saja"* (Situbondo: Ibrahimy Press, 2014).

<sup>11</sup> Abu Yasid, *Fikih Today: Fatwa Tradisional untuk Orang Modern* (Jakarta: Erlangga, 2007).

<sup>12</sup> Imam Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddin* (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2006).

<sup>13</sup> Santri Ma'had Aly Situbondo, *Fikih Progresif, "Boleh Pilih Mazhab Mana Saja."*

Dalam mayoritas pendapat yang ada dalam kitab kuning, dikatakan bahwa talaq bisa terjadi dengan hanya diucapkan tanpa harus melalui proses di pengadilan. Begitupun dengan pernikahan, dimana mayoritas ulama tidak mengharuskan adanya pencatatan pernikahan. Namun dalam undang-undang perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam, diatur bahwa perceraian bisa terjadi apabila dilakukan melalui sidang di pengadilan dan pernikahan selain harus memenuhi syarat dan rukun, juga harus dicatatkan.<sup>14</sup>

Sekilas ada pertentangan antara aturan fikih dan aturan negara. Namun komunitas santri Ma'had Aly Situbondo mencoba mengkaji masalah tersebut melalui *maqoshid syariah*. Santri Ma'had Aly memilih pendapat tentang keharusan adanya persaksian dalam talaq. Spirit dari persaksian adalah untuk memperoleh kekuatan hukum yang kokoh. Tujuan tersebut tidak tercapai bila persaksian tidak di hadapan di depan lembaga pemerintahan resmi semisal pengadilan agama. Sudah seharusnya, thalak dilakukan melalui pengadilan agama.

Sejalan dengan alur pemikiran ini, pemerintah Indonesia berwenang membuat aturan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan agama setelah pengadilan agama tersebut berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak. Keputusan pemerintah tersebut bertumpu pada kemaslahatan masyarakat secara umum. Suatu kebijakan pemerintah yang mengacu pada kemaslahatan harus ditaati. Di samping itu, perbedaan pendapat di kalangan ulama' tentang wajib tidaknya membuat persaksian, dapat terselesaikan dengan putusan pemerintah yang mewajibkan perceraian melalui proses persidangan di pengadilan agama. Hal ini sesuai dengan kaidah :

حُكْمُ الْحَاكِمِ يَرْفَعُ الْخِلَافَ

**"Putusan pemerintah dapat meniadakan perselisihan"**

Kemudian berkaitan dengan pencatatan pernikahan, santri Ma'had Aly Situbondo berpendapat bahwa kewajiban pencatatan nikah didasarkan pada kemaslahatan umat (*public interest*), yaitu demi menjaga stabilitas tatanan kekeluargaan dan sebagai tindakan preventif (*saddu al-dzar'ah*) agar tidak terjadi pelecehan terhadap kaum wanita dan para keturunannya. Apalagi pelecehan akibat pernikahan di bawah tangan (tanpa pencatatan) sekarang semakin meningkat. Seperti kasus pengguguran kandungan (aborsi), istri tidak mendapatkan pelayanan nafkah dan bahkan dibiarkan begitu saja.

Meskipun demikian, pernikahan yang telah memenuhi aturan fikih namun tidak dicatat di kantor urusan agama, tetap dihukumi sah, namun

---

<sup>14</sup> Abu Yasid, *Fikih Realitas; Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

tidak memiliki kekuatan hukum. Oleh karena itulah, perlu dilakukan upaya *istbat* nikah di Pengadilan Agama. Tujuannya agar hak dan kewajiban suami istri dapat terjaga dan terjamin dengan baik.

## Analisis Terhadap Fikih Moderat Santri Mahad Aly Situbondo dan Metodologi Kajiannya

Dalam pembahasan ini perlu dikemukakan terlebih dahulu mengenai konsep moderat dalam Islam. Hal ini perlu dilakukan agar pemahaman terhadap fikih moderat lebih mendalam dan terarah. Moderat sering diungkapkan dengan kata *al-wasathiyyah* dengan arti keseimbangan.

Moderasi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan menengahi suatu masalah. Menurut Ibnu al-Atsir moderasi (*wasathiyyah*) memiliki arti keseimbangan antara dua hal yang berbeda atau berkebalikan.<sup>15</sup> Adapun contoh moderasi tersebut yaitu keseimbangan antara ruh dan jasad, antara *'aqal* dan *naql*, antara ijtihad dan nash, antara dunia dan akhirat, antara sarana dan tujuan, antara *ushul* dan *furu'*, dan seterusnya.

Menurut Kiai Afifuddin Muhajir moderasi dalam Islam memiliki dua arti. Pertama, moderasi berarti bukan ini dan bukan itu. Misalnya konsep Islam tentang nafkah adalah jalan tengah antara kikir (*taqtir*) dan boros (*israf*), artinya Islam mengajarkan agar pemberi nafkah tidak kikir dan tidak boros, melainkan ada diantara keduanya.<sup>16</sup> moHal ini bisa dilihat dalam firman Allah surat Al-Isra',

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا  
[الإسراء/29]

*“Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal.”*

Arti kedua dari moderasi menurut Kiai Afifuddin Muhajir adalah bukan hanya ini dan bukan hanya itu, misalnya Islam antara jasmani dan rohani. Maksudnya Islam tidak hanya mengurus masalah-masalah yang bersifat jasmani dan tidak hanya mengurus yang rohani saja, tetapi mengurus keduanya secara bersamaan. Contoh lain, Islam antara nash dan ijtihad. Artinya hukum Islam tidak hanya didasarkan pada nash semata, namun juga melibatkan aktivitas ijtihad.<sup>17</sup> muhajUntuk contoh yang terakhir ini dapat

---

<sup>15</sup> Ibnu Al-Atsir, *Jam'i al-Ushul fi Ahadits al-Rasul* (Beirut: Maktabah Dar a-Bayan, 1969).

<sup>16</sup> Afifudin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat: Kajian Metodologis* (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018).

<sup>17</sup> Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat : Kajian Metodologis*.

dilihat dari dialog antara Rasulullah dengan Muadz bin Jabal ketika diutus ke Yaman,

عَنْ أَصْحَابِ مُعَاذٍ مِنْ أَهْلِ جَمْعٍ قَالَ : وَقَالَ مَرَّةً عَنْ مُعَاذٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ ، قَالَ لَهُ : كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ ؟ ، قَالَ : أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ ؟ ، قَالَ : أَقْضِي بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ ، قَالَ : أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو ، قَالَ : فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ يَدَيْهِ صَدْرِي ، قَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، لَمَّا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

**“Dari beberapa orang penduduk Himsh, diceritakan dari beberapa sahabat Mu’adz bin Jabal, bahwa sesungguhnya saat Rasulullah bermaksud mengutus Mu’adz untuk berdakwah ke negeri Yaman, beliau bertanya kepada Mu’adz: Bagaimana caramu memutuskan persoalan yang akan kamu hadapi? Mu’adz menjawab: saya akan memutuskannya berdasarkan Alquran. Nabi bertanya lagi: Jika dalam Alquran tidak Kamu temukan jawabannya? Mu’adz menjawab: dengan Sunnah Rasulullah. Sang Nabi pun bertanya lagi: andaikata di dua sumber itu tidak dijumpai jawabannya? Mu’adz pun menjawab: Saya akan berijtihad dengan menggunakan akalku untuk menyelesaikan hal itu dan saya tidak akan ceroboh dalam berijtihad. Setelah itu, Rasulullah saw. menepuh dada Mu’adz (sebagai pertanda setuju dan bangga atas kecerdasan Mu’adz bin Jabal, seraya bersabda: Segala puji bagi Allah Yang telah memberi taufiq kepada utusannya Rasulullah (Mu’adz) sesuai yang dikehendaki oleh Rasulullah.”**

Moderasi (*wasathiyyah*) merupakan ciri khas agama Islam yang merupakan perpaduan dan penyatuan dari konsep *ta’adul*, *tawazun* dan *tawassuth*. Ungkapan *wasathiyyah* bisa ditemukan dalam ayat Alquran dan Hadits Nabi berikut ini,

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا [البقرة/143]

**“Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.” (Al-Baqarah:143)**

Sementara diantara hadits yang menjelaskan *wasathiyyah* yaitu,

خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا

**“Sebaik-baik urusan adalah jalan tengahnya.”**

Ada juga Hadits lain yang mirip dengan hadits di atas yaitu,



وَحَيْرُ الْأَعْمَالِ أَوْسَطُهَا وَ دِينُ اللَّهِ يَبْنِي الْقَاسِي وَالْغَالِي

**“Dan sebaik-baik amal perbuatan adalah yang tengah-tengah, dan agama Allah ada diantara yang beku dan yang mendidih”.**

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa moderasi merupakan ciri khas Islam yang memiliki ciri-ciri *tawassuth*, *ta`adul* dan *tawazun* dalam setiap pola pikir, pola bertindak, dan berperilaku. Pada tataran praktisnya, wujud moderat dalam Islam dapat diklasifikasi menjadi empat wilayah pembahasan,<sup>18</sup> yaitu: 1). Moderat dalam persoalan aqidah; 2). Moderat dalam persoalan ibadah; 3). Moderat dalam persoalan perangai dan budi pekerti; 4) Moderat dalam persoalan pembentukan syariat.

Berkaitan dengan kajian fikih Ma`had Aly Situbondo, dapat dikatakan bahwa pengembangan fikih moderat yang dilakukan sesuai dengan karakteristik Islam itu sendiri yaitu moderat (*wasathiyyah*). Kajian fikih di Ma`had Aly dengan memaksimalkan penggunaan ushul fikih sebagai alat *istinbath ahkam* perlu mendapatkan apresiasi. Ushul fikih akan menjadi pengawal agar hukum tidak bergeser dari *maqoshid syariah*. Maka tidak heran jika kebanyakan hukum yang tertuang dalam karya pemikiran santri Ma`had Aly Situbondo tidak tekstual, namun memperhatikan realitas sosial dan kemaslahatan, sehingga produk hukumnya dapat diterima dan sesuai dengan kemaslahatan umat.

Pada hakikatnya, tujuan pensyariaan hukum dalam Islam adalah untuk mendatangkan kemaslahatan bagi seluruh umat. Masalah merupakan muara akhir dari deretan panjang proses pewahyuan dan pembentukan syariat dalam Islam. Setiap teks wahyu mempunyai relasi bahkan interrelasi dengan kemaslahatan umat manusia. Dalam terminology ushul fikih, akhir dari seluruh rangkaian pembuatan syariat disebut *maqoshid asy-syariah*, yakni tujuan disyariatkannya ajaran agama. Tujuan syariat tersebut tak lain adalah terimplementasikannya kemaslahatan hamba baik di dunia maupun di akhirat kelak.

Dalam Islam, tolak ukur manfaat maupun mudhorat tidak dapat dikembalikan pada penilaian manusia karena amat rentan akan pengaruh dorongan nafsu insaniyah. Sebaliknya, ukuran manfaat dan mudarat harus dikembalikan kepada kehendak *syara`* yang pada intinya terangkum pada dasar pengayoman yang lima (*al-Mabadi` al-Khams*), yaitu : pengayoman terhadap agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan.

---

<sup>18</sup> Yasid, *Membangun Islam Tengah: Refleksi Dua Dekade Mahad Aly Situbondo*.



## **Analisis Pemikiran Fikih Moderat Santri Ma'had Aly Situbondo dan Relevansinya terhadap Moderasi Beragama**

Tidak dapat dipungkiri bahwa segala tindakan manusia tidak lepas dari apa yang menjadi pemahaman dan keyakinannya. Pemahaman seseorang bisa saja berbeda satu dengan yang lainnya, tergantung lingkungan, bacaan serta pergaulan. Boleh jadi orang yang memiliki pemahaman radikal, akan bertindak radikal dan melakukan kekerasan dan boleh jadi seseorang yang memiliki pemahaman moderat akan bertindak moderat dalam segala aktivitasnya, baik yang berhubungan dengan ranah privat maupun publik.

Ma'had Aly Situbondo sebagai salah satu lembaga yang mengembangkan fikih moderat, tentunya sedikit banyak dapat mempengaruhi pola pikir masyarakat, khususnya kaum santri untuk dapat berfikir moderat di dalam segala aktivitasnya. Sehingga jika ada keseimbangan antara pemikiran moderat dan segala aktivitas kehidupan, maka dengan mudah moderasi beragama dapat terwujud dengan mudah. Oleh karena itulah dalam pembahasan ini penulis akan mengkaji, menganalisis dan memperjelas pemikiran fikih moderat santri Ma'had Aly dalam persoalan hubungan antar umat beragama, persoalan bermazhab, memahami tradisi dan budaya, serta moderasi hubungan antara fikih dan negara. Selain itu, dalam pembahasan ini akan dipertegas peran fikih moderat santri Ma'had Aly dalam membangun moderasi beragama.

## **Analisis Pemikiran Fikih Moderat Hubungan Antar Umat Beragama**

Dalam konteks kepentingan negara dan bangsa, kerukunan umat beragama merupakan bagian penting dari kerukunan nasional. Kerukunan umat beragama adalah keadaan hubungan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengalaman ajaran agamanya dan kerjasama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Oleh karena itu, kerukunan hidup antarumat beragama merupakan prakondisi yang harus diciptakan bagi pembangunan di Indonesia.<sup>19</sup>

Manusia hidup tentu membutuhkan orang lain atau dalam istilah lain *Zoon Politicon* oleh karena itu sikap toleransi harus ada pada tiap individu, apalagi soal keyakinan, dimana setiap orang berhak menentukan apa keyakinannya, tidak perlu bagi kita untuk menyalahkan keyakinan yang dianut orang tersebut. spabila kita pahami, faktor pemicu konflik antar dan intern

---

<sup>19</sup> Ali Mukti, *Kehidupan Beragama Dalam Proses Pembangunan Bangsa* (Bandung: Proyek Pembinaan Mental Agama, 1975).

umat beragama, diantaranya adalah; a) berupa pemahaman yang dangkal, fanatik, dan tekstual terhadap ajaran agamanya, berdampak memandang sempit pemeluk agama lain; b) adanya loko penggerak untuk menyelesaikan problem perbedaan antar agama dengan konflik; Konflik sebagai pelampiasan atas keterbatasan penuhi kebutuhan hidup bagi pelaku karena faktor sumber hidup, kemiskinan, dan disharmoni sosial. Interaksi social positif tercipta bila harmoni sosial dan empati sosial tercipta juga terantisipasi sikap agresif.

Apa yang menjadi pemikiran santri Ma'had Aly Situbondo terhadap moderasi dalam hubungan antar umat beragama sangatlah cocok dengan kebhinekaan dan keragaman di Indonesia. Dalam pandangan santri Ma'had Aly tugas manusia adalah berlomba-lomba dalam kebaikan tanpa memandang agamanya. Tidak ada halangan bagi umat Islam dan umat-umat agama lain untuk saling menghormati, saling tolong menolong, menjaga perdamaian, persatuan dan keutuhan dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Jika pemikiran mayoritas bahkan seluruh penduduk Indonesia sama dalam pemahaman moderasi dalam hubungan antar umat beragama, maka akan terciptalah kedamaian dan ketenangan dalam kehidupan ini. Radikalisme, anarkisme dan isu-isu SARA sedikit demi sedikit akan hilang dari bumi Indonesia. Para pemuka agama, tokoh masyarakat, santri, kaum terpelajar dan seluruh elemen bangsa harus ikut menyebarkan pemahaman moderasi ini.

### **Analisis Pemikiran Fikih Moderat dalam Bermazhab**

Dalam permasalahan moderasi bermazhab, santri Ma'had Aly memiliki pemikiran bahwa tidak ada keharusan untuk konsisten mengikuti mazhab tertentu. Pemikiran santri Ma'had Aly ini didasarkan pada prinsip pensyariaan Islam yang diantaranya berupa menghindari kesulitan dan kepicikan. Namun kebebasan dalam bermazhab ini memiliki beberapa aturan yang mengikat sebagaimana telah dipaparkan pada hasil penelitian di atas.

Pemikiran santri Ma'had Aly ini selaras dengan apa yang ditulis oleh Kiai Afifuddin Muhajir, salah satu ahli Fikih dan Ushul Fikih Ma'had Aly Situbondo bahwa sebagian dari prinsip kesempurnaan dan elastisitas syari'ah Islam adalah tidak adanya kewajiban konsistensi bermazhab terhadap mazhab tertentu (***'adamu iltizamin bi mazhabin mu'ayyanin***). Kebutuhan konsistensi bermazhab akan menyebabkan terjurumusnya umat ke dalam kepicikan dan kesulitan beragama. Hal ini tidak sejalan dengan tujuan lahirnya *al-madzahib* yang merupakan nikmat dan rahmat Allah terhadap umat. Disisi lain seluruh *madzahib* dan *aqwal al-ulama* memiliki posisi yang sama, sama-sama memiliki kemungkinan benar dan salah.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Afifudin Muhajir, *Metodologi Kajian Fikih* (Situbondo: Ibrahimy Press, 2011).

Dalam bermazhab, umat Islam harus menyadari bahwa betapa beragamnya pendapat-pendapat ulama mengenai suatu persoalan hukum dan disertai dengan dalil-dalil kuat yang menjadi landasan pendapatnya. Umat Islam harus menghindari fanatisme dan merasa mazhabnya yang paling benar. Jika hal ini dilakukan, maka akan terjadi harmoni dalam beragama, moderat dalam menyikapi perbedaan serta toleran dalam kehidupan antar umat beragama.

### **Analisis Pemikiran Fikih Moderat dalam Memahami Tradisi dan Budaya**

Dalam setiap kajian berkenaan dengan tradisi dan budaya, santri Ma'had Aly selalu memberikan kesimpulan bahwa boleh atau haramnya sebuah tradisi tergantung dari substansi yang terkandung di dalamnya. Selama tidak keluar dari prinsip-prinsip hukum Islam, maka silahkan dilakukan. Pemikiran ini kemungkinan lahir dari pemahaman mereka terhadap sebuah kaidah fikih **yang berbunyi “al’adah muhakkamatun”**.

Dalam kajian ushul fikih, *urf* atau *’adah* adalah sesuatu yang sudah dikenal bersama dan dijalani oleh masyarakat, baik berupa perbuatan (*’amali*) ataupun perkataan (*qouli*). *’Urf* dan *’adah* adalah dua kata yang mafhumnya berbeda tetapi mashodaknya sama.<sup>21</sup> Sesuatu yang disebut *’urf* juga disebut *’adah* dan sesuatu yang disebut *’adah* juga disebut *’urf*. Jadi, *’urf* dan *’adah* merupakan kata yang sinonim. Jika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia keduanya bermakna tradisi.<sup>22</sup>

Dasar hukum penggunaan *’urf* adalah beberapa teks berikut. *Pertama*, firman Allah:

حُذِّ الْعَفْوَ وَأُمَرَ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (199)

*“Jadilah kamu pemaaf, suruhlah orang mengerjakan adat kebiasaan yang baik dan berpalinglah dari orang-orang bodoh. (QS. Al-A’raf: 199).”*

Adapun dasar hukum penggunaan *’urf* juga terdapat di dalam hadits Nabi, yaitu:

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

*“Sesuatu yang oleh umat islam dianggap baik, maka menurut Allah juga baik.”* (HR. Imam Ahmad)

Selain dalil teks di atas, pada kenyataannya Tuhan sebagai syari menganggap keberadaan *Urf* sebagai pijakan hukum-hukum yang ditetapkannya. Perdagangan, misalnya, menurut adat kebiasaan dapat menyebabkan berkembangnya harta benda yang amat dibutuhkan oleh umat

---

<sup>21</sup> Ibrahim Muhammad Mahmud al-Hariri, *al-Madkhol ila Qowaid Fikihiyyah Kulliyah*, (Amman: Darul Aman, 1998).

<sup>22</sup> Afifuddin Muhajir, *Metodologi Kajian Fikih*, (Situbondo: Ibrahimy Press, 2011).

manusia untuk melestarikan kehidupan. Lalu berangkat dari kebiasaan ini, Tuhan memberikan panduan hukum-hukum perdagangan, termasuk tuntunan transaksi yang diperbolehkan dan yang diharamkan.<sup>23</sup>

Pada masa sahabat maupun generasi berikutnya, *`urf* sering mendapatkan respon positif. Salah satu contohnya adalah apa yang dilakukan oleh khalifah Umar bin al-Khattab yang menggunakan pertimbangan *`urf* dalam menentukan hukum talak. Talak tiga yang diucapkan sekaligus oleh seorang suami mulanya dihukumi jatuh talak satu. Ketentuan hukum ini berlaku sejak masa Rasulullah sampai pada permulaan khalifah Umar bin al-Khattab. Akan tetapi ketika kebiasaan masyarakat mulai berubah maka khalifah Umar memberikan fatwa bahwa talak tiga yang diucapkan sekaligus dapat menyebabkan hukum jatuh talak tiga. Pertimbangan khalifah Umar adalah masyarakat pada saat ini mulai terbiasa gampang mengucapkan kata-kata talak. Oleh karena itulah ketentuan hukum talak perlu diperketat, sehingga mereka tidak lagi main-main dengan ungkapan talak.<sup>24</sup>

Khalifah Umar bin Abdul Aziz ketika menjabat Gubernur di Madinah mau memberi putusan hukum bagi gugatan penggugat bila ia dapat mengajukan dua orang saksi atau seorang saksi disertai sumpah penggugat. Namun, setelah menjadi khalifah yang berkedudukan di ibu kota negara saat itu, yaitu Syam, beliau enggan memberikan ketetapan hukum atas pengajuan formula saksi yang sama. Ketika ditanya tentang pendiriannya tersebut, beliau **menjawab:** “*Kami melihat orang Syam berbeda dengan orang Madinah*”.<sup>25</sup>

Imam al-Qorofi, seorang ulama bermazhab Maliki mengharamkan sebuah fatwa yang menyalahi hukum-hukum kebiasaan dalam sebuah komunitas. Fatwa semacam ini oleh al-Qorofi dianggapnya merusak tatanan *ijma`*. Sedangkan Imam Ibnu Qoyyim al-Jauziyah, ulama bermazhab Hanabilah menyatakan bahwa perubahan fatwa bisa terjadi lantaran ada perubahan waktu, tempat keadaan dan adat kebiasaan.<sup>26</sup>

Dengan demikian, sebenarnya *`urf* (tradisi) sepanjang sejarah pembentukan hukum Islam memang sangat diperhatikan oleh para jurisdiktor Islam. Selagi *`urf* tidak mengalami kontradiksi dengan ketentuan teks wahyu, maka tidak ada alasan untuk mengabaikannya. Bahkan syariat sendiri sebagai tuntunan hidup bagi umat manusia sesungguhnya berorientasi pada *`urf*. Hal

---

<sup>23</sup> Abu Yasid, *Aspek-Aspek Penelitian Hukum*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010)..

<sup>24</sup> Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, (Yogyakarta: Lkis, 2004).

<sup>25</sup> Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, (Yogyakarta: Lkis, 2004)

<sup>26</sup> Abu Yasid, *Aspek-Aspek Penelitian Hukum*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 61-63.

ini dapat dilihat dalam prinsip-prinsip dalam ajaran Islam, seperti prinsip *'adam al-haraj* (tidak adanya kesempitan), *tadrij fi at-tasyri'* (pentahapan dalam pensyariaan), *al-musawah* (kesetaraan), *rahmatan lil-'alamin* (penyebar rahmat bagi seluruh alam).

Dalam kehidupan sehari-hari, banyak sekali ketentuan hukum diambil dengan mengacu pada tradisi yang tidak bersinggungan dengan ketentuan teks agama secara tegas. Hal demikian dapat dimengerti lantaran jumlah teks wahyu sangat terbatas jika dibandingkan jumlah peristiwa hukum yang muncul setiap periode waktu. Keberadaan adat dan budaya dalam setiap komunitas perlu dipertimbangkan demi mengapresiasi dinamika hukum dalam menyikapi setiap persoalan yang mengemuka setiap saat.<sup>27</sup> Pemahaman yang mendalam tentang tradisi dan budaya akan melahirkan sikap moderat, tidak mudah menyematkan dan menyalahkan pihak lain.

### **Analisis Pemikiran Fikih Moderat dalam Hubungan Antara Fikih dan Negara**

Islam bukan hanya agama yang berhubungan dengan ritual keagamaan semata, namun Islam juga mengatur tentang negara. Negara akan eksis dengan agama dan agama akan jaya dengan ditopang negara.<sup>28</sup> Hubungan penguasa dan ulama harus dijaga dengan baik, agar proses berjalannya sebuah negara seiring dengan apa yang telah digariskan oleh agama.

Dalam beberapa peraturan negara Indonesia khususnya berkaitan dengan masalah pernikahan, kadang-kadang ada beberapa pasal yang tidak sama dengan aturan dalam fikih. Namun jika dipahami secara mendalam, sebenarnya tujuan dari peraturan negara adalah ingin memberikan kemaslahatan dan perlindungan untuk segenap bangsa ini. Dalam beberapa persoalan pernikahan, dimana undang-undang tidak sama dengan aturan fikih, santri Ma'had Aly Situbondo sering kali lebih mendukung untuk mengikuti aturan negara, semisal pencatatan nikah, perceraian di pengadilan, aturan ketat berkaitan dengan poligami, dan semisalnya.

Jika kita menelusuri beberapa literatur pemikiran ulama berkaitan dengan hubungan aturan perundang-undangan dan fikih, ditemukan beberapa pendapat yang mendukung pemikiran santri Ma'had Aly ini. Dalam kitab *Nihayatuz Zain* misalnya ditulis,

إذا أوجب الإمام بواجب تأكد وجوبه وإذا أوجب بمستحب وجب وإذا أوجب بجائز إن كانت فيه مصلحة عامة كترك شرب الدخان وجب.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Abu Yasid, *Epistemologi Fikih*, (Situbondo, Ibrahimy Press, 2010)

<sup>28</sup> Imam Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddin*, (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2004), Juz 1, 33.

<sup>29</sup> Imam Nawawi Al-Banteni, *Nihayatuz Zain*, (Surabaya: Alhidayah, 2005)

**“Jika imam (penguasa) memerintah perkara wajib, maka bertambah kuat kewajiban perkara tersebut. Jika ia memerintahkan perkara sunnah, maka perkara itu menjadi wajib. Jika penguasa itu mewajibkan perkara ja’iz, apabila ada kemaslahatan umum di dalamnya seperti meninggalkan rokok, maka perkara jaiz itu menjadi wajib”.**

Jika demi tujuan kemaslahatan umum, negara berhak membuat peraturan apa saja asal tidak bertentangan dengan nilai-nilai agama. Bahkan perkara yang asalnya mubah, kalau pemerintah mewajibkannya, maka perkara tersebut berubah menjadi wajib. Dalam hal ini DR Wahbah az-Zuhaili menyatakan :

ومن القاعدة الشرعية وهي أن لولي الأمر أن يأمر بالمباح بما يراه من المصلحة العامة ومتى أمر به وجبت طاعته.<sup>30</sup>

**“Di antara kaidah syar’iyyah bahwa boleh bagi waliyyu al-amri / penguasa memerintahkan sesuatu yang mubah berdasarkan pertimbangan kemaslahatan umum yang dilihatnya. Apabila pemerintah/penguasa sudah memerintahkannya, maka wajib ditaati (oleh rakyat)”.**

Pemikiran semacam ini bisa menjadi modal untuk bisa selalu menjaga hubungan baik antara agama dan negara. Aturan pemerintah selama tidak menyalahi aturan Islam, maka tidak masalah untuk ditetapkan sebagai undang-undang. Setiap aturan pemerintah dan perundang-undangan perlu dikaji melalui pendekatan *maqashid syariah* dan *maslahat*, tidak semata-mata dikaji melalui fikih saja.

## Penutup

Setelah melakukan analisis terhadap data-data berkaitan dengan fikih moderat dan moderasi beragama di Ma’had Aly Situbondo diperoleh kesimpulan sebagai berikut:

1. Karakteristik fikih moderat yang dikembangkan oleh santri Ma’had Aly Situbondo dilakukan dengan cara memadukan antara fikih dan ushul fikih, memadukan metode pembelajaran pesantren dan perguruan tinggi. Ushul fikih dijadikan sebagai pengawal agar hukum tidak bergeser dari *maqashid syariah*. Pemikiran moderat santri Ma’had Aly Situbondo tidak tekstual, namun memperhatikan realitas sosial dan kemaslahatan, sehingga produk hukumnya dapat diterima dan sesuai dengan kemaslahatan umat.
2. Fikih moderat yang dikembangkan santri Ma’had Aly Situbondo memiliki relevansi kuat terhadap moderasi beragama. Pemikiran

---

<sup>30</sup> Wahbah az-Zuhaili, *al-Fikih al-Islami wa Adillatuhu*, (Beirut: Darul Fikr, 1999), Juz VIII.

moderasi dalam hubungan antar umat beragama, bermazhab, pelestarian tradisi dan budaya, serta moderasi dalam hubungan antara fikih dan negara dapat melahirkan toleransi, kerukunan antar umat beragama, selamat dari fanatisme, terhindar dari saling menyalahkan dan menyesatkan serta aman dari upaya pemisahan agama dan negara.

### **Daftar Pustaka**

- Al-Atsir, Ibnu. *Jam'i al-Ushul fi Ahadits al-Rasul*. Beirut: Maktabah Dar a-Bayan, 1969.
- Al-Ghazali, Imam Abu Hamid. *Ihya' Ulumiddin*. Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2006.
- Arifi, Ahmad. *Pergulatan Pemikiran Fikih Tradisi Pola Bermazhab*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Civitas Akademik Ma'had Aly Situbondo. *Profil Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah PP. Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo*. Situbondo: Tanwirul Afkar, 2016.
- Muhajir, Afifuddin. *Membangun Nalar Islam Moderat: Kajian Metodologis*. Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018.
- Muhajir, Afifudin. *Membangun Nalar Islam Moderat: Kajian Metodologis*. Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018.
- . *Metodologi Kajian Fikih*. Situbondo: Ibrahimy Press, 2011.
- Mukti, Ali. *Kehidupan Beragama Dalam Proses Pembangunan Bangsa*. Bandung: Proyek Pembinaan Mental Agama, 1975.
- Santri Ma'had Aly Situbondo. *Fikih **Progresif**, “Boleh Pilih Mazhab Mana Saja.”* Situbondo: Ibrahimy Press, 2014.
- Tim Redaksi Tanwirul Afkar. *Fikih Rakyat: Pertautan Fikih dan Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Yasid, Abu. *Fikih Realitas; Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- . *Fikih Today; Fatwa Tradisional untuk Orang Modern*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- . *Membangun Islam Tengah: Refleksi Dua Dekade Mahad Aly Situbondo*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- . *Metodologi Penafsiran Teks: Memahami Ilmu Ushul Fikih Sebagai Epistemologi Hukum*. Jakarta: Erlangga, 2012.



فسانترين دان مودراسي اسلام:  
 كتاب كونيع, دعواه سانتون, دان ميديا  
 اوليه:  
 عالي مشهر  
 alymashariainskt@gmail.com

### ابستراك

توليسان اني معكاجي تنتاع اوفايا سانتري ياع تركابوع دلام فوسات كاجيان دان فعمباعان فسانترين (PKPPN) دي IAIN SURAKARTA دلام مندعواهكان اسلام ياع سانتون ملالوهي ميديا دي سولو راي. توجوان فعاكجيان اني ادالاه اوتتوك معناهوي اوفايا-اوفايا ياع مريكا لاكوكان, هارافانيا هال ترسبوت بيسا منجادي سالاه ساتو جانطاه موديل باكي فسانترين اتو فارا سانتري لاهينيا دلام مندعواهكان نيلاهي- نيلاهي مودرات فسانترين كفادا خالاياء عوموم دي ايرا ميلينيل دان جوکا ديمنا ميديا سوسيلال دييانجيري ناراسي كنجيان اني.

حاصيل آخير كاجيان اني منونجوكان باحو دلام اوفايا مندعواهكان اسلام سانتون ملالوهي ميديا, PKPPN مموات فروگرام ياع ديسبوت ليتراسي اسلام سانتون دان طاليران (LISAN). فروگرام اني ميليكي ببرافا اناك فروگرام. اناك فروگرام ياع فاليع اوتاما هيلاه فبواتان بوكو ساكو, سانتري كيم, دان فندامفيعان.

بوكو ساكو, ياع كوديان دييري جودول 99 موتيارا فسانترين, مروفاكان سوسونان مقالة اتاو قووت ياع ديرامو داري سومبر كتاب كونيع كلاسيك. بوكو ساكو اني كوديان ديچاديكان فدومان اول فارا سانترين دان سيسوا كنيكا دي فروگرام سانترين كيم. دلام سانترين كيم, فسرتا ديهاراري مموات انياسي فينديك, مموات ناراسي, دان ميي ياع ايسي فسانيا سباكيانا ياع دييريكان دلام بوكو ساكو. لولوسان سانترين كيم دييري سبوتان "دوتا ليسان" دان معيمان توكاس منياركان علم سرتا كاھليان ياع مريكا دافات كفادا اوراع لاهين دي سكيٲتاريا. ستلاه فروگرام سانترين كيم سلسي, PKPPN ملاكوكان فندامفيعان كفادا دوتا ليسان دلام معاداكان فروگرام ياع ساما دغان سانترين كيم دي تمقاتيا ماسيع-ماسيع.

كاتا كونجي: سانترين, كتاب كونيع, دعواه سانتون, ميديا



## **PESANTREN DAN MODERASI ISLAM: Kitab Kuning, Dakwah Santun, dan Media**

Oleh:

**Aly Mashar**

IAIN Surakarta, Jl. Pandawa, Pucangan, Kartasura, Sukoharjo

### **Abstrak**

Tulisan ini mengkaji tentang upaya para santri yang bergabung dalam Pusat Kajian dan Pengembangan Pesantren (PKPPN) di IAIN **Surakarta dalam mendakwahkan Islam yang ‘Santun’ melalui Media** di Solo-Raya. Tujuan dari pengakajian ini adalah untuk mengetahui upaya-upaya yang mereka lakukan, dan harapannya ialah hal tersebut bisa menjadi salah satu contoh model bagi pesantren atau para santri lainnya dalam mendakwahkan nilai-nilai moderat pesantren kepada khalayak umum di era millenial dan juga era dimana media sosial dibanjiri narasi kebencian ini.

Hasil akhir kajian ini menunjukkan bahwa dalam upayanya **mendakwahkan ‘Islam Santun’ melalui media, PKPPN membuat** program yang disebut Literasi Islam Santun dan Toleran (LISAN). Program ini memiliki beberapa anak program. Anak program yang paling utama ialah pembuatan buku saku, santri camp, dan pendampingan.

Buku saku, yang kemudian diberi judul 99 Mutara Pesantren, merupakan susunan *maqolah* atau *quote* yang diramu dari sumber Kitab Kuning klasik. Buku saku ini kemudian dijadikan pedoman awal para santri dan siswa ketika di program santri-camp. Dalam santri-camp, peserta diajari membuat animasi/video pendek, membuat narasi, dan meme yang isi pesannya sebagaimana yang diberikan dalam buku saku. Lulusan santri-camp diberi sebutan **‘Duta LISAN’ dan mengemban tugas menyebarkan ilmu serta** keahlian yang mereka dapat kepada orang lain di sekitarnya. Setelah program santri-camp selesai, PKPPN melakukan pendampingan kepada Duta LISAN dalam mengadakan program yang sama dengan santri-camp di tempatnya masing-masing.

**Kata Kunci:** Kitab kuning, Strategi Dakwah Santun, Media

## Pendahuluan

Pesantren adalah salah satu bentuk lembaga pendidikan Islam yang ada di Jawa.<sup>1</sup> Kendatipun dengan nama berbeda (*pondok, surau, dayah*), menurut Martin, lembaga pendidikan serupa juga terdapat di daerah luar Jawa dan Semenanjung Malaya. Salah satu alasan lahirnya ialah memberikan pendidikan lebih tinggi kepada para pemuda tentang ilmu-ilmu keislaman tradisional dari kitab karya ulama klasik yang disebut dengan kitabkuning.<sup>2</sup>

Menurut Zamakhsyari Dhofier pesantren memiliki beberapa unsur pembentuk, yaitu: kiai, masjid, asrama, santri, dan kitabkuning. Kiai berfungsi sebagai pengasuh dan pendidiknya (lazimnya juga sebagai pemilik pesantren), masjid sebagai tempat pendidikannya, asrama sebagai tempat tinggalnya santri, santri sebagai anak didiknya, dan kitabkuning sebagai materi kajiannya.<sup>3</sup> Semua unsur tersebut, satu sama lain saling berkait kelindan dalam membentuk keilmuan dan perilaku sosial budaya santri. Proses ini lazimnya dalam jangka waktu yang cukup lama, sehingga menjadikannya sebagai sub-kultur tersendiri di tengah-tengah masyarakat.<sup>4</sup>

Pesantren tradisional memiliki karakter keagamaan yang lunak, ramah, moderat dan toleran. Menurut Umma Farida, hal ini dibentuk oleh prinsip *tasamuh* (toleran), *tawasuth* (moderat), ***ta'adul*** (adil), *tawazun* (seimbang), dan *tasyawwur* (musyawarah) yang merupakan prinsip keagamaan Ahlusunnah wal **Jama'ah yang dianut dan disembarkannya**.<sup>5</sup> Para santri yang nota-bene dididik dan belajar dalam lembaga pendidikan yang sedemikian rupa dan lazimnya dalam waktu yang cukup lama, dikemudian hari menjelma menjadi ***da'i-da'i*** tangguh yang mendakwahkan ajaran dan nilai-nilai pesantren kepada masyarakat lebih luas. Oleh sebab itu, sebagaimana yang dinyatakan Masykur, selain sebagai pusat pendidikan Islam pesantren juga merupakan pusat dakwah Islam.<sup>6</sup> Namun melihat realita keagamaan dewasa ini yang cenderung intoleran dan radikal<sup>7</sup>, menunjukkan bahwa upaya dakwah

---

<sup>1</sup> Ismawati, "Melacak Cikal Bakal Pesantren Jawa", dalam Ridin Sofwan, dkk., *Merumuskan Kembali Interelasi Islam-Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2004), 95.

<sup>2</sup> Martin Van Bruinessen, *KitabKuning: Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 17-18.

<sup>3</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 44-60.

<sup>4</sup> Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Sub Kultur", dalam Dawan Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1988), 40-47.

<sup>5</sup> Umma Farida, "Radikalisme, Moderatisme, dan Liberalisme Pesantren", dalam *Edukasi: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol.10, No.1, Februari 2015, 145-163.

<sup>6</sup> Anis Masykur, *Menakar Modernisasi Pendidikan Pesantren* (Depok: Barnea Pustaka, 2010), 61.

<sup>7</sup> Mengenai tingkat intoleransi keberagamaan lihat laporan hasil survey yang dilakukan Lembaga Survei Indonesia (LSI) dalam rentang waktu 1 – 7 bulan Agustus

kalangan pesantren tersebut gagal atau setidaknya belum mampu memberikan kontribusi besar dalam moderatisasi di umat muslim Indonesia dewasa ini, terutama pada generasi muda/ milenial.

Fenomena di atas menyumbulkan pertanyaan kenapa transformasi nilai santun dan moderat pesantren, padahal telah lama dilakukan baik oleh sang kiai maupun para santri dan alumni, dewasa ini tampak tidak membuahkan hasil? Apa yang salah dari dakwah pesantren? Kalau ada yang salah, bagaimana cara menjembatannya atau apa yang seharusnya dilakukan?. Melihat deretan pertanyaan-pertanyaan ini, peneliti tertarik pada upaya-upaya dakwah yang dilakukan sekelompok alumni pesantren yang tergabung dalam Pusat Kajian dan Pengembangan Pesantren Nusantara (PKPPN) IAIN Surakarta. Menurut pengamatan dan kajian awal peneliti, apa yang mereka upayakan tidak lain adalah mendakwahkan ajaran dan nilai-nilai pesantren yang penuh keramahan dan toleransi kepada generasi milenial dengan menggunakan strategi yang berbeda dengan strategi yang lazimnya digunakan oleh kalangan pesantren. Kendatipun belum bisa dikatakan maksimal, upaya mereka telah menunjukkan tanda-tanda keberhasilan, yang diantaranya dibuktikan dengan telah lahirnya beberapa *agent* yang menjadi kepanjangan tangan PKPPN dalam menebarkan faham keagamaan yang ramah dan toleran ala pesantren yang disebut dengan Duta LISAN.

PKPPN tidak hidup dalam ruang kosong. Sebelum dan sesudah keberadaannya telah terdapat banyak strategi dakwah. Kemudian timbul pertanyaan, bagaimana strategi transformasi yang dilakukan PKPPN ketika berhadapan dengan beberapa strategi yang telah ada?. Dalam mengkajih ini, peneliti menggunakan perspektif strategi transformasi Anthony Antoniades. Menurut Anthony, transformasi adalah suatu proses perubahan secara berangsur-angsur menuju tahap yang *ultimate*, dan perubahan tersebut dilakukan dengan cara memberi respon terhadap pengaruh eksternal dan internal yang kemudian hal tersebut mengarahkan perubahan dari bentuk yang sudah dikenal sebelumnya melalui proses menggandakan secara berulang-ulang. Anthony mengelompokkan transformasi menjadi tiga strategi, yaitu strategi tradisional, strategi peminjaman, dan strategi dekonstruksi. Strategi tradisional adalah evolusi progresif dari sebuah bentuk dengan mempertimbangkan faktor eksternal, internal, dan artistik; strategi peminjaman adalah strategi pemindahan atau meminjam bentuk dari bentuk yang sudah ada dengan memperhatikan kelayakan aplikasi dan validitasnya; dan strategi dekonstruksi adalah sebuah proses dimana bentuk yang lama

dihancurkan kemudian dari pecahan-pecahan tersebut direkonstruksi untuk menemukan bentuk baru.<sup>8</sup>

## Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Oleh sebab itu, dalam penelitian ini peneliti akan melakukan interaksi intensif dengan subjek penelitian guna memahami makna, pola, dan kategori atas strategi transformasi dan dakwah yang dilakukan oleh PKPPN IAIN Surakarta. Mengenai sumber data, sebagaimana penelitian pada umumnya, terbagi menjadi dua, yaitu primer dan sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah anggota PKPPN IAIN Surakarta, dan sumber data sekundernya adalah para informan lain, buku, jurnal, atau apapun yang mendukung dalam menjawab fokus penelitian.

Teknik pengambilan/pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan teknik wawancara, observasi, dan dokumentasi. Melalui teknik wawancara, peneliti akan mendapatkan informasi lebih detail dan mendalam terkait strategi dakwah (materi, metode, media) yang dilakukan oleh PKPPN IAIN Surakarta. Informan yang diwawancarai adalah anggota, peserta dan **'konsumen' program PKPPN, LISAN. Teknik observasi peneliti lakukan** dengan cara mengamati langsung kerja PKPPN, terutama Program LISAN, selama 6 bulan, yakni dari bulan Maret sampai Agustus 2018. Dalam proses observasi ini peneliti catatan-catatan berdasarkan hasil pengamatan langsung. Sedangkan melalui teknik dokumentasi peneliti menelusuri dokumen-dokumen terkait strategi dakwah PKPPN baik berupa tulisan, *flyer*, pamflet, ataupun yang lainnya.

Penelitian ini menggunakan teknik keabsahan data triangulasi sumber dan metode. Dengan teknik ini, peneliti akan mengecek keabsahan data yang didapat dengan cara membandingkannya dengan data yang didapat dari sumber lain maupun dengan metode lain. Selanjutnya, teknik analisis data yang peneliti gunakan adalah teknik kualitatif, yaitu: reduksi, klasifikasi, dan penarikan kesimpulan. Setelah semua data terkumpul dan dinyatakan keabsahannya, peneliti akan memilah data yang sesuai fokus penelitian, kemudian mengklasifikasikannya dalam bentuk tema-tema, mengembangkannya, dan terakhir menarik kesimpulan darinya. Dalam konteks penelitian ini, setelah diketahui strategi dakwah yang digunakan PKPPN, kemudian peneliti menganalisis atau mengklasifikasikannya sesuai klasifikasi strategi transformasi Anthony Antoniades.

---

<sup>8</sup> Stephanie Jill Najoan dan Johansen Mandey, "Transformasi sebagai Strategi Desain", dalam *Media Matrasain*, vol. 8, No.2, Agustus 2011, 117-130.

### **PKPPN: *Dari Santri untuk Negeri***

Pusat Kajian dan Pengembangan Pesantren Nusantara (PKPPN) adalah salah satu pusat studi *non-ortaker* di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Surakarta. Lembaga komunitas akademis ini terbentuk pada tahun 2017, tepatnya tanggal 19 Oktober, dan diresmikan oleh Menteri Agama Republik Indonesia, Lukman Hakim Saifuddin. Menurut penjelasan Zaenal Anwar, Direktur PKPPN, fokus dari lembaga kajian ini adalah memperdalam kajian tentang kepesantrenan, membentuk serta menguatkan jejaring antar pesantren, mensinergikan antara pesantren dan perguruan tinggi, dan menguatkan peran pesantren kepada masyarakat dan negara, khususnya dalam menebarkan nilai-nilai keislaman yang santun, ramah, dan *rahmatan lil 'alamin*.<sup>9</sup>

Pusat studi yang lahir bersamaan dengan acara Silatda Ayo Mondok di IAIN Surakarta tahun 2017 ini, lahirnya atas inisiasi sekelompok santri yang juga merupakan dosen muda di lingkungan IAIN Surakarta. Kendatipun mereka memiliki *background* pendidikan, semangat, tujuan, kerehasan, dan profesi yang sama, namun mereka memiliki pengalaman dan bidang keahlian yang berbeda. Keberagaman keahlian para anggotanya ini menjadi kekuatan tersendiri bagi kinerja PKPPN.<sup>10</sup>

PKPPN beranggotakan 11 orang. Mereka semua merupakan alumni dari Pondok Pesantren, baik pesantren tradisional seperti Pondok Pesantren **Lirboyo dan Matholi'ul Anwar**, maupun pesantren modern seperti Pondok Pesantren Gontor. Mereka juga merupakan dosen dengan spesifikasi keilmuan yang berbeda-beda, yang diantaranya ialah dosen Filsafat Islam, Tasawuf, Tafsir, Pendidikan, Sosiologi, Metodologi Penelitian, Manajemen Islam, Bahasa Arab, dan Bahasa Inggris. Sebagaimana dijelaskan Nur Hafid di atas, hal ini menjadi kekayaan dan kekuatan tersendiri untuk PKPPN.

Struktur organisasi PKPPN terdiri dari pengurus harian inti dan bidang-bidang. Pengurus harian inti terdiri Direktur (Zaenal Anwar), Wakil Direktur (Nur Hafid), Sekertaris (Khasan Ubaidillah), Wakil Sekertaris (Nur Rohman), dan Bendahara (Arina Rohmatika). Sedangkan bidang-bidangnya adalah Bidang Pendidikan (Aly Mashar), Bidang Penelitian (M. Endy Saputro), Bidang Pengabdian (Khairul Umam), Bidang Publikasi (Abdul Halim), Bidang Kerjasama (Hamdan Maghribi), dan Bidang Advokasi (Abdullah Hadziq).<sup>11</sup> Penempatan anggota dalam struktur di atas nampak sekali disesuaikan

---

<sup>9</sup> Wawancara Zaenal Anwar pada tanggal 23 September 2018.

<sup>10</sup> Wawancara dengan Nur Hafid, Wakil Direktur PKPPN IAIN Surakarta, pada tanggal 18 September 2018.

<sup>11</sup> Wordpress PKPPN, [www.pkppn.wordpress.com](http://www.pkppn.wordpress.com), diakses 23 September 2018.

dengan pengalaman, bidang keahlian, serta jejaring yang dimiliki oleh masing-masing anggota.

Program-program PKPPN yang telah berjalan menekankan pada pelatihan literasi santun kepada generasi milenial, tepatnya kepada mereka yang usianya kisaran 16 sampai 23 tahun. Pemuda tersebut baik dari kalangan santri, mahasiswa, siswa maupun pemuda masyarakat umumnya. Diantara program utamanya ialah yang disebut dengan program LISAN (Literasi Islam Santun dan Toleran). Program ini merupakan nama dari sembilan rangkaian kegiatan, secara berurutan yaitu: 1) Penerbitan dan diseminasi buku saku, 2) launching program LISAN, 3) LISAN santri *camp*, 4) Workshop produk LISAN, 5) Festival LISAN, 6) Kampanye LISAN di Car Free Day Solo, 7), Buku esai program, 8) Film dokumenter, dan 9) Seminar replikasi.

### **Strategi Dakwah Pesantren Dan Dakwah Milenial**

Pembedaan secara rigid antara dakwah pesantren dan dakwah milenial sebagai dua kelompok yang berbeda merupakan hal yang sulit dilakukan, terutama terkait dakwah milenial. Namun, karena kebutuhan penelitian, peneliti akan mencoba mengelompokkannya dengan berdasarkan data-data dan sumber-sumber yang mampu peneliti dapatkan. Dalam artian, pembedaan ini masih sangat bisa diperdebatkan.

Pesantren yang dimaksudkan di sini adalah pesantren tradisional, yakni pesantren yang masih mempertahankan kitab kuning sebagai atau bagian dari sumber kajian pembelajarannya. Kemudian maksud Pendakwah Pesantren adalah pengasuh pesantren (kiai/ajengan/gus), santri, dan alumni. **Sedangkan, maksud dari da'i milenial yaitu para da'i kontemporer yang akhir-akhir ini merebak bak jamur di musim hujan di Indonesia. Baik mereka yang sering lalu-lalang di layar televisi, radio, internet, maupun yang hanya diketahui melalui tulisan artikel dan buku miliknya. Selain itu, makna da'i yang dimaksud disini adalah merujuk pada arti da'i secara luas, yakni siapapun yang melakukan upaya penyeruan kepada khalayak umum supaya mengikuti apa yang diserukannya. Baik mereka dari kalangan ulama, ustadz, maupun orang umum.**

Strategi dalam KBBI diartikan dengan rencana yang cermat mengenai kegiatan untuk mencapai sasaran khusus.<sup>12</sup> Sedangkan dakwah menurut Samsul Munir adalah mengajak manusia kepada jalan Allah supaya mendapatkan kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat dengan cara yang bijaksana.<sup>13</sup> Dengan demikian strategi dakwah bisa diartikan sebagai cara-

---

<sup>12</sup> KBBI

<sup>13</sup> Samsul Munir Amin, *Ilmu Dakwah* (Jakarta: Amzah, 2009), 2.

cara yang ditentukan cermat untuk mencapai keberhasilan maksimal dalam penyeruan masyarakat kepada jalan Allah.

Terdapat dua hal yang perlu diperhatikan berkenaan dengan strategi dakwah, yaitu: 1) strategi merupakan rencana tindakan dakwah termasuk pemilihan materi, penggunaan metode dan media. 2) Strategi disusun untuk mencapai tujuan tertentu. Artinya arah dari rangkaian susunan strategi adalah untuk mencapai keberhasilan tujuan.<sup>14</sup> Berdasarkan pengertian ini, strategi dakwah merupakan hal yang sangat penting bagi keberhasilan dari dakwah **sang da'i. Dengan demikian, pemilihan materi, metode dan penggunaan media yang tepat sasaran sangat diperlukan.** Pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana strategi dakwah yang digunakan oleh pendakwah pesantren dan pendakwah milenial? dan apa perbedaannya? Jawaban dari kedua pertanyaan ini akan diuraikan di bawah ini.

### 1. Materi Dakwah

Materi dakwah adalah isi, bahan atau rangkaian pesan yang hendak **disampaikan oleh sang da'i. Baik pendakwah dari kalangan pesantren** maupun milenial, sebagai pendakwah ajaran Islam, memiliki lingkup materi dakwah yang sama, yaitu berkaitan dengan ajaran-ajaran Islam itu sendiri, baik berkenaan dengan persoalan ubudiyah, amaliah, aqidah, akhlak, maupun yang lainnya. Kajian-kajian tentang fiqih, aqidah, akhlak yang bersifat keilmuandiberikan kepada orang-orang yang betul-betul ingin mempelajarinya. Hal ini seperti yang diselenggarakan di lembaga pendidikan, **majelis ta'lim, forum tanya-jawab**, atau forum-forum dan ruang-ruang kajian lain yang diperuntukkan untuk mengkaji ilmu-ilmu tersebut. Sedangkan untuk masyarakat yang lebih luas, materi dakwah lebih bersifat sederhana, aplikatif dan inspiratif.

Hal yang tampak berbeda, dalam dakwah kepada masyarakat **umum, adalah terkait pemilihan tema dakwah. Tema dakwah da'i pesantren** lazimnya sangatlekat dengan **even-even besar Islam seperti Isra' Mi'raj, Maulid, Halal bi Halal**, dan lain sebagainya. Sebagai salah satu contoh dalam hal ini adalah sebagaimana yang dilakukan oleh KH. Anwar Zahid. Sedangkan **tema dakwah para da'i milenial tidak terlalu terikat dengan even-even** tersebut, namun lebih mengaitkan dengan problem-problem kehidupan yang sedang dihadapi masyarakat. Selain pemilihan tema dakwah, hal yang nampak berbeda lainnya adalah arah tujuan dakwahnya. Arah tujuan dakwah pesantren lebih menekankan pada perbaikan akhlak keseharian umat, sedangkan dakwah milenial, selain hal tersebut, juga mengarahkan dan memeberikan alternative solusi umat dalam menghadapi problem-problem kehidupan modern, baik problem ekonomi, social, politik, hingga kesehatan.

---

<sup>14</sup>Samsul Munir, *Ilmu Dakwah ....*h. 2.



Hal ini sebagaimana yang dicontohkan oleh Ustadz Danu dan Ustadz Yusuf Mansur.

**Perbedaan lain dan yang paling mencolok antara da'I pesantren dan milenial** adalah sumber materi yang digunakan. Sebagai orang yang ahli dan **dididik dalam keilmuan pesantren, sumber materi dakwah da'I pesantren** adalah kitabkuning. Mereka jarang sekali mengambil langsung dari Alquran dan hadis. Kendatipun mengutip Alquran maupun hadis, lazimnya hanya digunakan sebagai penguat keterangan dari kitabkuning. Berbeda dengan **para da'I milenial yang lazimnya berhaluan modernis** -menyerukan kembali kepada Alquran dan hadis dan menolak kitabkuning-, mereka mengambil sumber materi dakwah langsung pada Alquran dan hadis atau buku-buku agama berbahasa Indoensia yang mengambil sumber dari sumber utama Islam tersebut. Kendatipun mengutip pendapat ulama, hal itu mereka gunakan sebagai penguat ayat atau hadis, dan juga hanya dari kalangan ulama yang memiliki haluan yang sama dengan mereka. Ulama-ulama yang sering merekakutip antara lain Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim al-Jauzi, Bin Bas, Syekh Saleh Fauzan, Utsaimin, dan yang senada. Hadis yang diambilpun lazimnya Hadis-hadis yang telah di *tashih* oleh al-Albani. Hal lain yang perlu **diketengahkan adalah terkait dengan penyebutan dalil. Da'I pesantren**, kendatipun dalam ajaran agama sangat teliti mengenai rentetan sumber dan dalil, namun dalam dakwah kepada masyarakat jarang sekali **menyebutkannya. Berbeda dengan da'I milenial. Kendatipun mereka tidak** terlalu memperhatikan rentetan sumber, dalam dakwahnya mereka sering menyebutkannya. Bahkan seakan-akan materi dakwah mereka hanya berisi ayat-ayat al-Quran dan hadis.

## **2. Metode Dakwah**

Metode dakwah secara garis besar bisa dikelompokkan menjadi tiga, yaitu *bi al-lisan*, *bi al-qalam*, dan *bi al-hal*. Metode dakwah *bi al-lisan* adalah metode dakwah dengan menggunakan perkataan seperti halnya ceramah, pidato, diskusi, dan pengajaran; Metode dakwah *bi al-qalam* adalah metode dakwah dengan menggunakan tulisan, misalnya adalah dengan menulis buku, artikel, dan lainnya; dan metode dakwah *bi al-hal* adalah metode dakwah dengan menggunakan cara memberikan teladan dalam perilaku atau perbuatan. Hal yang terakhir ini biasanya dilakukan oleh seorang tokoh atau figur, misalnya kiai, ulama, ustadz, atau guru.<sup>15</sup>

Pertanyaan selanjutnya adalah apa metode dakwah yang dilakukan **oleh pesantren dan da'i milenial? Menurut Abdurrahman Mas'ud, Pesantren** menggunakan ketiga kelompok metode sebagaimana disebutkan di atas, yakni *bi al-lisan*, *bi al-hal*, dan *bi al-qalam*. Namun, kelompok metode yang pertama

---

<sup>15</sup> Samsul Munir...,h. 13.



dan kedua lebih menonjol dibandingkan dengan yang ketiga.<sup>16</sup> Dewasa ini, dari kalangan pesantren (kiai atau santri) tidak banyak yang menggunakan metode dakwah *bi al-qalam*. Dari yang sedikit itupun, lazimnya berbentuk kitab *makna* sebagaimana yang dilakukan oleh KH. Yasin pengasuh Pondok Pesantren Petuk Semen Kediri; atau seperti yang dilakukan para santri Pondok Pesantren Lirboyo, yakni menyusun buku dalam bentuk terjemah bahasa Indonesia dari suatu kitab, buku kumpulan hasil ***Bahtsul Masa'il***, serta buku-buku berbahasa Indonesia lain yang umumnya bereferensi dari kitabkuning. Yang terakhir ini lazimnya berbentuk tebal dan tergolong kajian-kajian keagamaan yang berat. Selain itu, ada juga sekelompok kecil kalangan pesantren yang menulis artikel yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buletin atau di pasang di mading pondok serta di *upload* di *blog* pribadi atau *website* pondok.<sup>17</sup>

Dakwah *bi al-lisan* pesantren dilakukan melalui pendidikan dan ceramah. Hal ini dilakukan di pengajian-pengajian di pesantren itu sendiri, di majelis-majelis yang memiliki ikatan dengan sang kiai atau pesantren, seperti majelis *Nariyahan* Gus Son PP. al-Hikam Manten Blitar dan ***Ma'iyahan*** Cak Nun di Kasihan Bantul Yogyakarta, dan ceramah-ceramah karena undangan dari masyarakat. Corak dakwah *bi al-lisan* kalangan pesantren, sebagaimana **dijelaskan di atas, lebih mengarah kepada 'menunggu' dibandingkan 'menjemput**. Dakwah *bi al-lisan* kalangan pesantren akan terjadi jika ada orang yang *nyantri*, ada orang yang datang meminta nasehat, atau karena ada **undangan dari masyarakat. Yang aktif adalah 'sang penerima', bukan 'sang pemberi'**. Ada memang pesantren dan kiai yang berupaya untuk **'menjemput'**, yakni dengan cara menyiarkan pengajiannya (baik langsung atau rekaman) di radio, televisi, internet, atau melalui kaset dan CD. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh KH Anwar Iskandar PP al-Amin Kediri yang disiarkan oleh Doho TV, Kajian Hikam KH. Imron Jamil yang disiarkan oleh radio-radio milik pesantren dan bias di download di beberapa situs, dan ceramah KH Anwar Zahid yang beberapa tahun belakangan menghiasi penjual-penjual CD di beberapa wilayah Indonesia. Namun, upaya itu hanya sekedar penyaluran dari kajian yang dilakukan di pesantren dan ceramah-ceramah atas undangan. Oleh sebab itu, kemasannya pun tetap sama seperti aslinya, yaitu dengan durasi yang amat panjang bahkan hingga berjam-jam, sehingga tidak mengena kepada atau menarik bagi masyarakat milenial yang mengedepankan efisiensi waktu dan instan.

---

<sup>16</sup> **Abdurrahman Mas'ud, ...**

<sup>17</sup> Pengalaman dan hasil pengamatan peneliti di Pondok Pesantren Lirboyo selaku alumni.

Dakwah *bi al-hal* dilakukan melalui figur sang kiai, santri dan alumni. Sikap dan perilaku sang kiai tidak hanya menjadi contoh bagi para santri di pesantrennya, namun juga menjadi figur tauladan bagi masyarakat, terutama masyarakat sekitar dimana sang kiai hidup. Begitupun dengan sikap dan perilaku santri dan alumni. Selain mengamati dan mengawasi mereka, masyarakat juga menjadikannya sebagai figur tauladan, setidaknya akan dijadikan referensi dalam memilih lembaga pendidikan untuk anaknya kelak.

**Selanjutnya apa metode dakwah pada da'i milenial? Sebetulnya secara** esensi tidak jauh berbeda, yakni menggunakan metode dakwah *bi al-lisan*, *bi al-maqal*, dan *bi al-qalam*. Perbedaannya pada sisi penekanan, corak arah, dan pengemasan. Dari ketiga kelompok metode dakwah tersebut, da'i milenial sangat kuat menggunakan metode dakwah *bi al-qalam*. Mereka sering menulis buku, artikel, narasi pendek, maupun hanya sekedar tulisan mengingatkan waktu sholat. Mereka tidak hanya menulis buku-buku berat, namun juga buku-buku sederhana yang bersifat teknis aplikatif. Yang disebut terakhir ini sebagaimana buku *quote*, buku motivasi, buku *how to*, dan lainnya. Kemasannya pun dibuat semenarik mungkin mengikuti *selera* generasi milenial, misalnya dibentuk novel, komik, animasi, pamflet, flayer, *meme*, hingga *hashtag* dan *tagline*. Hal yang terakhir ini, contohnya, sebagaimana yang dilakukan oleh komunitas Sedekah Rombongan (SR) Yogyakarta<sup>18</sup> dan beberapa Ustadz Seleb di Indonesia.<sup>19</sup>

**Corak arah dakwah da'i milenial adalah lebih mengutamakan** 'menjemput' daripada 'menunggu'. Selain menghadiri ceramah atas undangan, mereka juga membuat kegiatan dakwah dengan cara mengundang, baik itu dibungkus dalam bentuk pelatihan, dzikir bersama, *family gathering*, maupun gerakan-gerakan bertema (gerakan jum'at sedekah, gerakan subuh berjamaah, dan sebagainya). Tiga yang disebut di awal, lazimnya bertempat di hotel atau gedung pertemuan, dan memakan waktu hanya beberapa hari atau bahkan beberapa jam. Selain itu, dalam undangan diterakan kata-kata mutiara, ayat Alquran, atau Hadis yang memotivasi.<sup>20</sup>

**Metode 'menjemput' juga dilakukan oleh para da'i milenial dengan** cara memanfaatkan atau bahkan menguasai media baik televisi, radio, internet, surat kabar maupun media sosial seperti *facebook*, *twitter*,

---

<sup>18</sup> Azis, "Sedekah Jlanan: Wacana Kedermawanan Islam, Dakwah, dan Media Sosial di Indonesia", dalam Sunarwoto (ed), *Islam: Antara Teks, Kuasa, dan Identitas* (Yogyakarta: Arti Bumi Intaran, 2018), 79-99.

<sup>19</sup> Greg Fealy dan Sally White, *Ustadz Seleb: Bisnis Moral dan Fatwa Online, Ragam Ekspresi Islam Indonesia Kontemporer*, terj. Ahmad muhajir (Depok: Komunitas Bambu, 2012).

<sup>20</sup> Lihat cara-cara yang dilakukan oleh Ustadz Yusuf Mansur dan Arifin Ilham dalam Greg Fealy dan Sally White, *Ustadz Seleb...*

*Instagram, WhatsApp* dan yang sejenis lainnya. Mereka membuat acara dan program singkat yang ditayangkan di televisi; ceramah-ceramah atau dialog tanya jawab agama yang disiarkan di radio atau diupload di *youtube*; narasi-narasi, *meme*, *tagline*, dan *hashtag* yang diunggah di *blog* atau *website*, atau disebar melalui media sosial.

Selain beberapa metode di atas, hal lain yang perlu diketengahkan adalah para da'i milenial juga menggunakan metode dakwah sistem sel. Sistem ini adalah sistem dakwah dengan cara mengkader beberapa orang kemudian masing-masing kader tersebut membuat kegiatan pengkaderan lagi. Masing-masing alumni dari kegiatan kader ini kemudian membuat kegiatan pengkaderan lagi dan terus berlanjut setelahnya. Kegiatan ini berbentuk *halaqah-halaqah* yang terdiri 5 sampai 10 orang yang masing-masing *halaqah* dibimbing oleh satu tutor. Mereka belajar dan diajar mengenai keilmuan agama yang lazimnya berdasarkan buku panduan yang telah disusun oleh pimpinan organisasi pusat. Sesekali, *halaqah-halaqah* tersebut berkumpul dan mengundang da'i yang tidak lain adalah senior mereka untuk memberikan *tausiyah*. *Halaqah-halaqah* ini banyak terdapat di sekolah-sekolah dan kampus-kampus, termasuk di IAIN Surakarta.<sup>21</sup>

### 3. Media Dakwah

Secara umum pengertian media bisa dipahami sebagai alat-alat yang bisa mengantarkan atau menjelaskan isi pesan.<sup>22</sup> Menurut Darwanto, sebagaimana dikutip Samsul Munir, media dikelompokkan menjadi dua, yaitu: *pertama*, Non Media Massa. Kelompok ini terdiri dari media manusia dan benda. Contoh dari media manusia ini antara lain menjadi kurir, utusan, guru, da'i dan sebagainya, dan contoh media benda antara lain telepon, surat dan sebagainya. Sedangkan kelompok *kedua* adalah Media Massa. Kelompok ini terbagi menjadi tiga, yaitu: 1) Media massa manusia seperti pertemuan, rapat umum, seminar, dan sekolah; 2) Media massa benda seperti spanduk, buku, selebaran, poster, pamflet, baliho, stiker, dan kaos beriklan; dan 3) Media massa periodik baik cetak maupun elektronik; baik visual, audio maupun audio visual. Yang disebut terakhir ini adalah seperti: surat kabar (online maupun cetak), radio, televisi, internet, dan media sosial (*face book*, *Twitter*, *WhatsApp Group*, *Instagram* dan sebagainya).<sup>23</sup>

Berdasarkan uraian di atas maka bias dipahami bahwa antara da'i pesantren dan milenial sama-sama memakai media-media tersebut. Hal yang membedakan adalah titik tekannya. Da'i milenial lebih menekankan pada

---

<sup>21</sup> Salah satunya adalah kelompok yang menamakan diri dengan *al-Mustanir*.

<sup>22</sup> Irzum Fariyah, "Media Dakwah POP", dalam *At-Tabsyir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2013, 25-45.

<sup>23</sup> Samsul Munir, *Ilmu Dakwah* ....h. 114.

**penggunaan media massa dan media social dibandingkan dengan da'I pesantren.**

### **Transformasi Strategi Dakwah PKPPN: Sebuah Upaya Alternatif**

Kemudian, jika dikaitkan dengan visi-misi PKPPN sebagaimana fokus penelitian ini, maka maksud dari penyiaran agama di masyarakat tersebut adalah penyiaran pemahaman keagamaan *ala* peantren yang ramah dan toleran kepada masyarakat milenial.

Sebagai kumpulan alumni pondok pesantren dan akademisi, PKPPN menyadari tentang adanya *gab* atau kekosongan ruang antara pesantren dengan generasi milenial. Sehingga transformasi ajaran dan nilai pesantren yang terkenal toleran dan ramah tidak sampai kepada mereka. Ditambah lagi, PKPPN hidup di wilayah Solo, sebuah wilayah yang sangat beragam baik agama, organisasi keagamaan Islamnya (NU, Muhammadiyah, MTA, LDII, dan lainnya), maupun aliran Islamnya (tradisional, modernis, salafi hingga abangan), dan juga wilayah yang dinilai sebagai salah satu pusat persebaran radikalisme Islam. Dengan ini, bagi PKPPN menghadirkan ajaran agama dan nilai-nilai pesantren kepada masyarakat, terutama generasi muda, mendapatkan momentum urgensinya.<sup>24</sup> Kepada kaum muda? Menurut hasil kajian PKPPN dan juga para pakar radikalisme, kaum muda merupakan kelompok terbesar pelaku dan objek radikalisme serta perilaku intoleran di Indonesia, khususnya Solo. Usia remaja juga merupakan fase usia dalam pencarian jati diri. Namun karena situasi psikologisnya yang masih labil, mereka mudah terpengaruh oleh lingkungannya. Lingkungan di sini bias berarti komunitas, apa yang dilihat atau yang dibaca di setiap harinya. Oleh **karena itu, pemuda akan memiliki 'warna' sesuai yang membentuknya.** Artinya, jika yang membentuk adalah lingkungan **'radikal dan intoleran', mereka akan cenderung 'radikal dan intoleran', dan begitupun sebaliknya, jika yang membentuk adalah lingkungan 'moderat dan toleran' mereka akan juga akan berwarna demikian.** Dengan begitu, menurut PKPPN pemuda merupakan objek dan subjek dakwah yang sesuai.<sup>25</sup>

Setelah melakukan kajian-kajian tentang strategi dan keberhasilan **dakwah kalangan pesantren, para da'I milenial, dan juga karakter serta selera** generasi muda milenial, PKPPN menentukan, menyusun serta menjalankan strategi dakwah yang ia nilai mampu mentransformasikan sikap moderat, toleran dan santun *ala* peantren kepada generasi muda milenial. Hal ini ia wujudkan dalam rangkaian kegiatan yang disebut dengan program Literasi Islam Santun dan Toleran (LISAN).

---

<sup>24</sup>Draf buku program PKPPN IAIN Surakarta.

<sup>25</sup>Wawancara dengan Endy Saputro pada tanggal 24 September 2018.

## Konsisten dalam Sumber Materi Dakwah

Mengenai materi dakwah santun, sebutan populer dakwahnya, PKPPN tetap menggunakan sumber sebagaimana yang digunakan oleh kalangan pesantren, yaitu kitabkuning. Kendatipun merujuk ayat-ayat Alquran dan hadis secara langsung, hanya digunakan sebagai pendukung kitabkuning, atau sebelum menggunakannya mereka akan melihat terlebih dahulu penjelasannya dari kitab tafsir **mu'tabar** karya ulama-ulama klasik.

Bagi kami yang alumni pesantren, kitabkuning adalah rujukan utama. Bagi kami, kami belum mampu memami ajaran agama langsung kepada Alquran dan hadis. Karena dalam memahaminya perlu banyak ilmu. Oleh karena itu kami memilih pendapat para ulama yang mereka tuangkan dalam karyanya itu. Toh, kitabkuning juga bersumber pada Alquran dan hadis, namun melalui proses pemahaman panjang para pengarangnya. Oleh sebab itu, materi dakwah PKPPN diambil dari sumber kitabkuning.<sup>26</sup>

Dari hasil pengamatan peneliti pada daftar pustaka Buku Saku LISAN, kitabkuning yang dirujuk oleh PKPPN kitabkuning yang menjelaskan tentang akhlak. Kitab tersebut antara lain: kitab akhlak/tasawuf: Kitab **Ihya' Ulumudin** karya al-Ghazali, Kitab **Idhah al-Nasyi'in** karya Musthofa al-Goyalini, Kitab **Nashaih al-'Ibad** karya Syaikh Nawawi al-Bantani, kitab **Tanbih al-Ghafilin** karya Abu Lais as-Samarqandi, dan beberapa kitab kecil lainnya; kitab tafsir: Kitab **Tafsir al-Qurtubi** karya Abu Bakar al-Qurtubi dan Kitab **Marah Labib** karya Syaikh Nawawi al-Bantani; kitab hadis: Kitab **Riyad al-Shalihin** karya Abu Zakariya al-Nawawi, Kitab **Shahih** karya al-Bukhari, Kitab **Bulugh al-Maram** karya Ibn Hajar al-Asqalani, dan beberapa kitab hadis lain yang lazim dikaji di pesantren. Selain itu, ada beberapa kitab yang tidak lazim dikaji di pesantren, diantaranya ialah Kitab **Ruba'iyat** karya Jalaludin Rumi, Kitab **al-I'tisham** karya al-Suyuti, dan Kitab **Siyar al-Nubala** karya al-Dzahabi. Dengan demikian bias dipahami bahwa meskipun PKPPN merujuk kepada kitabkuning, namun tidak murni kitabkuning yang sering dikaji di pesantren atau yang sering disebut dengan kitab **mu'tabar**. Jika dilihat dari jumlahnya yang sedikit, dibandingkan kitab yang lazim dikaji di pesantren, dan juga isi yang dikutip maka menunjukkan bahwa kitab tersebut hanya digunakan sebagai pendukung atau pemer kaya saja.

Jik diamati dari jenis kitab dan juga tema tema yang dirujuk, menunjukkan bahwa tujuan dakwah PKPPN hanya difokuskan pada akhlak, terutama yang berkaitan dengan sikap toleran, moderat, dan kasih sayang

---

<sup>26</sup>Wawancara dengan Abdul Halim, coordinator penyusunan Buku Saku LISAN, pada tanggal 22 September 2018.

kepada sesama. Dan hal ini memang yang menjadi tujuan dari program-program PKPPN. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Zaenal Anwar berikut:

PKPPN hadir untuk menebarkan nilai-nilai toleran dan kasih sayang kepada masyarakat. Kerja atau program-program yang dijalankannya ditujukan untuk tujuan tersebut.<sup>27</sup>

### **Transformasi Metode: dari ‘Menunggu Bola’ ke ‘Menjemput Bola’**

Sebagaimana dijelaskan di awal bahwa arah metode yang digunakan oleh kalangan pesantren adalah ‘menunggu’, dan dengan metode itu tidak mampu menyentuh masyarakat yang lebih luas. ‘konsumen’ dakwahnya hanya terbatas santri, alumni, atau masyarakat yang memiliki hubungan erat dengan kepesantrenan. Artinya, ‘konsumen’ dari dakwah pesantren adalah mereka yang telah mengamini paham keagamaan dan nilai-nilai kepesantrenan. Atas dasar ini, supaya dakwahnya mampu menyentuh dan mendapatkan ‘konsumen’ yang lebih luas, PKPPN melakukan perubahan/ transformasi metode, yakni dari ‘menunggu’ kepada ‘menjemput’, sebagaimana yang dilakukan oleh para da’i milenial. Hal ini ia lakukan dengan cara mengundang beberapa santri, mahasiswa, dan siswa yang ada di Solo Raya, kemudian mengumpulkannya di satu tempat, meng-*gembleng*-nya, dan membekalinya dengan keahlian literasi dan media (membuat video pendek, narasi untuk medsos, *meme*, *tagline*, dan *hashtag*) yang disebutnya dengan Santri Camp.

Dalam kegiatan peng-*gembleng*-an yang dilaksanakan selama tiga hari tersebut, PKPPN mengikutsertakan para pengasuh pondok pesantren, wartawan, penulis, dan ahli media. Hal ini maksudkan supaya hasil dari kegiatan ini benar-benar maksimal dan berhasil melahirkan *agent-agent* yang handal yang nantinya akan ikut serta dalam mendakwahkan nilai-nilai pesantren kepada khalayak yang lebih luas. Memang, tujuan dari Santri Camp tidak hanya menginternalisasikan nilai-nilai pesantren, namun juga mencetak kader dakwah LISAN yang diberi nama Duta LISAN.

PKPPN mengumpulkan siswa, mahasiswa, dan santri di PP ALPANSA Klaten ini untuk di-*gembleng* nilai-nilai toleran dan santun *ala* pesantren. Tidak hanya itu saja, mereka juga diberikan keahlian dalam menulis, membuat video, *meme*, dan lain-lain. Ini karena santri camp ini tidak hanya bertujuan mendidik mereka mengenai nilai-nilai tersebut, namun juga melahirkan *agen-agen* lanjutan.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup>Wawancara dengan Zaenal Anwar tanggal 24 September 2018.

<sup>28</sup>Wawancara dengan Endy Saputro pada tanggal 23 September 2018.

Menurut hasil pengamatan peneliti, di akhir program Santri Camp para Duta LISAN membuat group di WhatsApp, dan berselang beberapa bulan, Duta LISAN mengadakan program pelatihan yang serupa di sekolah mereka, tepatnya di MAN 1 Boyolali. Selain itu, di beberapa status Duta LISAN peneliti lihat terdapat *meme* yang isinya diambil dari Buku Saku LISAN. Hal ini menunjukkan bahwa dakwah PKPPN bias memperlihatkan tanda-tanda keberhasilan. Hal ini diperkuat lagi dengan terbitnya buku kumpulan tulisan para siswa hasil didikan Lisan Camp yang diberi judul *Menitip Ilmu di Keranjang Cucian: Seri Literasi Santun*.<sup>29</sup>

Uraian-uraian di atas menunjukkan bahwa PKPPN juga telah menggunakan metode dakwah *system sel* sebagaimana yang dilakukan gerakan gerakan kajian milenial. Kendatipun tidak sama persis bentuknya, namun memiliki pola yang sama, yaitu: mengadakan satu kegiatan pengkaderan, kemudian kader yang dihasilkan membuat kegiatan yang sama guna menciptakan kader-kader baru. Kesamaan lainnya ialah menggunakan **buku ‘tertentu’ sebagai rujukan**. Hanya saja jika dalam gerakan-gerakan kajian buku tersebut sebagai panduan pengkajian, namun di kader-kader PKPPN dijadikan sebagai contoh atau sumber nilai-nilai yang akan di dakwahkan.

### **Transformasi Media: dari Selera Santri ke Selera Milenial**

Selain melakukan transformasi metode, PKPPN juga melakukan transformasi dalam media. Jika pesantren lebih menekankan pada penggunaan media non Media Massa seperti manusia dan buku, PKPPN lebih menekankan pada penggunaan Media Massa (cetak dan *online*) dan media Sosial.

Hal yang sangat mencolok perbedaannya dengan kalangan pesantren dalam media adalah cara pengemasannya. Misalnya dalam penyusunan buku, PKPPN tidak menyusunnya dalam bentuk deskripsi, berat, dan tebal sebagaimana banyak dilakukan oleh kalangan pesantren, namun menyusunnya dalam bentuk buku saku yang berisi kumpulan *quote*. Hal ini PKPPN lakukan untuk menyesuaikan *selera* kaum muda milenial. Meskipun demikian, selain sumbernya tetap kitabkuning, PKPPN tetap mencantumkan sumber rujukannya secara lengkap. Inilah yang membedakan PKPPN dengan **cara-cara yang digunakan oleh da’i milenial. Jadi, meskipun mengadopsi metode, PKPPN juga melakukan inovasi.**

Selain mengemasnya dalam bentuk buku saku tersebut, PKPPN juga mengemasnya dalam bentuk video, narasi pendek, *meme*, *tagline*, *hashtag*,

---

<sup>29</sup>Mutimmatun Nadhifah dan Qibtiyatul Maisaroh (ed), *Menitip Ilmu di Keranjang Cucian*, (Surakarta: PKPPN dan Bilik Literasi, 2018).



*flyer*, dan bentuk lain sebagaimana yang dilakukan oleh para da'I milenial. *Tagline* PKPPN yang sangat populer adalah 'Wani Urip Wani Santun' dan 'Sayuk Santun, Sayuk Rukun', sedangkan *hashtag* populernya diantaranya ialah '#kampussantun, #dakwahsantun'.

## Penutup

Berdasarkan uraian-uraian di atas, menunjukkan bahwa strategi transformasi yang dilakukan oleh PKPPN, jika dilihat dalam perspektif **Anthony**, adalah klasifikasi strategi transformasi 'peminjaman'. Hal ini terlihat pada metode dan media-media yang digunakannya. Dalam metode PKPPN menggunakan metode 'menjemput' dan *system sel*, sedangkan dalam media ia memanfaatkan media sebagaimana yang digunakan da'I milenial yang diantaranya ialah buku saku, radio, internet, media massa, dan media social. **Selin itu, pengemasannya pun mengikuti yang dilakukan da'I milenial, yakni melalui *meme*, *tagline*, *hashtag*, narasi pendek, video pendek, dan lain sebagainya.**

**Meskipun banyak melakukan 'peminjaman' namun PKPPN tetap mempertahankan dalam pengambilan sumber materi dakwah (kitabkuning). Selain itu, PKPPN juga melakukan inovasi dari bentuk yang dipinjamnya. Hal ini mungkin karena dipengaruhi oleh prinsip pesantren dalam menanggapi sesuatu 'yang baru', yakni *al-muhafadhah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdu bi al-jadid al-ashlah*.**

## Daftar Pustaka

- Amin, Samsul Munir. *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Amzah, 2009.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitabkuning: Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Fealy, Greg dan Sally White. *Ustadz Seleb: Bisnis Moral dan Fatwa Online, Ragam Ekspresi Islam Indonesia Kontemporer*. terj. Ahmad muhajir. Depok: Komunitas Bambu, 2012.
- Fariyah, **Irzum**. "Media Dakwah POP." *At-Tabsyir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*. Vol. 1, No. 2 (Juli-Desember 2013), 25-45.
- Farida, **Umma**. "Radikalisme, Moderatisme, dan Liberalisme Pesantren." *Edukasi: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol.10, No.1 (Februari 2015), 145-163.
- Ismawati**. "Melacak Cikal Bakal Pesantren Jawa", dalam Ridin Sofwan, dkk., *Merumuskan Kembali Interelasi Islam-Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2004.



- Masykhur, Anis. *Menakar Modernisasi Pendidikan Pesantren*. Depok: Barnea Pustaka, 2010.
- Nadhifah, Mutimmatun dan Qibtiyatul Maisaroh (ed). *Menitip Ilmu di Keranjang Cucian*. Surakarta: PKPPN dan Bilik Literasi, 2018.
- Najoan, **Stephanie Jill dan Johansen Mandey**, **“Transformasi sebagai Strategi Desain”**, *Media Matrasain*, vol. 8, No.2 (Agustus 2011), 117-130.
- Sunarwoto (ed), *Islam: Antara Teks, Kuasa, dan Identitas*. Yogyakarta: Arti Bumi Intaran, 2018.
- Wahid, **Abdurrahman**, **“Pesantren sebagai Sub Kultur”**, dalam Dawan Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Survei Indonesia (LSI) dalam rentang waktu 1 – 7 bulan Agustus 2018 mengenai **“Tren Persepsi Publik tentang Demokrasi, Korupsi, dan Intoleran: Temuan Survei Nasional”**.
- KBBI

## **COUNTERING RADICALISM PONDOK PESANTREN MAHASISWA ASWAJA NUSANTARA MELALUI PENDIDIKAN MULTIKULTURAL-INKLUSIV SEBAGAI UPAYA MEMPERKUAT MODERASI ISLAM DAN KEINDONESIAAN**

**Desy Putri Ratnasari**

Pondok Pesantren Mahasiswa Aswaja Nusantara Komplek 4A  
desyputrir@gmail.com

### **Abstrak**

Saat ini, Indonesia dihadapkan pada tantangan pemahaman keagamaan yang ekstrim kanan dan kiri. Upaya penguatan moderasi Islam pada pondok pesantren dilakukan untuk meng-*counter* kekeliruan pemahaman sebagian masyarakat yang meyakini pesantren sebagai lembaga yang mencetak kader-kader teroris. Pesantren mahasiswa memiliki tantangan tersendiri bagi mahasiswa yang ingin belajar agama lebih mendalam, salah satunya diperlukan sebuah ikhtiar belajar yang lebih terstruktur, santun dan penuh dengan nilai-nilai budaya ketimuran yakni melalui internalisasi nilai-nilai multikulturalisme-inklusivisme untuk menangkai radikalisme. PPM Aswaja Nusantara Yogyakarta telah mengembangkan dan menginternalisasikan model kurikulum agama berbasis multikultural-inklusiv untuk menangkai gerakan radikalisme agama di kampus. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui model, proses, serta efektivitas kurikulum *reading club* berbasis multikultural-inklusiv sebagai upaya menangkai gerakan radikalisme terutama di kampus. Salah satu metode dakwah yang dikembangkan tersebut yaitu dengan menumbuhkan minat literasi, terampil berdiskusi serta *sharing* ilmu antar mahasiswa. Model internalisasi nilai-nilai tersebut diharapkan dapat menjadi bekal oleh para mahasiswa untuk dapat saling memahami perbedaan di tengah ragam perbedaan di masyarakat (*teaching diversity*).

**Kata Kunci:** *Countering radicalism*, Multikultural-Inklusiv, Pesantren Mahasiswa.

## Pendahuluan

Fenomena radikalisme Islam di Indonesia hingga hari ini masih menjadi perbincangan yang menarik. Radikalisme masih menjadi masalah serius bagi banyak kalangan. Radikalisme Islam sebagai fenomena historis-sosiologis merupakan masalah yang banyak dibicarakan dalam wacana politik dan peradaban global akibat kekuatan media yang memiliki potesi besar dalam menciptakan persepsi masyarakat dunia. Banyak label-label yang diberikan oleh kalangan Eropa Barat dan Amerika Serikat untuk menyebut gerakan Islam radikal ini, mulai dari sebutan kelompok garis keras, ekstrimis, militan, islam kanan, fundamentalisme sampai terorisme.<sup>1</sup>

Maraknya aksi radikalisme dan terorisme atas nama Islam di Indonesia sendiri sedikit banyak telah menempatkan umat Islam sebagai pihak yang dipersalahkan. Ajaran jihad dalam Islam seringkali dijadikan sasaran tuduhan sebagai sumber utama terjadinya kekerasan atas nama agama oleh umat Islam. Lembaga pendidikan Islam di Indonesia semisal madrasah atau pondok pesantren juga tidak terlepas dari tuduhan yang memojokkan tersebut.<sup>2</sup>

Radikalisme agama merupakan diskursus sekaligus fenomena aktual. Kajian radikalisme agama sudah banyak dilakukan berbagai pihak, khususnya pasca kejadian tindak kekerasan atas nama agama seperti bom bunuh diri. Kajian radikalisme agama menyangkut dua hal. *Pertama* penafsiran atas teks-teks suci keagamaan secara tekstualis-formalistik yang melahirkan pemahaman dan sikap keberagamaan yang eksklusif, cenderung merasa paling benar (*truth claim*) dan semangat menggebu untuk melakukan perubahan melalui tindakan sporadis. Hal ini melahirkan radikalisme agama yang dalam tataran tertentu melahirkan aksi terror sebagai salah satu implementasi konsep jihad. Perilaku ini muncul karena pendukung radikalisme agama tampaknya tidak punya modal untuk menawarkan perdamaian dan kesejahteraan yang ada dalam konsepsi mereka. Oleh sebab itu, mereka menempuh jalan pintas, berupa *self defeating* (menghancurkan diri sendiri) atas nama agama.<sup>3</sup> *Kedua*, penafsiran teks-teks suci keagamaan secara kontekstual-substantif yang melahirkan sikap keberagamaan yang moderat, inklusif, dialogis, dan mengedepankan semangat rahmatan *lil 'alamin*. Kelompok kedua ini lebih bersikap inklusif dan menghargai

---

<sup>1</sup> Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 270.

<sup>2</sup> Nurul Aini, "Pesantren, Organisasi Modern Islam di Masa Penjajahan", dalam *Darussalam* Jurnal Ilmiah Islam dan Sosial (Martapura: Sekolah Tinggi Agama Islam Darussalam), Vol. 8, No.1, 09, hal. 47-64.

<sup>3</sup> Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 2007. "Islam dan Bahaya Radikalisme Beragama" dalam Hassan, Muhammad Hanif. 2007 *Teroris Membajak Islam: Meluruskan Jihad Sesat Imam Samudra dan Kelompok Islam Radikal*. Jakarta: Grafindo.

keberagamaan. Dua kutub ini sering menjadi pembahasan yang tidak ada habis-habisnya, mulai dari sisi postulat dasar, metodologi, tokoh pemikir dan turunannya, hingga contoh nyata masing-masing kelompok dan model gerakannya.<sup>4</sup>

Di dalam kampus terdapat suatu organisasi resmi yaitu Lembaga Dakwah Kampus (LDK) yang setiap kajiannya berpusat di masjid kampus. Sejumlah gerakan atau harokah ini masing-masing memiliki ciri khas dan peta pergerakannya dan yang paling menonjol yaitu gerakan Tarbiyah di bawah naungan partai PKS, Salafi (wahabi), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Pemikiran dan sikap keberagamaan yang berkembang di tengah gerakan keagamaan ini cenderung anti-multikulturalisme. Salah satu sikap anti-multikulturalisme adalah adanya klaim kebenaran (*truth claim*).<sup>5</sup>

*Countering radicalism* kemudian muncul ke permukaan sebagai upaya membendung paham radikalisme dan terorisme berlatar belakang agama di Indonesia. Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) bekerjasama dengan Kementerian Agama dan pengelola pendidikan tinggi serta lembaga swadaya masyarakat lainnya untuk mengkampanyekan gerakan *countering radicalism* ini. Beragam kegiatan mulai dari seminar dan *workshop* hingga kegiatan budaya pun dilakukan.<sup>6</sup>

Berdasarkan hal tersebut, maka dilakukan kajian penelitian terkait peran pondok pesantren mahasiswa dalam *countering radicalism* untuk mengurangi pengaruh radikalisme dan terorisme di kampus Yogyakarta dalam rangka memperkuat moderasi islam dan keindonesiaan.

### Radikalisasi Agama dalam Konteks Indonesia

Secara umum gerakan radikal Islam sebagai bagian dari gerakan Islamisme global yang dapat ditelusuri akar keberadaannya dari pemikiran pendiri Ikhwanul Muslimin, Hasan Al Bana (1906-1949) di Mesir dan pendiri **Partai Jamaat Islami Abul A'la Al Maududi (1903-1978)** di India.<sup>7</sup> Ideologi Islamis ini makin mengental di bawah penajaman pemikiran yang digagas Sayyid Quthb melalui beberapa karyanya. Tawarannya tentang jihad sebagai upaya menegakkan berlakunya *Hakimiyyat Allah* (tegaknya Hukum Allah sebagai satu-satunya pengatur kehidupan) menjadi basis dari hampir semua

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Sabirin, Rahimi. *Islam dan Radikalisme*. Yogyakarta: Ar-Rasyid, 2004

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Oliver Roy, *L'ichec de l'Islam politique*. Carol Volk (terj.), *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hal. 1-2.

ideologi jihadis di dunia.<sup>8</sup> Ideologi ini kemudian melahirkan sejumlah gerakan sempalan yang beraliran keras (Hizbut Tahrir, Jihad Islam, Jamaah Islamiyyah, Jamaah al-Takfir, dan sebagainya) yang berkembang secara internasional termasuk ke sejumlah Negara seperti Indonesia.<sup>9</sup>

Dalam konteks kesejarahan Indonesia, gerakan radikal Islam biasa dikaitkan dengan DI/TII pimpinan R.M. Kartosuwiryo di Jawa Barat maupun Kahar Muzakkar di Sulawesi Selatan. Benih-benih ideologi ini bersama dengan euphoria kebebasan di Era Reformasi yang membawa dengan mudah aneka pemikiran baru, termasuk ideologi radikal Timur Tengah, melahirkan sejumlah gerakan Islam di tanah air, baik yang masih mengambil nama asli gerakannya, maupun yang sebatas ideologinya. Gerakan yang ada pun beragam sifat dan jangkauannya, baik level lokal maupun nasional.<sup>10</sup>

Perkembangan gerakan Islam transnasional ini kemudian bersama-sama dengan beragam faktor lokal Indonesia membangkitkan sejumlah gerakan radikalisme dan mengarah terorisme yang belakangan ini terjadi. Kepala Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), Ansyad Mubai, melihat sejumlah alasan munculnya gerakan radikalisme Islam di Indonesia, yaitu kemiskinan, korupsi, globalisasi, dan sejarah.<sup>11</sup> Pandangan serupa disampaikan Muhammad Tholhah Hasan, yang menilai munculnya gerakan radikalisme di Indonesia terutama setelah reformasi disebabkan variabel ajaran dan pemahaman, peranan media internet (IT), kondisi sosial domestik, dan konstalasi politik internasional.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup>Bassam Tibi, "Religious Extremism or Religionization of Politics? The Ideological Foundations of Political Islam", dalam Hillel Frisch dan Efraim Inbar (eds.), *Radical Islam and International Security: Challenges and Responses* (New York: Routledge, 2008), hal. 13; Ahmad Asroni, "Radikalisme Islam di Indonesia: Tawaran Solusi untuk Mengatasinya" dalam *Religi J umal Studi Agama-agama*, Vol. VII, No. 1, Januari 2008, (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga), hal. 15-34, dan Noorhaidi Hasan, "Ideologi, Identitas, dan Ekonomi Politik Kekerasan: Mencari Model Solusi Mengatasi Ancaman Radikalisme dan Terorisme di Indonesia", *Makalah dalam Simposium Nasional: Memutus Rantai Radikalisme dan Terorisme*, Jakarta, Le Meredian Hotel, 27-28 Juli 2010.

<sup>9</sup>Haedar Nashir, "Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di **Indonesia**", dalam *Maarif Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 1, No.2, November 2006, hal. 25-120.

<sup>10</sup>Christopher S. Bond dan Lewis M. Simons, *The Next Front: South::ast Asia and the Road to Global Peace with Islam* (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2009), hal. 94-5.

<sup>11</sup>*Ibid.*

<sup>12</sup>Muhammad Tholhah Hasan, "Mozaik Islam Indonesia-Nusantara: Dialektika Keislaman dan Keindonesiaan", *makalah disampaikan dalam Annual Conference on Islamic Studies 2010*, Banjarmasin 1-4 November 2010.

## **Masuknya Paham Radikal di Lingkungan Perguruan Tinggi**

Perguruan tinggi merupakan wadah bagi mahasiswa yang memiliki banyak keanekaragaman potensi yang dimiliki setiap perorangannya. Baik itu bakat, keahlian, pengetahuan, kepemimpinan, dan intelektual. Disamping itu sebenarnya mahasiswa masih mencari kearah mana orientasi masa depan yang akan ditempuh. Sehingga mereka masih memerlukan beberapa pengaruh yang dapat menunjang dan memfasilitasi prinsip dan jati diri yang sedang dicari. Oleh sebab itulah, ada beberapa kelompok radikal yang memanfaatkan kondisi mahasiswa yang masih labil untuk dipengaruhi dengan konsep radikalisme yang mereka bawaan. Padahal sejatinya konsep radikalisme tidak sepenuhnya mengarah pada kekerasan, pemaksaan, ataupun menjurus hal-hal yang negatif.<sup>13</sup>

Generasi muda yang masih penuh gairah dalam menuntut ilmu tentulah sangat membanggakan. Apalagi jika dapat meraih suatu prestasi atau aktif dalam berbagai organisasi yang nasionalis yang barang kali bisa memfasilitasi rasa nasionalisme pada bangsa ini. Kampus yang selama ini dikenal sebagai tempat persemaian manusia berpandangan kritis, terbuka dan intelek, ternyata tidak kebal terhadap pengaruh ideologi radikalisme. Radikalisme menyeruak menginfiltrasi kalangan mahasiswa di berbagai kampus. Dari masa ke masa di lingkungan kampus hampir selalu ada kelompok radikal baik ekstrim kanan maupun ekstrim kiri.<sup>14</sup>

Kasus seperti diatas dapat ditemukan dalam skala berbeda di banyak perguruan tinggi. Beragam penelitian dan pengakuan mereka yang keluar dari sel-sel radikal dan ekstrim mengisyaratkan, mahasiswa perguruan tinggi umum lebih rentan terhadap *rekrutment* daripada mahasiswa perguruan tinggi agama Islam. Gejala ini jelas berkaitan dengan kenyataan bahwa cara pandang mahasiswa perguruan tinggi umum khususnya bidang sains dan teknologi, cenderung hitam putih. Sedangkan mahasiswa perguruan tinggi agama Islam yang mendapat keragaman perspektif tentang islam cenderung lebih terbuka dan bernuansa.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Hassan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca: Cornell University Southeast Program Publications, 2010.

<sup>14</sup> Rokhmad, Abu. “Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal”, *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Volume 20, Nomor 1, Mei 2012.

<sup>15</sup> Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Utrecht: Faculteit der Letteren en International Institute for the Study of Islam in the Modern World, 2005. Buku ini diterjemahkan menjadi *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Jakarta: LP3ES, 2008), h.322-323.

## Sekilas Perkembangan Pondok Pesantren

Kata pondok dalam Kamus Bahasa Indonesia sebagai "madrasah dan asrama (tempat mengaji, belajar agama Islam)".<sup>16</sup> Pesantren secara bahasa **berasal dari kata "santri" yang dirangkai dengan awalan pe-** dan akhiran -an. Santri sendiri berasal dari bahasa Sansekerta, *shastri*, yaitu orang-orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu atau seorang sarjana ahli kitab suci agama Hindu.<sup>17</sup> Peranan pondok pesantren dalam pendidikan nasional makin terasa di saat penjajahan Belanda mencengkeram tanah air. Pondok pesantren berkembang menjadi lembaga pendidikan alternatif bagi masyarakat luas yang bukan priyayi untuk menempuh pendidikan, mengingat terbatasnya ruang bagi mereka di pendidikan formal yang dilaksanakan penjajah.<sup>18</sup>

Peran pondok pesantren dalam perkembangan nasional juga tidak dapat dinafikan. Pendidikan yang diberikan lembaga pendidikan Islam ini telah melahirkan sejumlah tokoh nasional yang ikut memperjuangkan dan sekaligus mengisi kemerdekaan. Tokoh-tokoh nasional yang lahir dari rahim pendidikan pondok pesantren dan memberikan dampak besar bagi perjuangan kemerdekaan antara lain H.O.S. Cokroaminoto, KH. Mas Mansur, KH. Hasyim Asy'ari, KH. Ahmad Dahlan, Ki Bagus Hadikusumo, KH. A. Kahar Muzakir, dan lain-lain.<sup>19</sup>

Pondok pesantren di Indonesia secara umum tidak dapat diasosiasikan dengan gerakan ataupun pemikiran Islam radikal sebagai bentuk baru dari gerakan transnasional. Hal ini mengingat karakteristik pondok pesantren di Indonesia yang secara umum memang berbeda dengan lembaga pendidikan Islam sejenis di negara lain. Selain itu, fakta bahwa Islam datang ke tanah air dengan penuh perdamaian, karena disampaikan melalui dakwah *bil hal* para pedagang muslim dan bukan melalui pedang atau pasukan perang, turut mewarnai pemahaman keislaman yang dikembangkan di pondok pesantren. Ajaran jihad sebagaimana dipahami alangan pondok pesantren pun berbeda jauh dengan pandangan umum dalam gerakan Islam radikal secara umum.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* Oakarta: Pusat Bahasa, *W08*, hal. 1203.

<sup>17</sup>Zainal Abidin, "Pesantren dan Transformasi Sosial: Memotret Peran Pesantren dalam Pembangunan Masyarakat Madani", dalam *Media Nusantara*, No.3, (Bandung: LPPM Universitas Islam Nusantara, 2008), hal. 95-108.

<sup>18</sup>Nurul Aini, "Pesantren, Organisasi Modern Islam di Masa Penjajahan", dalam *Darussalam* Jurnal Ilmiah Islam dan Sosial (Martapura: Sekolah Tinggi Agama Islam Darussalam), Vol. 8, No.1, *W09*, hal. 47-64.

<sup>19</sup>*Ibid.*

<sup>20</sup> Baidhaw, Zakiyuddin. 2005. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikulturalisme*, Jakarta: Gelora Aksara Pratama.. 2008. **"Kontestasi Islam dan Budaya Jawa dalam Ceramah**

Nilai-nilai anti-multikulturalisme lainnya adalah prasangka dan *stereotype* (pandangan negatif dengan pihak lain terutama yang tidak sehaluan paham atau terhadap Yahudi dan Nasrani), stigma dan penghakiman (pelabelan bahwa pihak lain buruk), eksklusivisme (anjuran untuk tidak berhubungan dengan pihak lain), arogansi kelompok (bahwa kelompoknya lebih unggul daripada kelompok lain), pembelaan terhadap aksi kekerasan atas nama agama (ungkapan simpati terhadap tindak kekerasan yang telah dilakukan oleh orang-orang yang dianggap baik atau benar), dan pembelaan terhadap aksi melanggar hukum (ungkapan simpati pada tindakan pelanggaran hukum negara yang telah dilakukan oleh orang-orang yang sekelompok dengannya).<sup>21</sup>

*Counter* wacana dan internalisasi nilai-nilai keberagaman inklusif serta nilai-nilai multikulturalisme sangat diperlukan dalam menangkai gerakan radikalisme agama. Nilai-nilai inklusif Islam yang dibawa oleh para pedagang sufi yang pertama kali hadir di Nusantara berhasil menjadi katalisator bagi penyebaran Islam secara luas. <sup>22</sup> Nilai-nilai inklusif ini kemudian berkembang di Indonesia dan dipertahankan di antaranya oleh pondok pesantren. Salah satu pesantren yang mendidik santri-santri secara inklusif dan menanamkan nilai-nilai multikulturalisme adalah Pondok Pesantren Mahasiswa Aswaja Nusantara Yogyakarta. Menariknya pesantren ini dikhususkan untuk para mahasiswa yang kuliah sambil mondok, disamping itu mendidik mahasiswa di dalam asrama melalui sistem pendidikan pesantren yang menjunjung nilai-nilai multikulturalisme diantaranya kesatuan kemanusiaan (*unity of humankind*), kompetisi dalam kebaikan (*competition in good works*), memberi maaf kepada orang lain (*forgiveness toward humankind*), dialog atau ko-eksistensi dan pro-eksistensi, kehidupan bersama (*living together*), kesederajatan (*equality/egalitarianism*), saling memahami (*mutual understanding*), saling menghargai (*mutual respect*), kejujuran (*trust*), berpikir positif (*positive thinking*), toleran (*tolerance*), rekonsiliasi, resolusi konflik, kedamaian, menghindari kekerasan (*non violence*), dan kesejahteraan sosial.

Proses pendidikan di PPM Aswaja Nusantara Yogyakarta, sebagaimana pesantren pada umumnya, menggunakan kitab kuning yang secara teologis

---

**Keagamaan Surakarta” dalam *Jurnal Harmoni*, Volume VII. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan.**

<sup>21</sup>Baidhaw, Zakiyuddin. 2005. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikulturalisme*, Jakarta: Gelora Aksara Pratama.. 2008. **“Kontestasi Islam dan Budaya Jawa dalam Ceramah Keagamaan Surakarta” dalam *Jurnal Harmoni*, Volume VII. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan.**

<sup>22</sup>Jamil, Mukhsin. 2006. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Nadzir, Moh. 1996. *Metode Penelitian*. Jakarta: Galia Indonesia.



berhaluan Sunni. Wawasan keilmuan keislaman yang inklusif yang sejak dini ditanamkan membentuk karakteristik santri yang moderat dan toleran. Meskipun dalam lingkungan dogma yang kuat, namun dogma tersebut membentuk sikap keberagaman inklusif. Warga pesantren juga mampu berbaur dengan masyarakat sekitar pesantren. Para mahasiswa juga diharapkan dapat mentransformasikan nilai-nilai tersebut dalam realitas kehidupan sosial masyarakat. Oleh karena itu, penelitian terhadap proses pendidikan multikulturalisme dan inklusivisme dalam konteks *countering radicalism* (pencegahan radikalisme) yang dilakukan oleh PPM Aswaja Nusantara Yogyakarta penting untuk dilakukan.

## **Upaya Pondok Pesantren Mahasiswa Aswaja Nusantara dalam Melakukan Internalisasi Nilai-nilai Multikultural dan Inklusivisme.**

### **Internalisasi Melalui Metode Pembiasaan**

Santri di PPM Aswaja Nusantara sejak awal masuk dididik dan dibiasakan untuk hidup bersama-sama dengan santri lain yang berbeda satu dengan lainnya. Baik santri yang baru maupun santri lama dan santri biasa maupun pengurus berbaur dalam asrama pondok pesantren. Internalisasi nilai-nilai saling memahami dan menghargai di antara santri yang berbeda tersebut menjadi dasar awal bagi santri untuk terbiasa mengelola perbedaan dalam harmoni. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Zakiyuddin Baidhaw (2005: 6) bahwa sejatinya sebuah proses pendidikan multikultural karena pendidikan multikultural merupakan suatu cara untuk mengajarkan keragaman (*teaching diversity*). Pendidikan semacam ini menumbuhkan suatu dunia yang bebas dari prasangka bias dan diskriminasi.

Doktrin kebenaran yang ditanamkan di PPM Aswaja Nusantara tersebut menjadi landasan dalam membangun tatanan kehidupan yang kondusif bagi varian perbedaan pendapat baik dalam pemahaman keagamaan maupun lainnya. Hal ini akan meminimalisir adanya klaim kebenaran sepihak di lingkungan pesantren. Pemikiran santri menjadi terbuka untuk menerima fakta adanya varian pendapat keagamaan. Hal ini merupakan ciri khas pesantren pada umumnya, khususnya yang menggunakan kitab kuning sebagai rujukan utamanya. Konsep bermadzhab yang dianut oleh pesantren mengajarkan bahwa pendapat tentang suatu masalah atau tafsiran atas teks-teks suci keagamaan memang menghasilkan beragam pendapat.

Internalisasi pendidikan multikultural melalui metode pembiasaan dilakukan dengan kegiatan kompetisi dalam kebaikan (*competition in good works*) yang diartikulasikan dalam bentuk perlombaan secara positif dalam konteks menguasai materi di pesantren, melakukan *amaliah ubudiyah yaumiyah*, ***muraja'ah***, diskusi, dan *mukhafadzah*. Di samping itu, *competition*

*in good works* juga dilakukan dengansaling membantu antarsantri untuk mewujudkanagenda bersama.

### **Internalisasi melalui Metode Ceramah (*mauidhoh hasanah*)**

Metode ini digunakan untuk menyampaikan pesan-pesan moral bagi santri untuk dijalankandan menjadi sikap keseharian mereka. Nilai-nilai moral yang disampaikan di antaranya adalahlarangan berperasangka buruk (***su'udhan***) dan larangan ujub (sombong, membanggakandiri), keharusan bersifat jujur dan pemaaf. Internalisasi nilai-nilai pendidikan multikultular lainnya adalah *forgiveness towardhumankind* (memberi maaf kepada orang lain) yang diharapkan dapat meningkatkan rasa saling menyanyangi antarsesama.

Kemauan untuk memberi maaf kepada orang lain sesungguhnya merupakan bukti ketulusan hati untuk memahami sebuah kesalahan, perbedaan, maupun hal lain yang mungkin kurang cocok, dalam konteks yang tepat. Dikatakan dalam konteks yang tepat permaafan di sini bukan berarti kemudian tidak ada penegakan hukum. Dengan demikian, pemberian maaf dan kemauan untuk meminta maaf menjadi salah satu prasyarat harmoni sosial yang mendukung upaya keberhasilan pendidikan multikultural.

### **Internalisasi melalui Metode Keteladanan**

Sesuai dengan karakter pesantren yang mentradisikan pemahaman dan pengamalan Islam sesuai dengan apa yang diajarkan oleh Walisongo, pesantren sebenarnya menerapkan toleransi yang tinggi dengan dakwah yang santun dan memberikan contoh kepada masyarakat. Sebagaimana disampaikan Haidari (2004: 226) bahwa Walisongo mengembangkan strategi pribumisasi Islam dalam gerakan dakwah Islam di nusantara, pada sekitar abad ke 15 dan ke 16, khususnya di Pulau Jawa.

Sudah maklum bahwa salah satu penyebab Islam mudah diterima adalah tidak adanya nalar Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam, yang ada adalah nilai-nilai sufistik Walisongo yang sangat toleran terhadap tradisi lokal dan bahkan berusaha memasukkan nilai-nilai dalam Islam yang khas keIndonesiaan bukan keArab-araban. Dari deskripsi di atas, internalisasi nilai-nilai pendidikan multikultural dan inklusivisme mampu menjadi dasar bagi santri untuk menolak paham dan gerakan radikal yang tidak sesuaidengan ajaran yang diterima di pesantren. Santri sejak dini sudah ditanamkan sikap untuk saling menghargai dan menghormati perbedaan, terbuka, dan mengakui adanya kebenaran lain di luar kebenaran yang diyakini.

## Transformasi Pendidikan Multikultural dan Inklusif di Pondok Pesantren Mahasiswa Aswaja Nusantara, Mlangi Yogyakarta

Proses internalisasi nilai-nilai multikulturalisme dan inklusivisme yang dilakukan secara berkesinambungan oleh PPM Aswaja Nusantara akan bertransformasi pada santri pondok pesantren tersebut dan masyarakat sekitar. Adapun metode yang digunakan adalah metode diskusi literasi (*reading club*). Adapun transformasi nilai inklusif diartikulasikan melalui metode *reading club*. Dengan metode tersebut santri dibiasakan untuk berpikir kritis-konstruktif sekaligus *open minded* terhadap pendapat atau kebenaran yang datang dari pihak lain. Bahkan varian pendapat yang diungkapkan dengan berdasar pada referensi kitab kuning membuka pemikiran santri bahwa dalam memahami ajaran Islam kaya akan nuansa perbedaan yang hikmahnya adalah memberi **fleksibilitas pelaksanaan syari'at** sesuai dengan kondisinya.

Transformasi nilai-nilai fleksibilitas pemikiran keagamaan sesuai kondisi ini juga sekaligus mencetak pola pikir santri untuk melakukan reaktualisasi pemahaman teks-teks keagamaan yang ada dalam kitab kuning. Upaya untuk meng-*counter* di satu sisi dan membentengi santri dan masyarakat di sisi lain sangat penting. Hal ini karena seseorang dapat menjadi fundamentalis/radikal bisa disebabkan kuatnya eksekusi atau pengaruh kekuatan eksternal yang mendoktrinnya atau mendesaknya untuk membuat pilihan yang menurut nalar dan keyakinannya benar, meski barangkali menurut standar publik bertolak belakang (Tolhah, 2004:62). Transformasi pemahaman kontekstual dan terbuka terhadap perbedaan diserap santri dalam belajar fikihmisalnya. Dalam belajar fikih, santri sudah terbiasa dengan proses pembelajaran yang membuka terhadap perbedaan pendapat madzhab. Selama perbedaan ini dalam kerangka yang benar, maka hal ini merupakan rahmat. Namun jika perbedaan ini keluar dari kerangka yang benar, maka tidak disebut sebagai perbedaan tetapi penyimpangan.

## Penutup

Dari pembahasan atas temuan penelitian dapat disimpulkan hal-hal berikut:

1. Internalisasi Nilai-Nilai Multikultural dan Inklusivisme di PPM Aswaja Nusantara Yogyakarta yaitu melalui metode pengajaran dan pendidikan yang tidak berdiri sendiri pada satuan pelajaran tertentu. Implementasinya dengan menggunakan metode pembiasaan, ceramah (*mauidhoh hasanah*) dan keteladanan. Sejumlah nilai yang diajarkan adalah *husnudzan* (berbaik sangka) dan menjauhkan sikap *prejudice* terhadap pihak lain, *competition ingood works/fastabiqul khairat* (kompetisi dalam kebaikan), kejujuran, dan

*forgiveness toward humankind* (memberi maaf kepada orang lain). Internalisasi nilai-nilai tersebut membuat santri dan masyarakat mempunyai pemahaman tentang pentingnya sikap saling menghargai, memahami, berpikir dan bersikap moderat, serta memahami esensi ajaran Islam sebagai ***rahmatan lil'alam***. Santri juga mempunyai pola sikap keberagamaan yang toleran terhadap perbedaan, dan penempatan hukum syariat sesuai konteks masyarakatnya penting dilakukan. Penyampaian dakwah harus dilakukan secara santun dengan menghormati potensi masyarakat setempat.

2. Nilai-nilai multikultural dan inklusivisme yang sudah terinternalisasikan pada santri dan masyarakat kemudian tertransformasikan dalam realitas **keseharian dalam bentuk 'pengakuan' terhadap kemampuan dan kelebihan** pihak lain sehingga menghargai sesama. Transformasi pendidikan multikultural dan nilai-nilai inklusivisme yang dilakukan di PPM Aswaja Nusantara juga dapat diketahui dari pemikiran santri dan sikap keberagamaan santri yang melaksanakan ajaran agama sesuai dengan konteksnya. Bentuk transformasi nilai-nilai multikultural dan inklusivisme juga diartikulasikan dalam tatanan sosial yang penuh kasih sayang. Adapun transformasi nilai-nilai pemikiran inklusif di PPM Aswaja Nusantara terjadi secara dialektis dan berproses secara berkelanjutan. Santri terkondisikan untuk memahami ajaran Islam secara kontekstual sehingga tidak terpaku pada teks semata. Dalam konteks *countering radicalism*, transformasi nilai-nilai multikultural dan inklusivisme akan mengeliminir radikalisme agama dengan menampilkan keberagamaan yang santun.
3. Upaya tradisi budaya damai di PPM Aswaja Nusantara dilakukan adalah dengan melalui penjagaan moral spiritual santri yang dilakukan secara berkelanjutan, khususnya oleh pengasuh pondok pesantren. Prinsip hidup dalam kedamaian, saling menghargai, menghormati, akomodatif memahami agama secara kontekstual, dan menghadirkan Islam sebagai ***rahmatan lil'alam*** senantiasa menjadi menu harian yang ditransformasikan kepada santri dan juga masyarakat. Pentradisian budaya damai pesantren ini dapat menetralkan dan meminimalisir pengaruh paham radikal. Lebih dari itu, pentradisian budaya damai oleh PPM Aswaja Nusantara juga akan meminimalisir pengaruh gerakan terror yang mengatasnamakan jihad. Padahal makna jihad yang sesungguhnya dalam konteks kekinian adalah memperjuangkan ajaran Islam sesuai dengan yang dibawa Rasulullah SAW. yang penuh dengan misi kedamaian dalam memperkuat moderasi Islam dan keindonesiaan.

## Daftar Pustaka

- Baidhaw, Zakiyuddin. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikulturalisme*, Jakarta: Gelora Aksara Pratama. "Kontestasi Islam dan Budaya Jawa dalam Ceramah Keagamaan Surakarta" dalam *Jurnal Harmoni*, Volume VII. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2005
- Bassam Tibi, 2008. "Religious Extremism or Religionization of Politics? The Ideological Foundations of Political Islam", dalam Hillel Frisch dan Efraim Inbar (eds.), *Radical Islam and International Security: Challenges and Responses*(New York: Routledge)
- Asroni, Ahmad, "Radikalisme Islam di Indonesia: Tawaran Solusi untuk Mengatasinya" dalam *Religi Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. VII, No. 1, Januari 2008, (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga)
- Hasan, Noorhaidi, "Ideologi, Identitas, dan Ekonomi Politik Kekerasan: Mencari Model Solusi Mengatasi Ancaman Radikalisme dan Terorisme di Indonesia", Makalah dalam Simposium Nasional: Memutus Rantai Radikalisme dan Terorisme, Jakarta, Le Meredian Hotel, 27-28 Juli 2010
- Christopher S. Bond dan Lewis M. Simons, *The Next Front: Southeast Asia and the Road to Global Peace with Islam* (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2009)
- Nashir, Haedar, "Gerakan Islam Syari'at: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia": dalam: Maarif, *Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 1, No.2, November 2006
- Hassan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca: Cornell University Southeast Program Publications, 2010
- Jamil, Mukhsin. 2006. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Nadzir, Moh. 1996. *Metode Penelitian*. Jakarta: Galia Indonesia.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 2007. "Islam dan Bahaya Radikalisme Beragama" dalam Hassan, Muhammad Hanif. 2007. *Teroris Membajak Islam: Meluruskan Jihad Sesat Imam Samudra dan Kelompok Islam Radikal*. Jakarta: Grafindo.
- Hasan, Muhammad Tholhah, "Mozaik Islam Indonesia-Nusantara: Dialektika Keislaman dan Keindonesiaan", makalah disampaikan dalam *Annual Conference on Islamic Studies 2010*, Banjarmasin 1-4 November 2010
- Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Utrecht: Faculteit der Letteren en

- International Institute for the Study of Islam in the Modern World, 2005. Buku ini diterjemahkan menjadi: *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Jakarta: LP3ES, 2008)
- Madjid, Nurcholish, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- Aini, Nurul Aini. "Pesantren, Organisasi Modern Islam di Masa Penjajahan", dalam *Darussalam Jurnal Ilmiah Islam dan Sosial* (Martapura: Sekolah Tinggi Agama Islam Darussalam), Vol. 8, No.1, 2009
- Roy, Oliver. *L'ichec de l'Islam politique*. Carol Volk (terj.), *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994)
- Rokhmad, Abu. **"Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal"**, *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Volume 20, Nomor 1, Mei 2012
- Sabirin, Rahimi. *Islam dan Radikalisme*. Yogyakarta: Ar-Rasyid, 2004
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008
- Abidin, Zainal, "Pesantren dan Transformasi Sosial: Memotret Peran Pesantren dalam Pembangunan Masyarakat Madani", dalam *Media Nusantara*, No.3, (Bandung: LPPM Universitas Islam Nusantara, 2008)

## ISLAMIC MOOC: PENANGGULANGAN RADIKALISME ONLINE DARI PONDOK PESANTREN

**Dyah Ayu Fitriana**

Pondok Pesantren Darun Nun Malang, fitriyes23@gmail.com.

### **Abstrak**

Perubahan yang terhitung drastis terjadi pada cara belajar manusia di era digital. Penggunaan google, youtube, dan media sosial lain bahkan tetap dilakukan dalam kebutuhan pengetahuan agama. Hal ini menimbulkan masalah tersendiri seperti hoax dan radikalisme yang banyak menjangkit orang awam dengan dunia pesantren. Menyikapi hal ini Pondok Pesantren, yang termasuk sebagai Lembaga Pendidikan Islam tertua di Indonesia, perlu menjawab kebutuhan masyarakat digital, yakni menjadi pusat penyedia pembelajaran agama online yang akurat dan terjamin kebenarannya. Pada awal abad 21 MOOC (Massive Open Online Learning) pertama kali diluncurkan, dengan konsep kursus yang dapat diakses oleh siapapun dimanapun dan bersertifikat dari kampus tersebut. Artikel ini berusaha untuk mewujudkan gagasan baru berupa Islamic MOOC, wadah yang menampung pembelajaran materi agama secara online dari pengajar-pengajar di berbagai pesantren Indonesia. Islamic MOOC diharapkan mampu menjadi tempat belajar agama secara online yang menjawab kebutuhan masyarakat umum.

**Kata Kunci:** Pondok Pesantren, Pembelajaran Online, Mooc Islam.

## Pendahuluan

Pergeseran ruang belajar Islam dan berdakwah ke arah digital menjadi polemik. Google trends mencatat bahwa di 12 bulan terakhir pencarian terkait Islam selalu berada pada grafik dengan rata-rata angka 78 di sepanjang tahun, artinya sepanjang tahun tersebut pencarian tentang Islam berada pada popularitas yang tinggi, penyebaran pencariannya hampir tersebar rata diseluruh Indonesia.<sup>1</sup>Padahal Data Kementerian Komunikasi dan Informatika (Kominfo) mencatat hingga kini ada lebih dari 800 ribu situs web di Indonesia yang terindikasi sebagai penyebar berita palsu, ujaran kebencian, konten berbau SARA, pornografi, *hoax*, narkoba, atau terorisme. Semangat belajar agama di internet masih belum dibarengi dengan kecerdasan literasi digital yang dimiliki setiap orang. Artinya masih banyak pembelajar agama di internet yang belajar secara membabi buta tanpa pilah-pilih dan memverifikasi terlebih dahulu kebenaran dari apa yang dibacanya.

Kebebasan menjadi unsur yang sering digaungkan dalam masa kejayaandunia maya. Dunia maya dipandang sebagaidunia virtual yang tak terbatas dan tidak memiliki hukum. (Khanisa 2013) Salah satu dampak kebebasan berinternet tersebut adalah mulai menjamurnya situs-situs dakwah Islam baik di media sosial, *website* maupun *youtube*. Permasalahan yang kemudian timbul adalah kesulitan untuk memverifikasi akun-akun tersebut, siapa yang terlibat dan apa visi yang diusungnya. Kasus Dita Siska Millinea menjadi salah satu diantara banyaknya kaum muda yang terjerumus pada radikalisme dan terorisme dikarenakan semangat belajar agama hanya melalui internet dan akun-akun media sosial.

Menanggapi masalah tersebut, Pondok pesantrenmenjadi salah satu harapan yang dapat menemukan sebuah penyelesaian. Alasannya karena Pondok pesantren adalah lembaga yang dianggap tinggi dalam keilmuan agama. Pondok pesantren yang dari segi historis tidak hanya identik dengan makna kelslaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (indigenous)(Madjid 1997)<sup>2</sup>, sayangnya peran lembaga ini masih belum terlalu besar di dunia maya. Untuk itu pondok pesantren perlu menjadi pelopor untuk meluruskan pemahaman agama masyarakat awam dengan salah satu tujuan menjaga keutuhan bangsa. Kebebebasan pengguna dan pengisi konten internet memang tidak dapat dicegah, keterbatasan waktu dan tempat para pembelajar ilmu agama pun tidak dapat dengan mudah dipecahkan, karena itu perlu digagas sebuah cara agar masyarakat memiliki tempat yang benar dan aman untuk belajar agama melalui internet.

---

<sup>1</sup>“Google Trend tentang Islam” terakhir dimodifikasi 28 September 2018  
<https://trends.google.co.id/trends/explore?geo=ID&q=Islam>.

<sup>2</sup>(Sangra, González-Sanmamed, and Anderson 2015) Bilik Bilik Pesantren.



Tulisan ini lahir sebagai ikhtiar untuk memfasilitasi para pembelajar agama *onlinedengan platform* pembelajaran yang kredibel, yang kontennya berasal dari Pondok-Pondok Pesantren di Indonesia. Open *Online Course* yang dikeluarkan oleh Pondok pesantren inilah yang nanti disebut sebagai *Islamic MOOC*. Paparan problematika bebasnya berdakwah melalui internet akan dikaji. Hasilnya akan dirumuskan konsep *Islamic MOOC* yang berupaya untuk membangun pemahaman Islam yang ramah dari pesantren.

### **Problematika Bebasnya Belajar Agama Melalui *Website* Dan Media Sosial**

Perkembangan teknologi informasi memiliki dampak positif dalam banyak aspek manusia kehidupan, termasuk pendidikan. Penggunaan paling umum dari teknologi informasi untuk pendidikan adalah *e-learning* dan banyak universitas menggunakan *e-learning* sebagai tambahan untuk belajar tradisional. Pertumbuhan web yang cepat teknologi dan internet telah membuat jarak pendidikan mungkin. Fenomena ini membawa pergeseran paradigma dalam pendidikan.(Berliyanto and Santoso 2016)

Analisis pertama diidentifikasi melalui dari internet profil pengguna Indonesia karena akses Internet diperlukan untuk menggunakan MOOCs. Menurut Dunia Statistik Internet, pada tahun 2016, ada lebih dari 132 juta pengguna internet di Indonesia. Itu adalah angka tertinggi ketiga di Asia, setelah China dan India (Statistik Dunia Internet, 2016). Selain itu, data dari Penyedia Layanan Internet Indonesia Asosiasi (APJII) melaporkan bahwa internet tingkat penetrasi Indonesia pada tahun 2016 adalah 51,8% (APJII, 2016). Menurut responden kami, [P8], biaya rendah perangkat dan dukungan akses Internet keadaan ini. setuju dengan [P8] dan menjelaskan bahwa jumlah *smartphone* yang tinggi tersedia hari ini adalah faktor utama yang mendorong angka tinggi pengguna internet di negara ini. Sebagian besar pengguna internet di Indonesia adalah 35 ke 44 tahun (29,2%) diikuti oleh 25 hingga 34 tahun lama (24,4%) (APJII, 2016). Penetrasi tertinggi, 75,8%, berada di kelompok usia 25 hingga 34 tahun. Di dari segi kelompok usia, ini cocok dengan Engle, Mankoff, dan penelitian Carbrey pada tahun 2015. Mereka mempelajari demografi siswa dari satu MOOC di Coursera dan menemukan bahwa 29,5% siswa berusia 18–25 tahun tua dan sekitar 30,3% adalah 26-34 tahun (Engle, Mankoff, & Carbrey, 2015). Sebagai pelengkap, juga menambahkan bahwa kebanyakan dari mereka masih muda. Berdasarkan referensi tersebut, kami menyimpulkan bahwa Indonesia telah banyak calon peserta MOOC. Kami mengkodekan ini peluang sebagai [OP01].

Kami mengidentifikasi dua tantangan terkait dengan internet pengguna. Pengguna internet di luar Pulau Jawa adalah masih rendah. Selanjutnya, literasi digital di Indonesia Indonesia juga relatif rendah. Sekitar

65% pengguna internet dari Indonesia tinggal di Pulau Jawa, yang merupakan wilayah yang paling padat penduduknya. Namun demikian, jika kita berbicara tentang pemerataan pendidikan, itu pasti penting setiap wilayah.

Akan tetapi hal yang berbeda terjadi adalah berbeda dengan sebelumnya. Peneliti dari Pusat Kajian Terorisme dan Konflik Sosial Universitas Indonesia, Solahudin mengatakan, media sosial mempercepat masuknya paham radikalisme. Pendapat itu dikemukakan berdasarkan hasil riset yang ia lakukan 2017 lalu. Tenaga Ahli Bidang Literasi Digital Menkominfo Donny B.U juga mengatakan, potensi masyarakat terpapar radikalisme besar. Alasannya, ada 143,2 juta pengguna internet di Indonesia. Donny mengaku sulit menemukan dan menindak konten negatif di dunia maya.<sup>3</sup>Akibatnya menurut Dedy Permadi, ketua gerakan SiBerkreasi, banyak sekali ketimpangan mulai dari penyebaran berita palsu (*hoax*) yang meresahkan, maraknya *cyberbullying* di kalangan anak muda, sampai pada isu banyaknya ujaran kebencian yang menyebabkan potensi perpecahan di tengah masyarakat.

Kasus terbaru yang menjadi dampak dari bebasnya belajar agama melalui situs *online* adalah terorisme yang merebak di beberapa tempat. Hasil wawancara Tim Majalah Tempo menunjukkan bahwa etrimisme yang dimiliki tertangkap teroris, Dita Siska Millenia, berawal dari keinginan belajar agama yang kuat di instagram. Keinginan tersebut kemudian disambut oleh seorang ikhwan yang kemudian menggabungkan gadis tersebut ke dalam grup telegram dan *whatsapp* yang setiap hari diisi dalil-dalil berjihad sampai pada video-video cara pemenggalan korban ISIS.<sup>4</sup>Kurangnya pemahaman menjadikan seseorang tersebut masuk dan mengikuti semua dogma yang diberikan lewat internet.

Kasus-kasus yang ditimbulkan oleh kebebasan media sosial ini menjadi salah satu polemik yang berat untuk ditangani. Pasalnya media sosial adalah wadah yang tidak dapat dibendung aksesnya. Setiap orang bisa menulis, membuat video dan menyebarkannya melewati garis geografi dan waktu. Kebebasan ini menyebabkan kesulitan untuk memverifikasi manakah konten yang benar dan terakreditasi dan mana yang tidak. Seiring dengan itu, rupanya kehidupan masyarakat Indonesia juga secara signifikan menjadi kian religius. Dalam survei Gallup pada tahun 2009, menunjukkan bahwa

---

<sup>3</sup>**“Terorisme Media Sosial Percepat Msuknya Paham Radikal”** [tirto.id](https://tirto.id/peneliti-terorisme-media-sosial-percepat-masuknya-paham-radikal-cKxx) terakhir dimodifikasi pada 26 September 2018, <https://tirto.id/peneliti-terorisme-media-sosial-percepat-masuknya-paham-radikal-cKxx>

<sup>4</sup>**“Dita Siska Millenia Saya Ingin Isis Ada di Seluruh Dunia”** [majalah.tempo.co](https://majalah.tempo.co/read/155552/dita-siska-millenia-saya-ingin-isis-ada-di-seluruh-dunia) terakhir dimodifikasi 28 September 2018, <https://majalah.tempo.co/read/155552/dita-siska-millenia-saya-ingin-isis-ada-di-seluruh-dunia>

Indonesia termasuk ke dalam 10 negara paling *religious* (Yuswohadi, 2015: 6). Bisa dibuktikan dengan merebaknya tren **syar'i**, hijrah, dan padatnya pencarian dengan kata kunci agamis. Selain itu ribuan orang berbondong-bondong menciptakan *website-website* agamis, akun-akun dakwah dan *channelyoutube* yang berisikan ceramah-ceramah agama.

Orang-orang yang merupakan alumni pondok pesantren telah memiliki pengetahuan-pengetahuan dasar yang dipelajari di pondok. Sehingga ketika menemui berbagai macam artikel di internet mereka dapat menyaring mana yang sesuai dengan ajaran di pesantren dan mana yang tidak. Akan tetapi banyak masyarakat yang lahir dari keluarga *Nahdliyyin* yang tidak pernah mencecap keilmuan pesantren mengalami kesulitan dalam memfilter konten-konten yang tersedia tersebut. Tidak adanya pengetahuan awal tentang materi agama yang dicari di internet akhirnya membawa pada kesalahan dalam memilah informasi. Akhirnya apa yang dibaca, yang dirasa sesuai dengan rasionalitas, diikuti tanpa terlebih dahulu dikonsultasikan kepada pemuka agama. Peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) Anas Saidi mengatakan radikalisme ideologi telah merambah dunia mahasiswa melalui proses Islamisasi. Proses itu dilakukan secara tertutup dan menurutnya, berpotensi memecah belah bangsa. Empat persen orang Indonesia menyetujui kelompok militan Negara Islam Irak dan Suriah (ISIS). Mereka berumur antara 19-25 tahun. Sedangkan 5 persen di antaranya adalah mahasiswa.<sup>5</sup> Mahasiswa yang awam tentang agama, tidak belajar sejak kecil di kampung atau di pesantren saat memasuki kampus menjadi sasaran yang tepat bagi penyebar paham radikal. Semangat yang menggebu untuk belajar ini dimanfaatkan untuk memasukkan paham Islam yang kaku.

Pembelajaran agama di medsos secara membabi buta pada dasarnya tidak bisa dijadikan dasar yang efektif. Pertama yakni adalah karena ketidakutuhan konten. Instagram memiliki durasi video hanya 1 menit yang itu artinya materi suatu hal itu diambil yang paling penting dengan durasi tersebut. Ketidakutuhan ini menyebabkan multitafsir. Kedua, kedudukan konten atau penyampai konten yakni sumber pembelajaran. Sebagai sumber para pembelajar *online* ini tidak dapat memverifikasi dengan mendalam riwayat keilmuan sang dai. Kasus-kasus salah memberikan hukum banyak terjadi pada beberapa waktu lalu. Tidak hati-hati dalam memilih guru agama akan menjerumuskan pada kesesatan. Ketiga, kebebasan menulis dan memposting konten juga dibarengi dengan kebebasan memotong mengedit dan memberikan komentar profokatif terhadap suatu konten. Sampai saat ini

---

<sup>5</sup> Anas Saidi, "Radikalisme Ideologi Menguasai Kampus" terakhir dimodifikasi 29 September 2018, <http://lipi.go.id/lipimedia/radikalisme-ideologi-menguasai-kampus/15082>

yutup menjadi *platform* yang paling rawan menyebabkan adu domba. Tercatat di liputan6.com ada 6.04% konten yang berisi *hoax*.

### **Konsep *Massive Open Online Learning* (Mooc) Dan Peluang Pondok Pesantren Untuk Mengembangkannya**

MOOC adalah istilah dari Kursus berlevel universitas yang dapat diakses secara *online* dan terbuka untuk semua orang yang ingin belajar dengan murah hanya untuk sertifikat atau bahkan gratis. Istilah MOOC dari kata *Massive Open Online Learning*, *massive* merujuk pada jumlah siswa yang dapat mengikuti kursus dalam satu kelas yang biasanya ribuan, *open* berarti kesempatan diakses oleh siapa saja, *online* berarti dilakukan di internet dan *course* maksudnya pembelajaran yang sudah memiliki struktur mulai dari kurikulum, video ataupun artikel. (Khalil and Ebner 2017) MOOC pertama kali dikenalkan tahun 2008 oleh George Siemens dan Stephen Downes di Canada (Sangra, González-Sanmamed, and Anderson 2015) hal 2, tahun 2012 ditetapkan sebagai The Year of MOOC oleh New York Times. Beberapa *platform* awal yang berdiri yakni Coursera, edX, dan Udacity. (Madjid 1997)

Dalam pembelajaran yang ditawarkan oleh MOOC, siswa dapat leluasa memilih kursus apa yang ingin diikuti. Tidak hanya itu, biasanya satu materi diberikan jangka waktu sehingga siswa dapat memilih kapan waktu yang tepat untuk belajar, apakah video akan dilihat satu kali sekaligus atau di pause menjadi beberapa kali tampilan, sesuai dengan kapasitas belajar yang diukur oleh siswa sendiri. Ketika belajar siswa juga bisa leluasa mencari pembandingan dari sumber lain tanpa takut terlewatkan dengan apa menjadi topic pembahasan instruktur. Siswa yang lain dapat saling berinteraksi dan berdiskusi tentang topic terkait, di beberapa tempat bahkan telah terbentuk grup-grup belajar sesuai dengan kursus yang diambil.<sup>6</sup>

Data menunjukkan bahwa pada tahun 2016 ada 6850 jumlah MOOC dari 700 Universitas dan 58 juta murid yang mendaftar di seluruh dunia.<sup>7</sup> Ini menunjukkan bahwa MOOC sudah mulai menjadi salah satu alternatif pembelajaran *online* yang diterima di masyarakat luas. *Platform* ini sejak awal memang ditujukan salah satunya untuk memberikan akses perguruan tinggi kepada masyarakat luas yang karena keterbatasan waktu, tempat dan kemampuan finansial tidak dapat mengenyam pendidikan langsung di sana.

---

<sup>6</sup> Daphne Koller. "What's We Are Learn From *Online Education*", TED talk – TED, 2012,

<sup>7</sup> Dhawal Shah, "What is The State of MOOC *Platform* in 2017", Quora.com terakhir dimodifikasi pada 29 September 2018, <https://www.quora.com/What-is-the-state-of-MOOC-platforms-in-2017>

Hal ini sama halnya dengan kondisi pembelajaran di Pondok Pesantren yang tidak dapat dikonsumsi oleh masyarakat luas.

Pondok Pesantren adalah suatu bentuk lingkungan masyarakat yang memiliki tata kehidupan yang positif sebagai lembaga pendidikan Islam. Pondok pesantren merupakan suatu komunitas tersendiri, di mana kyai, ustadz dan santri serta pengurus pesantren tinggal dalam satu lingkungan yang berlandaskan nilai-nilai agama Islam.<sup>8</sup>

Di antara sisi yang menarik para pakar dalam mengkaji lembaga ini **adalah karena modelnya**. **Sifat keislaman dan keindonesiaan** yang terintegrasi dalam pesantren menjadi daya tariknya. Belum lagi kesederhanaan, sistem dan manhaj yang terkesan apa adanya, hubungan kyai dan santri serta keadaan fisik yang serba sederhana. Walau di tengah suasana yang demikian, yang menjadi magnet terbesar adalah peran dan kiprahnya bagi masyarakat, negara dan umat manusia yang tidak bisa dianggap sebelah mata. Sejarah membuktikan besarnya kontribusi yang pernah dipersembahkan lembaga yang satu ini, baik di masa pra kolonial, kolonial dan pasca kolonial, bahkan di masa kini pun peran itu masih tetap dirasakan.

Menurut Nurcholish Madjid, pesantren atau asal kata **“santri” digambarkan menjadi dua pengertian yaitu, Pertama bahwa “santri” itu berasal dari perkataan “Sastri”, sebuah kata dari saskerta, yang artinya melekat huruf karena kira-kira pada permulaan tumbuhnya kekuasaan politik Islam di Demak, Kaum santri adalah kelas “literary” bagi orang Jawa. Ini disebabkan pengetahuan mereka tentang agama melalui kitab-kitab bertulisan dan berbahasa Arab. Dari sini bisa kita asumsikan bahwa menjadi santri berarti juga menjadi mengerti agama (melalui kitab-kitab tersebut).**<sup>9</sup>

Perkembangan pondok pesantren saat ini menjadi modern dan salafi. Kata salaf berasal dari bahasa Arab Salaf. Artinya yang dahulu atau klasik<sup>10</sup>. Pesantren yg tetap mempertahankan pelajaran dgn kitab-kitab klasik dan tanpa diberikan pengetahuan umum. Model pengajarannya pun sebagaimana yg lazim diterapkan dalam pesantren salaf yaitu dengan metode *sorogan*, *weton*, dan *bandongan*<sup>11</sup>.

Pesantren salaf menurut Zamakhsyari Dhofier, adalah lembaga pesantren yang mempertahankan pengajaran kitab-kitab Islam klasik (Salaf) sebagai inti pendidikan. Sedangkan sistem madrasah ditetapkan hanya untuk

---

<sup>8</sup> Zulhimma, “Dinamika Perkembangan Pondok Pesantren Di Indonesia,” *Darul ‘Ilmi*, vol. 01, no. 02, 2013.

<sup>9</sup> Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah potret perjalanan*, 19-20.

<sup>10</sup> Irfan Hielmy, *Pesan Moral dari Pesantren: Meningkatkan Kualitas Umat, Menjaga Ukhuwah* (Bandung: Nuansa, 1999), 32.

<sup>11</sup> Masjur Anhari, *Integrasi Sekolah Ke dalam Sistem Pendidikan Pesantren* (Surabaya: Diantama, 2007), 26-27.

memudahkan sistem sorogan, yang dipakai dalam lembaga-lembaga pengajian bentuk lama, tanpa mengenalkan pengajaran pengetahuan umum. Sistem pengajaran pesantren salaf memang lebih sering menerapkan model sorogan dan wetonan. Istilah weton berasal dari bahasa Jawa yang berarti waktu. Disebut demikian karena pengajian model ini dilakukan pada waktu-waktu tertentu yang biasanya dilaksanakan setelah mengerjakan shalat *fardhu*.<sup>12</sup>Sedangkan pesantren khalaf Dalam pengertiannya khalaf berasal dari kata “**Al-khalaf**” ialah orang-orang datang di belakang kaum Muslim yang pertama kali, Berikhtilaf atau berbeda pendapat. Secara istilah, Pesantren kholafi dapat juga kita sebut sebagai pesantren modern. Pesantren model ini menerapkansistem pengajaran klasikal (*madrasi*), memberikan ilmu umum dan ilmuagama serta juga memberikan pendidikan keterampilan.

Pondok Pesantren selama ini dianggap sebuah lembaga pendidikan yang hanya berada dalam lingkup tradisional. Akan tetapi beberapa tahun terakhir sudah banyak perubahan yang dilakukan oleh pondok-pondok pesantren di Indonesia. Salah satu diantaranya yakni pondok pesantren sudah mulai memiliki *website* lembaganya, terbentuknya aliansi pondok pesantren di instagram yang saling *men-support* dan menggaungkan kegiatan-kegiatan pesantren di media sosial.

Saat ini nama-nama ulama besar dan kiai di pondok pesantren masih belum menjadi ramai di khalayak umum. Ustadz yang menjadi acuan adalah tidak karena semata keilmuannya tapi lebih bagaimana kemampuan menggaet *netizen* di sosial media. Banyaknya followers, banyaknya viewers menjadi salah satu penentu utama apakah ustad tersebut akan dikenal di khalayak ramai atau tidak. Kiai yang ada di pondok pesantren dan ustad cenderung tidak terekspos dengan baik. Dampaknya masyarakat umum tidak mengenal siapa yang benar untuk dijadikan panutan. Maka siapa yang menjadi viral akan dijadikan panutan.

Selanjutnya kendala yang ditemui yakni keyakinan dan self esteem bahwa santri dan orang-orang yang ada di pesantren harus menjadi orang yang *tawadhu* dan tidak mengekspos diri ke media. Hal inilah yang menjadikan pondok pesantren tidak memiliki kekuatan yang besar di sosial media.

Kementrian Agama yang berada pada Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren saat ini juga memiliki banyak program untuk *men-support* pengembangan pondok pesantren ke arah digital. Kesempatan untuk

---

<sup>12</sup>Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup* (Jakarta : LP3ES, 1985) 44-45.

membuat *website* secara gratis, pelatihan membuat berita dengan baik, juga pelatihan terkait pengembangan *website* dan sosial media.

Semua keterangan tersebut membuktikan bahwa sudah banyak pondok pesantren yang mulai membuka pada dunia digital. Pengembangan MOOC yang tentunya akan melibatkan banyak pondok pesantren menjadi mungkin untuk direalisasikan.

### **Islamic Mooc Sebagai Wadah Pembelajaran *Online* Dari Pondok Pesantren**

FutureLearn, Couseira dan edX beberapa waktu yang lalu juga telah membuka kursus dengan tema Islam. Seperti di FutureLearn yang membuka **kursus dengan judul “Muslim in Britain: Changes and Challenges”**, edX juga **memiliki kursus berjudul “Islam Through Its Scriptures”**. **Openlearning.com** platform mooc yang dibentuk oleh pemerintah Malaysia juga memiliki hampir 90 kursus yang diadakan oleh universitas-universitas Malaysia yang bertema Islam, dengan ribuan siswa yang mengikuti kursus-kursus tersebut. Hal ini menegaskan bahwa sebelumnya sudah banyak MOOC yang membawakan kursus bertema Islami, akan tetapi di Indonesia sebagai Negara dengan pemeluk Islam yang banyak, masih belum memilikinya.

Desain pembelajaran di *Islamic* MOOC tidak berbeda dengan MOOC yang lain. Pengamatan kepada beberapa MOOC Pembelajaran *online* ini sesungguhnya tidak serta merta meninggalkan pembelajaran tradisional, akan tetapi menggambarkan kelas tradisional dan memindahkannya ke dalam pengaturan kelas *online*.<sup>13</sup>MOOC hadir dalam bentuk pembelajaran jarak jauh berbasis kursus dengan daya tampung peserta didik yang tidak terbatas dengan pembelajaran berbasis *online*, di Indonesia IndonesiaX, sebagai MOOC dalam negeri pertama, dirilis tahun 2015 dengan bermitra dengan berbagai macam perguruan tinggi dalam negeri maupun luar negeri seperti Harvard, ITB, UGM, ITS, UI, dan UNPAD baru-baru ini UT juga melakukan kerja sama dengan IndonesiaX untuk mengembangkan model pembelajaran terbuka jarak jauh.

Semua aktivitas kursus berlangsung daring di IndonesiaX. Seluruh aktivitas dan materi kursus ada di situs IndonesiaX. Sehingga, peserta didik tidak perlu secara fisik menghadiri perkuliahan atau pergi ke kampus untuk mengikuti kursus, format materi kursus IndonesiaX berupa rekaman video kuliah satu arah, dilengkapi dengan animasi. Video juga dilengkapi dengan *scripted* video untuk membantu peserta didik belajar lebih dalam memahami materi yang disampaikan oleh narasumber.

---

<sup>13</sup> Swenson, Pat and Nancy A Taylor. *Online Teaching in the Digital Age*. (United Kingdom : Sage Publication 2012)



Sistem MOOC yang digunakan oleh IndonesiaX menggunakan Edx sebagai LMS, tidak berbeda jauh dengan sistem MOOC di lembaga penyedia layanan kursus *online* MOOC lainnya, Pembelajaran menggunakan video sebagai media pembelajaran dibantu dengan animasi yang dapat membantu pemahaman peserta didik, juga terdapat weekly assesment setiap minggunya berupa kuis dan final exam (ujian akhir) setiap akhir kursus untuk menentukan kelulusan peserta didik, peserta yang telah lulus menjalani tes minggunan dan ujian akhir dengan *passing grade* minimum 50% berhak mendapatkan sertifikat.

Kursus pada IndonesiaX bersifat terbuka untuk semua kalangan yang ingin mempelajari tentang tema kursus yang terkait, dan tidak dipungut biaya (gratis) akan tetapi peserta didik yang ingin mendapatkan sertifikat kursus dikenai biaya administrasi sebesar Rp.250.000. Sertifikat IndonesiaX merupakan sertifikat yang sah. Sertifikat diterbitkan oleh IndonesiaX dan ditandatangani oleh instruktur dari institusi mitra serta pihak IndonesiaX, yaitu Ketua Dewan Penasihat IndonesiaX Prof. Dr. Ir. Mohammad Nuh, DEA dan CEO & Presiden Direktur IndonesiaX Lucyanna Pandjaitan<sup>14</sup>

Berkaca dengan Sistem Pembelajaran yang dikonsep oleh IndonesiaX, *Islamic* MOOC Pondok Pesantren dapat dirancang dengan model serupa di beberapa hal sebagai berikut:

a. Mitra *Islamic* MOOC

*Islamic* MOOC didesain semacam portal yang fungsinya untuk menampung konten-konten pembelajaran Islam yang diambil dari beberapa Pondok Pesantren. Untuk memenuhi hal tersebut, maka langkah awal adalah bermitra dengan pesantren-pesantren yang ada di Indonesia. Beberapa pesantren besar baik yang bersifat modern maupun yang salaf/tradisional saat ini telah memasuki dunia digital seperti Pesantren Tambak Beras, Lirboyo, Sidogiri, Krapyak, Darun Najah, Gontor, atau Darul Quran, Darun Nun dan masih banyak lagi telah memiliki *website* resmi yang memuat baik kegiatan maupun narasi keilmuan Islam.

b. Sasaran *Islamic* MOOC dan Motivasi

Sasaran utama dalam Islam MOOC ini adalah Masyarakat umum yang **dikhususkan pada keluarga berpaham Asy'ariyah** agar tidak mudah terpapar radikalisme lewat media *online*. Motivasi diidentifikasi sebagai kontributor penting untuk keterlibatan siswa dalam MOOC oleh Milligan, Margaryan, dan Littlejohn (2013). Seseorang dapat berspekulasi tentang motivasi individu

---

<sup>14</sup>“Tentang IndonesiaX” <https://www.indonesiavax.co.id/faq> dikutip dari Irfan Rahman Nurdin, Skripsi: *Penerapan Sistem Pembelajaran Jarak Jauh Berbasis Massive Open Online Course (Mooc) di Universitas Ciputra Entrepreneurship Online* (Semarang: Universitas Negeri Semarang, 2017) 5.



untuk berpartisipasi dalam MOOC: keinginan untuk mendapatkan kredensial akademis dengan biaya yang lebih rendah, pengayaan pribadi, dan / atau kepuasan diri.<sup>15</sup>

c. Jenis Kursus di *Islamic MOOC*

Sebagaimana di IndonesiaX yang memetakan kursus sesuai dengan keahlian dosen pengampu atau tutor. Mengacu dengan itu *Islamic MOOC* dapat memuat jenis kursus dengan mengunggulkan ciri khas tiap pesantren. Sebagai contoh Pesantren Darul Quran yang memiliki kekhususan dalam menghafalkan Alquran, akan mengisi konten kursus yang bertemakan Alquran. Pesantren Sidogiri, Lirboyo yang memiliki keunggulan dibidang baca kitab kuning dan menyelesaikan persoalan-persoalan hukum Islam, akan mengisi konten kursus terkait dengan hal tersebut, sedangkan pesantren yang berfokus pada pengembangan bahasa seperti pesantren Darun Najah, Al-Amin Madura, Gontor akan mengisi konten-konten kursus yang berkaitan dengan pengembangan kemampuan berbahasa internasional.

d. Cara Pelaksanaan Pembelajaran

Pembelajaran Islam MOOC dilaksanakan secara penuh dalam jaringan. Pertama pembelajar akan bergabung dengan mendaftar di portal tersebut. Setelahnya akan tersedia semua pilihan jenis kursus yang ada, calon santri dapat memilih kursus mana yang ingin diikuti. Setelah memilih kursus maka pendaftar telah resmi menjadi santri *online* di kursus tersebut, akan ada deretan penjelasan lanjutan tentang ketentuan bagaimana kursus akan berjalan. Dalam kursus MOOC akan ada evaluasi dan penugasan seperti halnya di IndonesiaX. Akan tetapi kapan waktu untuk membuka dan melanjutkan kursus sesuai dengan waktu luang tiap-tiap santri. Di akhir pembelajaran akan ada sertifikat jika santri *online* tersebut dapat memenuhi dan menyelesaikan semua materi dan lulus ujian dengan ketentuan tertentu.

*Islamic MOOC* di sisi lain dapat menjawab kekurangan media-media sosial dalam penggunaannya sebagai media dakwah. Ada beberapa kelebihan yang dimiliki oleh MOOC yang sulit untuk dikemas di media sosial lainnya. Pertama yakni berbeda dengan durasi video di instagram yang hanya satu menit, dalam *Islamic MOOC* memiliki durasi yang tidak dibatasi oleh sistem. Lama penjelasan dalam video beragam sesuai dengan banyaknya materi dan cara pemateri atau tutor mengolah. Biasanya tetap dibentuk dalam durasi yang tidak terlalu panjang, akan tetapi materi yang penting untuk disampaikan tetap penuh.

---

<sup>15</sup> Milligan, C., Margaryan, A., & Littlejohn, A. (2013). Patterns of engagement in massive open *online* courses. *Journal of Online Learning with Technology* (Special Issue on MOOCs) – Under Review. Dikutip dari (Liyanagunawardena, Adams, and Williams 2012)

Kedua, menjawab permasalahan google yang bukanlah mesin mencari kebenaran, hanya mesin pencari jejak kata kunci, Islam MOOC memiliki kualitas yang dapat dipertanggungjawabkan. Google dapat mendeteksi dan menyuguhkan informasi sesuai dengan kata kunci apa yang diberikan, tanpa memilih apakah konten tersebut benar atau salah, jika di *Islamic Mooc*, semua materi dibawakan oleh pemateri yang mumpuni di bidangnya. Dalam hal ini tentu kiai atau ustad yang mengajar di pondok pesantren. Adanya kejelasan ini akan mempermudah dalam memilah informasi yang benar, terutama bagi orang-orang yang awam akan pendidikan agama.

Ketiga, berbeda dengan *youtube* yang merupakan tempat semua orang dapat mengunduh, mengedit, memanipulasi dan merepost konten lain, di Islam MOOC konten yang ada merupakan hal yang privasi. Biasanya konten-konten tersebut dapat diputar saat pembelajaran dilaksanakan, pelajar yang mengikuti kursus tidak diperkenankan untuk menyebarluaskan atau *upload* ulang. Kacuali jika ingin membagikan info terkait adanya kursus tersebut, maka cukup dengan mambagikan link alamat Islam MOOC. Selain itu konten kursus biasanya bersifat tertutup dan hanya dapat dimodifikasi oleh *designer* atau yang terlibat di pembentukan MOOC. Fakta ini memberikan kekuatan bagi MOOC untuk lebih kredibel daripada *platform* lain terutama *youtube*.

## Kesimpulan

Masalah utama yang diajukan dalam paper ini adalah perlunya dibentuk sebuah portal wadah pembelajaran *online* dalam bidang agama yang dibawah oleh pesantren-pesantren di Indonesia. Tujuannya yakni untuk memberikan masyarakat umum literature *online* terkait agama yang terjamin keabsahannya. Untuk itu perlu dilihat kembali beberapa hal yang akan menjadi peluang dan tantangan bagi pesantren dalam mengembangkan wadah pembelajaran *online* ini. Massive Open *Online* Course yang telah digunakan oleh berbagai kampus di luar negeri dan terbuka untuk semua orang di mana saja kapan saja, menjadi pilihan yang tepat. Dengan membandingkan beberapa MOOC yang didesain oleh sejumlah kampus di dalam dan luar negeri, dalam paper ini ditawarkan sebuah desain MOOC Islam yang akan mewadahi pembelajaran di pesantren-pesantren agar bisa diikuti secara praktis oleh semua orang. Islam MOOC memiliki potensi untuk meningkatkan kualitas pembelajaran *online* dalam bidang agama di Indonesia. selain itu juga berguna untuk menanggulangi banyaknya radikalisis yang terparpar di media sosial.

**Daftar Pustaka**

- Berliyanto, and Harry B Santoso. 2016.** “INDONESIAN PERSPECTIVE ON MASSIVE OPEN *ONLINE* COURSES : OPPORTUNITIES AND.”
- Khalil, Mohammad, and Martin Ebner. 2017.** “Clustering Patterns of Engagement in Massive Open *Online* Courses (MOOCs): The Use of **Learning Analytics to Reveal Student Categories.**” *Journal of Computing in Higher Education* 29 (1). Springer US:114–32. <https://doi.org/10.1007/s12528-016-9126-9>.
- Khanisa. 2013.** “Dilema Kebebasan Dunia Maya : Kajian Dari Sudut Pandang Negara.” *Widyaiset, No.1, April 2013: 23–30* Vol. 16:23–30.
- Liyanagunawardena, Tharindu Rekha, Andrew Alexandar Adams, and Shirley Ann Williams. 2012. “MOOCs: A Systematic Study of the Published Literature 2008-2012.” *The International Review of Research in Open and Distance Learning*, 1–26.
- Madjid, Nurcholish. 1997. *Bilik-Bilik Pesantren*. Jakarta: Paramadina.
- Sangra, A, M González-Sanmamed, and T Anderson. 2015. “Meta-Analysis of the Research about MOOC during 2013-2014.” *Educación XX1*, no. June. <https://doi.org/10.5944/educxx1.14808>.
- “Google Trend tentang Islam” terakhir dimodifikasi 28 September 2018**  
<https://trends.google.co.id/trends/explore?geo=ID&q=Islam>.
- (Sangra, González-Sanmamed, and Anderson 2015) *Bilik Bilik Pesantren*
- “Terorisme Media Sosial Percepat Masuknya Paham Radikal” tirto.id terakhir dimodifikasi pada 26 September 2018,** <https://tirto.id/peneliti-terorisme-media-sosial-percepat-masuknya-paham-radikal-cKxx>,
- “Tingkatkan Kecerdasan Literasi Digital untuk Tangkal Hoax”** [republika.co.id terakhir dimodifikasi 27 September 2018,](https://www.republika.co.id/berita/jurnalisme-warga/kabar/12/03/22/nasional/umum/17/10/21/oy5ol6384-tingkatkan-kecerdasan-literasi-digital-untuk-tangkal-hoax)  
<https://www.republika.co.id/berita/jurnalisme-warga/kabar/12/03/22/nasional/umum/17/10/21/oy5ol6384-tingkatkan-kecerdasan-literasi-digital-untuk-tangkal-hoax>.
- “Dita Siska Millenia Saya Ingin Isis Ada di Seluruh Dunia” majalah.tempo.co terakhir dimodifikasi 28 September 2018.**
- Anas Saidi, “Radikalisme Ideologi Menguasai Kampus” terakhir dimodifikasi 29 September 2018,** <http://lipi.go.id/lipimedia/radikalisme-ideologi-menguasai-kampus/15082>
- Daphne Koller. “What’s We Are Learn From *Online* Education”, TED talk – TED, 2012,**
- Dhawal Shah, “What is The State of MOOC Platform in 2017”, Quora.com terakhir dimodifikasi pada 29 September 2018,** <https://www.quora.com/What-is-the-state-of-MOOC-platforms-in-2017>

- Zulhimma**, “*Dinamika Perkembangan Pondok Pesantren Di Indonesia*,” *Darul ‘Ilmi*, vol. 01, no. 02, 2013.
- Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren; Sebuah potret perjalanan*.
- Irfan Hielmy, *Pesan Moral dari Pesantren: Meningkatkan Kualitas Umat, Menjaga Ukhuwah*, Bandung: Nuansa, 1999.
- Masjkur Anhari, *Integrasi Sekolah Ke dalam Sistem Pendidikan Pesantren*. Surabaya: Diantama, 2007.
- Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup* Jakarta :LP3ES, 1985.
- Swenson, Pat and Nancy A Taylor. *Online Teaching in the Digital Age*. United Kingdom : Sage Publication 2012.
- “Tentang IndonesiaX”** <https://www.indonesiavax.co.id/faq> dikutip dari Irfan Rahman Nurdin, Skripsi: *Penerapan Sistem Pembelajaran Jarak Jauh Berbasis Massive Open Online Course (Mooc) di Universitas Ciputra Entrepreneurship Online*. Semarang: Universitas Negeri Semarang, 2017.
- Milligan, C., Margaryan, A., & Littlejohn, A. (2013). Patterns of engagement in massive open *online* courses. *Journal of Online Learning with Technology* (Special Issue on MOOCs) – Under Review. Dikutip dari (Liyanagunawardena, Adams, and Williams 2012)

## بسانترين معقل الوسطية في إندونيسيا

إعداد: فهم حسني معصوم الجاوي<sup>1</sup>

مالانج - جاوي الشرقية

ان تاريخ الاسلام في إندونيسيا ليس بمعزل عن دور المؤسسة التعليمية و الدعوة "بسانترين". فقد تربي أجيالا على منهج اهل السنة و الجماعة و و على الأخلاق و القيم المحمدية. فسلامة المنهج و حسنة الأخلاق ركنان أساسيان في عملية صنع الاستقرار. و الاجيال الذين تربوا عليهما قادرون على مواجهة التحديات الدينية و الاجتماعية و السياسية و الأمنية. كانوا يقدمون النقاش و التشاور على العنف و التشاجر. و التاريخ يشهد ان انتشار الاسلام في إندونيسيا لم يكن بسفك الدماء و لو بقطرة. كانت بسانترين تعلم أبناءها العقيدة الأشعرية و الماتريدية و التفقه على المذاهب الأربعة خاصة مذهب الإمام الشافعي و التصوف على منهج الإمام جنيد البغدادي و أبي حامد الغزالي. و الطلبة (سانتري) حريصون على هذا المنهج رغم تدخل المتطرفين المدعوم من الخارج بأموال كبيرة. كما أنها تعلم أبناءها حبا لوطنهم، فكانوا في صف أول في الدفاع عن كرامة الوطن و تحرير البلد من قيود الاحتلال. هذا البحث يكشف ما لبسانترين من جهود في التمسك بالمنهج الوسطي و نشره في المجتمع الإندونيسي، فأصبح بهذا المنهج شعبا متسامحا يحترم الآخرين.

**الكلمات المفتاحية:** بسانترين، الوسطية، السلام

<sup>1</sup>خرج بسانترين منبع المعارف بدينانيار - جومبانج  
عمل مدرسا في المعهد العالي الزمخشري بمالانج - جاوي الشرقية و مدرسا بجامعة تولونج أجونج الإسلامية الحكومية  
للتواصل مع الكاتب اتصل 081357803199 او عبر البريد الإلكتروني: maxmillian\_212@yahoo.com

## مقدمة

الكلام عن بسانتريين في الحقيقة كلام عن تاريخ الاسلام في إندونيسيا ، فقد كان تاريخها وثيقة الصلة ببدء دخول الاسلام في أرض تتمتع بتنوع لغتها و قبائلها. لا يوجد عالم من العلماء إلا و قد ذاق مر التعلم في أروقة بسانتريين حيث هذب نفوسهم و اقتبسوا نور العلم و المعرفة من ايدي المشايخ. فهي عمدة دعوة الاسلام في نوسانتارا (Nusantara).

تتميز بسانتريين عن سائر المناهج التعليمية بتركيزها في تأديب الطلبة و تزويدهم العلوم و المعارف. فالاداب و الأخلاق في التعليم البسانتريين مطلب أساسي قبل الشروع في تدريس المواد اللغوية و العلوم الإسلامية. فلا يكون الطالب طالبا حقيقيا ان لم يتحل بالأداب الرفيعة و الأخلاق الحميدة مع أساتذته و مشايخه و والديه و أصدقائه.

شهد التاريخ ان بسانتريين لم تقم بمهامها الدعوي و التعليمي فحسب، بل تلعب دورا مهما في الدفاع عن الوطن و حماية هوية الأمة الإسلامية. لذلك، نرى في كتب التاريخ ان المستعمرين الهولانديين و البريطانيين شددوا على بسانتريين و حاولوا الضغط عليها تقليلا من نفوذها و قوتها. و لكن الله تعالى اراد بها خيرا فحماها و حفظها من سوء الاستعمار و الهلك و الدمار لتستفيد بها الأمة الإسلامية.

كما انها تحمي الوطن من شر الاستعمار، قامت بسانتريين بعملية صنع الاستقرار، و ذلك يث الروح الوسطية و القيم الحميدة في المجتمع. شيخ البسانتريين، كياهي (Kyai)، حريص على تربية أبنائهم و طلبتهم، سانتري (Santri) على منهج اهل السنة و الجماعة، و التمسك بمبادئ التسامح و التوسط و التوازن، و هذا مدار بحثنا و محوار مقالتنا ان شاء الله.

فقد كانت بسانتريين تعطى للأمة عطاء لا يمكن حصره ولا إحصاؤه، و مع ذلك لم تنل من اهتمام الباحثين كثيرا. و تقدم جزيل الشكر و التقدير لادارة المعاهد و بسانتريين التابعة لوزارة الشؤون الدينية على جهودها و سعيها المشكور لدعم بسانتريين و تطوير منهجها و اصلاح ادارتها لتكون مركزا تعليميا اسلاميا ينشر الاسلام و السلام في انحاء العالم.

## بسانتريين؛ نشأتها و دورها

قبل الشروع في الكلام عن تاريخ بسانتريين، أود ان أقف على مصطلح بسانتريين، Pesantren، و تحليل معناه، فانه مصطلح عجمي متميز لا يوجد نظيرها في الدول الأخرى، و نحن لا ننفي وجود مركز تعليمي يشبه بسانتريين في منهجها و نظامها في دول أخرى. فالباحث لمصطلح بسانتريين سوف يجد انه يتكون من pe-santri-an، و اضافة pe و an تفيد معنى المكانية المخصصة ل santri. ثم اختلف الباحثون في اصل كلمة Santri على أراء.

الرأي الأول: انه من لغة سنسكريتية Sastri يعني من عرف القراءة و الكتابة. و طلبة بسانتريين لا يشغلهم إلا القراءة و المطالعة و الكتابة.

الرأي الثاني: انه من لغة جاوية Cantrik يعني من قضى عمره في خدمة الشيخ و اتبعه اينما ذهب الشيخ المعلم.

الرأي الثالث: من لغة هندية Shastri يعني المطلع للكتاب المقدس للديانة الهندوكية. سمي بذلك لاشتغال سانثري بداسة العلوم الدينية الإسلامية المستنبطة من القرآن الكريم، كتاب اسلامي مقدس.

الرأي الرابع: من لغة تامل Sastri يعني المعلم الديني.

الرأي الخامس: من لغة تامل Sattiri يعني من سكن في مبنى معين.<sup>2</sup>

هذه الكلمات ليست بعيدا عن واقع سانثري الطالب المطلع للعلوم الدينية و المتمسك بأخلاق حميدة نحو شيخه و يخدمه و يحترم اهله. اما المثقف نور خالص ماجد يرجح كلمتي Sastri و Cantrik، فهما أقرب من شخصية سانثري. سمي بذلك لأنهم من الطبقة المتعلمة، و هم قادرون على قراءة المصادر العربية و الكتابة بها، و القوم حينئذ قد غلبتهم الأمية و ضيق مجال الثقافة و الحضارة. و مع ذلك فهم تربوا على خلق محمود مبدؤه احترام المشايخ و اتباع طريقته.

بسانثرين على الأقل تتكون من خمسة عناصر؛ المسكن و المسجد و سانثري و نظام التعليم (يعتمد على كتب التراث المعتمدة) و كياهي اى الشيخ المدير. يأتي سانثري قاصدا التفقه في الدين من مناطق مختلفة، فلا يسعهم إلا السكن في بسانثرين لبعد المسافة. و لا يرجع الى البيت إلا في وقت الاجازة او العطلة السنوية. يعيش سانثري في جو مناسب للدراسة و العبادة و تهذيب الاخلاق، فان كياهي اى الشيخ المدير، قام بمراقبتهم و متابعة دراستهم و أحوالهم، و قد يساعده في المراقبة المدرسون و الهيئة الادارية.

كان تاريخ نشأة بسانثرين في إندونيسيا ليس بمعزل عن شخصيات عظيمة تعرف بالأولياء التسعة. فهم دعاة الاسلام في جزيرة جاوى، و قد أسلم الناس دون أي إكراه و تهديد، أسلموا بقلوب راضية بعد ان شاع نور الهداية بمجئهم في قرن 14 م. فهم سر نجاح الدعوة الاسلامية في إندونيسيا بعد ان حاول التجار من جزيرة العرب و الهند دعوة الناس الى اعتناق دين الاسلام منذ اواخر القرن الثاني الهجري الموافق بقرن 7 م.<sup>3</sup> كما تروي بعض كتب التاريخ أن بعض التجار الإندونيسيين قد وصلوا إلى بغداد أيام الخليفة العباسي هارون الرشيد، وعندما قفلوا راجعين كانوا يحملون بين جوانحهم عقيدة الإسلام، وعندما وصلوا إلى بلادهم قاموا بدعوة واسعة النطاق لها.<sup>4</sup>

و لكن كانت المملكة البوذية و الهندوكية سيطرت الجزر و المناطق سياسيا و اقتصاديا و دينيا، فمن الصعب حينئذ القيام بالدعوة. فلم يقبل الاسلام إلا فيئة قليلة جدا أغلبها المهاجرون الذين يسكنون في

<sup>2</sup> ظافر، زنجشري، Tradisi Pesantren، جاكارتا؛ LP3ES، 1984 م، ص 18

<sup>3</sup> مؤنس، حسين، أطلس تاريخ الإسلام، القاهرة: دار الزهراء، 2008، ص 380.

<sup>4</sup> شاكر، محمود، التاريخ الإسلامي، بيروت: المكتب الإسلامي، 2000 م، 368/20.

سواحل الجزيرة. مازالت حال الدعوة ساكنة لا تتحرك و لم تبد ثمرتها المرجوة، الى ان جاء هؤلاء الأولياء الذين هم فاتحة خير لأسلمة سكان جزيرة جاوى بل في سائر مناطق اندونيسية.

- الشيخ مولانا مالك ابراهيم، من اهل بيت النبوة، حفيد سيدنا الحسين بن علي، مدفون في مدينة جريسيك الساحل الشمالى جاوى الشرقية.
  - الشيخ احمد رحمة الله، من اهل بيت رسول الله، مدفون في منطقة أمفيل - سورابايا
  - الشيخ مخدوم ابراهيم بن احمد رحمة الله، مدفون في منطقة بوناخ - جاوى الشرقية
  - الشيخ قاسم بن احمد رحمة الله، مدفون في مدينة لامونجان - جاوى الشرقية
  - الشيخ جعفر صادق، من اهل بيت النبوة، مدفون في مدينة قدس - جاوى الوسطى
  - الشيخ مولانا اسحاق، من تلاميذ الشيخ احمد رحمة الله، مدفون في منطقة جيري - جريسيك
  - الشيخ سعيد، مدفون في مدينة دماك - جاوى الوسطى
  - الشيخ عمر بن سعيد، مدفون في جبل موريا - جاوى الوسطى
  - الشيخ شريف هداية الله، مدفون في جيريون - جاوى الغربية
- هؤلاء الأفاضل هم الذين وضعوا اللبنة الأولى لمركز التعليم و الدعوة الاسلامية التي سميت بعد ب بسانترين، و المؤرخون اتفقوا على هذا. و لكنهم اختلفوا في أسبقية الشيخ مولانا مالك ابراهيم و الشيخ احمد رحمة الله و الشيخ هداية الله.
- و ربح أ.د. مجمل قمر ان الشيخ مولانا مالك ابراهيم واضع اللبنة الاولى في جاوى الشرقية، ثم قام الشيخ أحمد رحمة الله بتطويرها، اما الشيخ شريف هداية الله فهو واضع اللبنة الأولى في جاوى الغربية.<sup>5</sup> فالناس الذين دخلوا في الإسلام بداءوا يتعلمون الطهارة و أركان الاسلام و مبادئ الإيمان و تلاوة القرآن في بيت الشيخ. ثم قاموا ببناء المسجد و يجعلونه مركزا للتعليم و مكانا للعبادة و أقيمت فيه الجمعة و الجماعة. بعد فترة، أصبح المسجد مكانا لتجمع المسلمين و توحيد صفوفهم، فهو الآن مركز اجتماعي و ديني و تعليمي في نفس الوقت. الأباء يرسلون أبناءهم الى المسجد ليتفقهوا في الدين، منهم من جاء من منطقة بعيدة فيبيت في أروقة المسجد، و منهم من يسكن بجوار المسجد يأتي و يعود.

<sup>5</sup>قمر، مجمل، Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi،



ازداد الطلاب عددا مع ارتفاع نسبة المسلمين استجابة لدعوة الأولياء التسعة، و في حين ضعفت نفوذ المملكة الهندوكية و البوذية، و تحول رؤساء المناطق الى الانضمام في صفوف المسلمين و نطقوا بشهادتين. فالعدد المتزايد و الإقبال الواسع يدفع الشيخ الى القيام ببناء مسكن مخصوص للطلبة او السانترين القادمين من مكان بعيد، فيتعلمون فيه القراءة و الكتابة و العربية و الفقه و تلاوة القرآن و غير ذلك. كان اهتمام كياهي في تطوير التعليم الديني لا يمكن احصاؤه، فقد أنفق أموالا كبيرا و أرضا لبناء مدرسة و مسكن و مسجد و سد حاجات المدرسين و المتعلمين. فلا تنفق الحكومة اموالا، فانها حكومة هندوكية - بوذية لا تهتم بأمور المسلمين. فكانت بسانترين مؤسسة تعليمية تأسست بيد العلماء المخلصين تلبية لسد حاجة الدعوة الاسلامية، فهي وقف للأمة. فالطلبة الذين تخرجوا في بسانترين سينتشيرون و يعودون الى منازلهم حاملين العلوم و قاموا بواجب التبليغ و الدعوة لينذروا قومهم و يهديهم الى سواء السبيل. في مجال الدعوة و التعليم انتهجوا نهج شيخهم، فبنوا مسجدا و علموا الناس مبادئ دين الاسلام، و فتحوا بسانترين و يأتي اليه الطلبة من مختلف الأقطار و المناطق. و هكذا تسلسل تاريخ بسانترين من كياهي الى سانترين، من جيل الى جيل حتى يومنا هذا. و كأن تسلسل بسانترين يشبه بتسلسل سند الحديث النبوي الشريف، اذ انها لا توجد بسانترين فتحت إلا و شيخها قد ذاق مر التعلم فيها و تتلمذ على أيدي المشايخ الراشخين.

شهد التاريخ نجاح دعوة خريجي بسانترين حيث أسلم الناس علي أيديهم ثم يعلمونهم الصلاة و أمرهم بالصيام و إيتاء الزكاة و حثهم على أداء فريضة الحج لمن استطاع اليه سبيلا. و كان علماء القرى و المدن الذين هم ملجاء المسلمين و مرجعهم في الحلال و الحرام ايضا من خريجي بسانترين. لم يوجد أي مدرسة او جامعة او مركز تعليم حينذاك إلا بسانترين.

و مما يدل على نجاح دعوتهم، كان مؤسس بعض بسانترين يقصدون أماكن فيها فساد و جرائم و زنا. فبنى كياهي بيتا و يسكن معه طالبين او ثلاثة و قام بتعليمهم، و ازداد الطلاب عددا و أصبحت المنطقة مركزا للعلم. فالمطلع لتاريخ بسانترين أميل ديتنا، تيبو ايرينج و ليرابايا، و دين انيار، صيداقيري، و ترماس و غيرها، يجد قصة مقاومة بسانترين لمحو الفساد و الزنا في المنطقة. و ينتهي غالبا الى اعتناق المجرمين و الفاسدين دين الإسلام، و تتلمذ على كياهي المؤسس، بل و حسن إسلامهم و أصبح رواد الدعوة و سببا لدخول إخوانهم المجرمين في الإسلام. مثل هذه القصة كثيرا ما توجد في تاريخ بناء بسانترين. و قد شدد الشيخ أحمد رحمة الله في مقاومة الفساد و المعاصي، و أوصى بتجنب خمسة أشياء (Molimo):

1. تجنب الميسر (Moh Main)
2. تجنب شرب الخمر (Moh Mendem)
3. تجنب الزنا (Moh Madon)

4. تجنب السرقة (Moh Maling)

5. تجنب تناول المخدرات (Moh Madat)

لم يكن سانري قديما مشغولا بالتعليم فحسب، و إنما نزل في ساحة السياسة قصد بها توسيع دعوة الإسلام و نشر نفوذها. انه رادين فتاح، من أبناء مالك براويجايا، وهو تتلمذ على يد الشيخ أحمد رحمة الله في بسانتين أمبيل، أسس سلطنة دماك. فهي أولى سلطنة إسلامية في جزيرة جاوى. و ذلك بتوجيه كريم من شيخه حيث أمر بفتح منطقة اسمها دماك، من ولاية محافظة جاوى الوسطى في التقسيم الاقليمي الحالي، نشر الإسلام فيها و أسس سلطنة اسلامية و بنى مسجدا كبيرا سماه مسجد أجونج دماك (masjid agung Demak).<sup>6</sup>

ازداد الاسلام قبولاً لدى الجاويين على وجه الخصوص، و الاندونيسيين على وجه العموم. اذ ان نفوذ سلطنة دماك تصل الى جزيرة سومطرة، و لها علاقة تجارية و أدبية و ثقافية بالمالك فيها. فكان تأثيرها في حركة الدعوة قويا، لا سيما ان السلطنة تلعب دورا سياسيا و عسكريا في حماية المسلمين. لهذه الجهود المشكورة قام الشعب الإندونيسي بتقديره و تبجيله، و قبره يزار و اسمه مكتوب في كتب التاريخ بماء الذهب.

في أواخر قرن 16 م جاء الهولنديون في أرض إندونيسيا بقصد الاحتلال و الاستعمار و الاستيلاء على الموارد الطبيعية و البشرية. كان الاحتلال يثير غضب الشعب الاندونيسي و يشعل نار الحرب و المقاومة ضد الهولنديين. و كان سانري دائما في صف اول في مقاومة المستعمرين. فهم لم يرضوا باستيلاء الأجانب الكفار الذين أخذوا أموال الناس بظلم و زرعوا الفتنة و الكراهية بين الناس ( Devide et Impera ) و استعبادهم و احتقار الاسلام و المسلمين.

انه فتح الله (Fatahillah) قائد عسكري، ابن مفتى سلطنة باساي – أتشي<sup>7</sup>، انضم الى صفوف جيش سلطنة دماك و جيريون في مقاومة المستعمرين البرتغاليين الذين استولوا على ميناء سوندا كيلابا (SundaKelapa). كان فتح الله قائد جيش المسلمين و معه 20 سفينة حربية و 1500 جيشا من دماك، أراد ان يستولى على الميناء من يد البرتغاليين سنة 1527 م. لأنهم يسيطرون على البضائع و الواردات في الميناء و طبقوا نظام الضرائب التي أغضب بها الناس. نجح فتح الله في قيادة الجيوش و فاز المسلمون في حرب الميناء، ثم قام فتح الله بتغيير اسم الميناء كدليل على النصر باسم جايا كرتا

<sup>6</sup> سونياتا، أجوس، Atlas Walisongo، باندونج: Pustaka Iman، 2016م، ص. 371

<sup>7</sup> قيل انه ابن شريف مولانا هدى، أحد الأمراء في العصر المملوكي بمصر الذي تزوج بنت مالك باجاران، ولاية جاوى الغربية في التقسيم الاقليمي الحالي

(Jayakarta)، فهي الآن تعرف بجاكرتا. لذلك يمكن ان نقول ان مؤسس مدينة جاكرتا سانترى قائد عسكري تتلمذ على أيدي المشايخ في مكة و جاوى، و هو تزوج بنت الشيخ شريف هداية الله.<sup>8</sup> ثم هناك حرب مشهور في سومطرة الغربية، و هي حرب باديري (PerangPadri) 1803-1838م. كان سبب الحرب فتنة أحدثها الهولنديون بين المسلمين و قوم متمسكين بعاداتهم و تقاليدهم. أراد المسلمون تطبيق القيم الإسلامية في حياتهم، و لكن الهولنديين يشعلون نار الفتنة حين يقولون للقوم ان المسلمين أرادوا بتطبيق القيم الإسلامية تغيير تقاليدكم و عاداتكم و تعاليمكم. مع ان الناس عاش في أمان و اطمئنان زمانا طويلا قبل مجيء الهولنديين. فغضب بها القوم و ساعد الهولنديون و جهزوا لهم الأسلحة لمحاربة المسلمين.

كان قائد جيش المسلمين رجلا معروفا يقال: سيدي امام بونجول (Tuanku Imam Bonjol). فهو عالم من علماء سومطرة الغربية. في سنة 1837م ضعف جيش المسلمين و سيطر الهولنديون على قلعته. و ذلك بعد وصول الهولنديين بالقوى العسكرية الاضافية من جاوى. فقبضوا امام بونجول و اقله في السجن و نقله الى سجن جاوى الغربية ثم أمبون ثم مناهاسا و توفي فيها.<sup>9</sup> كذلك ما حدث في جوكجاكرتا (1825-1830 م) بين الأمير ديفونغار (PangeranDiponegoro) و الهولنديين، فقد كان حربا عنيفا اعتبره الأمير ديفونغار و جيشه جهادا في سبيل الله في مقاومة الكفر و المرتدين من الجاويين الذين يقفون مع المستعمرين ضد المسلمين. كان أكبر حرب حدث في تاريخ الاستعمار حيث مات في الحرب 15000 جيشا من الهولنديين و الجاويين في صفوفهم، و 200.000 قتيل من جيش ديفونغار و أتباعه. توفي نصف اهل جوكجاكرتا بسبب هذا الحرب. و انتهى الحرب بقبض الأمير ديفونغار و إلقائه في السجن و نقله في سجن باتافيا ثم مانادو ثم مكاسار و توفي فيها سنة 1855 م. بعد قبض الأمير انتشر الأتباع و مريدوه في جنوب جزيرة جاوى باتجاه الشرق، حيث أقاموا فيها و بنوا مسجدا و بسانترين و اشتغلوا بالدعوة و التعليم.

ثم جهود كياهي و سانترى في مقاومة الاستعمار يظهر جليا في معركة الإندونيسيين و جيش التحالف الغربي (Tentara Sekutu) 26-29 أكتوبر 1945م في سورابايا. و السبب ان الهولاندا لم ترض بإعلان استقلال إندونيسيا الذي أعلنه سوكرنا في تمام الساعة 10.00 في 17 أغسطس 1945 م، فاستعانت بجيش التحالف الغربي لاستعادة سيطرتهم على إندونيسيا. و كان حضرة الشيخ هاشم أشعري، مؤسس جمعية نهضة العلماء و مدير بسانترين تيبو ايرينج، يدعو أكبر علماء جاوى و مادورا لعقد اجتماع طارئ في سورابايا فور سماع هذا الخبر.

<sup>8</sup><https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-digest/17/12/04/p0fd87313-fatahillah-sang-pembebas-sunda-kelapa>

<sup>9</sup>رجب، محمد، 1803-1838 PerangPaderi di Sumatera Barat جاكرتا؛ BalaiPustaka، 1964م

و انتهى الاجتماع و أصدر نتائج و وصايا مفادها قرار الجهاد في سبيل الله (Resolusi Jihad):  
'الجهاد لمقاومة المستعمرين و المحتلين فرض على العين لمن كان في حدود 94 كم، اما الذي يبقى خارج تلك  
الحدود فحكمه فرض على الكفاية؛

ثم نزل سانترين من جميع بسانترين سورابايا و المناطق المحيطة بها ميدان الحرب ضد جيش  
التحالف الغربي تلبية ببناء الجهاد دفاعا عن كرامة الوطن. و انضم شباب سورابايا الى صفوف سانترين و  
جيش الأمن الشعبي (TKR) خاصة بعد ان ألقى الدكتور سوتومو (Bung Tomo) كلمة خطابية  
تشجعهم و تنهض بها روح الحماسة.

كان الحرب عنيفا و خارج نطاق العقل، الشباب و سانترين تسليح بالحجر و الحديد و الشجر و  
بامبو و سلاح بسيط ضد الجيش الغربي بسلاح ناري ثقيل و معه أدوات حربية كاملة. و لكن الهمم  
العالية و إخلاص النية خير سلاح المؤمن. فانتصر سانترين و شباب سورابايا على الجيش الغربي، و قدر  
الله ما شاء فعل. توفي في هذا الحرب عدد غير قليل من سانترين و الشباب، و كذلك مات عدد كثير من  
الجيش، منهم القائد العسكري المشير أ.وس مالابي (Jenderal A.W.S Mallaby). و استمر الحرب  
في 10 نوفمبر 1945 م، و انتصر الشباب و سانترين مرة أخرى.<sup>10</sup> و حقق النجاح و الاستقلال التام بعد  
الانتصار و اعتراف الدول العربية باستقلال إندونيسيا من قيود الاحتلال؛ فلسطين و مصر و سوريا و  
لبنان و اليمن و السعودية و غير ذلك.

هكذا تاريخ سانترين، كان مجهودهم لا تنحصر على الدعوة و التعليم الإسلامي فحسب. فقد ساهموا  
في محاولة الخروج من قيود الاحتلال و ضحوا أنفسهم و أموالهم دفاعا عن كرامة الوطن. لأن الدفاع عن  
الوطن فرض عيني و مطلب انساني، و ان حب الوطن من الإيمان.

### بسانترين و الوسطية

مازالت بسانترين مركز الدعوة و التعليم رغم وجود الجامعات الإسلامية. فالجامعات لها ميدانها و  
ميزاتها الخاصة. ان بسانترين تربى أبنائها 24 ساعة، سواء كانت في قاعة المحاضرات او خارجها. فهي تعتمد  
على النظام الذي لا بد لسانترين من الخضوع و الطاعة له في الملبس و السلوك و المحافظة و المطالعة و  
الأكل و غير ذلك. سانترين لا بد ان يرتدي لباسا لائقا بمقامه، خاصة في قاعة الدرس احتراماً للعلم. كما يجب  
عليه التخلق بأخلاق حميدة مع شيخه و لا يمشي أمامه و لا يرفع الصوت عليه، و اذا التقى به قبل يده  
تعظيماً و تأدباً و تواضعاً. فان زينة العلم التواضع و حسن الأدب. و على سانترين حضور جميع البرامج التي  
نظمها الإدارة. و على المخالفين للنظام عقابو تعزيز حسب مخالفته. هذا النمط من التربية تم تطبيقها منذ زمان

<sup>10</sup> <http://www.nu.or.id/post/read/72250/resolusi-jihad-nu-dan-perang-empat-hari-di-surabaya>

طويل، و قد نجحت و الحمد لله، و خرجت أجيالا متأدين و محبين للعلم و المعرفة و أصبحوا علماء حاملي لواء الدعوة و الوراثة المحمدية.

ان بسانتين تطورت بمرور الزمان، فانقسمت الى ثلاثة انماط في التعليم و الادارة:

**النمط الأول:** البسانتين السلفية<sup>11</sup> هي التي حفظت منهج القدماء في التربية و التعليم. كان منهجها يعتمد على كتب التراث او Kitab Kuning في التدريس. فهي تهتم كثيرا بدراسة علم الآلة (النحو و الصرف و البلاغة و المنطق) ليرتقي به الطالب الى مستوى متقدمة في قراءة كتب الفقه و أصوله و العقيدة و التصوف و التفسير و الحديث و حسن الفهم بهذه الفنون.<sup>12</sup> و في طريقة التدريس تعتمد على منهج التلقی (Bandongan) و القراءة على الشيخ (Sorogan).<sup>13</sup>

يتمثل هذا النمط في بسانتين ليربايا و بسانتين الفلاح كلاهما في منطقة كديري، و بسانتين صداقيري و بسنتين الأنوار و بسانتين ترماس و غير ذلك.

**النمط الثاني:** البسانتين الخلفية: فهي في المنهج و طريقة التدريس تشبه الأول، إلا انها أدخلت في قائمة مقرراتها الدراسية العلوم الحديثة مثل الرياضية و البيولوجي و الفيزياء و الكيمياء و اللغة الانجليزية و غيرها. فهي أحيانا تقسم التعليم الى قسمين:

– المدرسة الصباحية: درس الطالب فيها المواد العامة و العلوم الحديثة حسب قرار وزارة التعليم و الثقافة.

– المدرسة المسائية: درس الطالب فيها المواد الدينية كما على منهج البسانتين السلفية.

يتمثل هذا النمط في بسانتين تيبو ايرينج و دار العلوم و منبع المعارف دينانيار و بحر العلوم كلها في مدينة جومبانج، و في بسانتين كراياك بجوكجاكرتا و غيرها.<sup>14</sup>

**النمط الثالث:** البسانتين العصرية: فهي لها نظام خاص و منهج خاص بها حيث تركت منهجا تقليديا في التعليم. و هي تهتم كثيرا باللغة العربية نطقا و كتابة، كذلك باللغة الانجليزية. فالطلبة يتدربون على التكلم بها، و تزودوا بالقواعد اللغوية و المفردات ما تكفيهم للمحادثة و مهارة الكتابة. يتمثل هذا النمط في معهد دار السلام جونتور و دار النجاح بجاكرتا و غيرها.<sup>15</sup>

<sup>11</sup>ان كلمة السلفية هنا لا يقصد بها مذهب السلفية أتباع الشيخ ابن التيمية و الشيخ محمد بن عبد الوهاب، و انما السلفية بمعنى الكلمة اي التقليدية.

<sup>12</sup>رامايلوس، Sejarah Pendidikan Islam، جاكارتا: KalamMulia، 2012، ص 265

<sup>13</sup>حيديري، أمين، Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Kompleksitas Global، جاكارتا: IRD Press،

2004 م، ص 15

<sup>14</sup>رامايلوس، ص 266

<sup>15</sup>المصدر السابق

رغم تباينها في المنهج و طرق التدريس فان الكل حريص على نشر الفهم الوسطي للاسلام دون اي إفراط و تفريط، و انها تربي أبنائها على عقيدة اهل السنة و الجماعة.

ان الوسطية في بسانتين تتمثل في عقيدتها و مناهجها و مواقفها لقضايا الأمة. فالعقيدة التي ينبني عليها بسانتين عقيدة الأشعرية و الماتريدية، فهما معقل الوسطية في العقيدة فلا تغلو في إعمال العقل و إهمال النقل كالمعتزلة و القدرية، كذلك لا تعتمد على النقل وحده و عدم إعمال العقل كالحشوية و الظاهرية، بل تسير على منهج التكامل بين العقل و النقل.

من مظاهر التوسط في عقيدة الأشعرية على مستوى ذات البارى و صفته اتجاهه المتوسط بين التعطيل (نفي الصفة) الذي قال به المعتزلة و الجهمية و الروافض، و بين التجسيم الذي اختاره الحشوية و المجسمة. فيرى الأشعرية إثبات صفة قديمة فقال: إن لله علما لا كالعلوم، و قدرة لا كالقدر، و سمعا لا كالأسماع، و بصرا لا كالأبصار. على أساس أنها صفات أزلية، و نعوت أبدية.

كما ان للأشعرية موقفا متوسطا في شأن الصحابة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه و سلم. ذهب الخوارج على سبيل التطرف إلى تكفير عثمان بن عفان و علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، في حين نص الإمام الأشعري على موالاتهما و تفضيل المقدم على المؤخر.

وفي السياق نفسه ذهبت المعتزلة إلى تخطئة معاوية و طلحة و الزبير و عائشة و كل من تبعهم ورفضوا شهادتهم. بل ذهب الروافض إلى تكفيرهم و الحكم بارتدادهم بعد إسلامهم. أما الإمام الأشعري وإيماناً منه بمكانة الصحابة رضي الله عنهم، فقد اعتبر ما جرى بينهم من خلافات لا يخرج عن دائرة الاجتهاد و التأويل، و هم مصيبون في كل الأحوال بمقتضى قاعدة: ان كل مجتهد مصيب.<sup>16</sup>

كذلك و سطية الأشعرية تظهر جليا حين رأى الشيخ أبي الحسن ظاهرة التكفير بين المسلمين لاختلاف الآراء و المذاهب الاعتقادية فيقول: ندين بأن لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنوب يرتكبه ما لم يستحلّه، كالزنا و السرقة و شرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج، و زعمت أنهم كفرون.<sup>17</sup> فالتكفير عند الأشاعرة ليس أمرا سهلا يطلقه على الناس. لذلك نبه رسول الله صلى الله عليه و سلم في حديث أخرجه البخاري و مسلم عن ابن عمر رضي الله عنه بلفظ:

‘أما رجل قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما‘ و زاد مسلم في رواية: إن كان كما قال؛ و إلا رجعت عليه.

و في الفقه تعتمد بسانتين على المذاهب الأربعة، الشافعية على وجه الخصوص. و كان اهل نوسانتارا يدينون بمذهب الإمام الشافعي تبعا لمذهب الأولياء القائمين بالدعوة في مستهل دخول الاسلام في نوسانتارا. فالمذاهب الأربعة نالت قبول العلماء قديما و حديثا. ولالإمام ابن رجب الحنبلي رسالة لطيفة سماها

<sup>16</sup> شرح السنوسية الكبرى للإمام أبي عبد الله السنوسي، ص: 290

<sup>17</sup> الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، القاهرة: دار الأنصار، 1397 هـ، ص. 26

الرد على من اتبع غير المذاهب الأربع، وقد قال فيها مبيناً علة المنع من اتباع غيرها: قد نبهنا على علة المنع من ذلك، وهو أن مذاهب غير هؤلاء لم تشتهر ولم تنضبط، فرما نُسب إليهم ما لم يقولوه أو فهم عنهم ما لم يريدوه، وليس لمذاهبهم من يذب عنها وينبه على ما يقع من الخلل فيها، بخلاف هذه المذاهب المشهورة.<sup>18</sup>

و من المعروف ان المذاهب الأربعة تعتمد على منهج تكاملي بين العقل و النقل، فمصادر التشريع المتفق عليه عند أئمة المذاهب الأربعة 4 مصادر؛ اثنان منها عقلية و الأخرى عقلية؛ كتاب الله تعالى و سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم و الإجماع و القياس. فالأحكام المستنبطة من هذه المصادر منضبطة و العلماء في عملية الاستنباط تراعي مقاصد الشرع الشريف. و بهذه المنهجية في استنباط الأحكام تتحقق الوسطية، لأن العلماء الراشخين اذا تكلموا، تكلموا بعلم لا عن مجرد الهوى.

وان الإفراط و التفريط في الرأي لا يكون إلا بثلاثة أمور: الخطاء في المنهج و الكلام عن الهوى و عدم الأهلية و الكفاءة. و رحمه الله الحافظ ابن حجر حيث قال في الفتح: من تكلم في غير فنه أتي بالعجائب، أى بكلام غريب.

كانت بسانتين تم تأسيسها للتخلص من هذه الأخطاء الثلاثة حتى يتدرب سائري على منهج قويم و حسن النية و تنمية الكفاءة. فيدرس سائري فيها علم الآلة و دققوا فيها حتى لا يخطئ لسانه و لا يغلط فهمه حين يتعاملون مع تراث العلماء. كذلك يتدربون على منهج التعامل بأقوال العلماء و اختلافاتهم و يجيبون بها على المسائل الشائعة في المجتمع في حلقة التشاور و البحث تعرف ببحث المسائل. ناقش فيها سائري القضايا الفقهية و يرجعون الى تراث الفقه و أصول الفقه و القواعد الفقهية. و قد أقيمت هذه الحلقة على مستوى الولاية و المدينة و المحافظة بحيث اجتمع المبعوثون من عدة بسانتين لبحث قضية من قضايا الأمة. و هذا جهد مشكور من بسانتين لإحياء البيئة العلمية و انشاء جسر التواصل بينهم.

ان حلقة بحث المسائل لا يشارك فيها إلا من يحسن قراءة كتب التراث و استقام فهمه لها. لأن المشاركين فيها لا بد من قراءة عدة مصادر تراثية للوقوف على اجابة الأسئلة. لذلك كان الاهتمام بالنحو و الصرف كبيراً، حتى ان شدد الشيخ في تعليمه و أمر بحفظ المنظومة في فن النحو مثل العمريطي و ألفية بن مالك حفظاً كاملاً.

من الصعب ان نجد مثل هذا التعليم و التدريب في غير بسانتين. و الشباب في الخارج تشغلهم الألعاب و البرامج الهاتفية و الأنشطة الغير مفيدة. لذلك فمن الواجب على الحكومة ان تدعم بسانتين دعماً كاملاً؛ مادياً و معنوياً، فإن مستقبل ديننا و حضارتنا الإسلامية فوق أعناقهم و نحن متفائلون انهم خير جنود أعدت لتحمل مسؤولية الدعوة.

الوسطية التي قامت بسانتين بتقديمها وسطية أصيلة لأنها تعتمد على العلم و الأخلاق و حسن النية. فما كان لله دام و اتصل و ما كان لغير الله انقطع و انفصل. و العطاءات التي بذلت بسانتين للأمة

<sup>18</sup> ابن رجب الحنبلي، الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة، ضمن مجموع رسائل ابن رجب الحنبلي، ص. 7.



ليست بمعزل عن دور كياهي او الشيخ المدير. فهو قائدهم و قدوتهم. وهو عمدة البلاد و العباد. ان كياهي لقب فخري منحه الناس لرجل اتسم فيه بسمات العلماء:

- رسوخهم في العلم الديني، فانه ميراث النبوة
  - التمسك بمنهج النبوة
  - الحشية من الله تعالى لقوله تعالى: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ {فاطر - 28}
  - الصبر على أوامر الله تعالى و ترك نواهيه
  - العمل بمقتضى العلم
  - تعليم الناس و تربيتهم و دعوتهم الى الخير و أمرهم بالمعروف و نهيمهم عن المنكر
- وهو يربي الأمة و يقودهم الى أوامر الله و ترك نواهيه. فالناس يأتون اليه و ينتظرون نصائحه و مواعظه. و اذا استشكلوا على أمر رجعوا الى كياهي ليستمعوا الى موقفه. و في المناسبات و الاحتفالات يوجهون الدعوة الخاصة اليه لالقاء المواعظ و الكلمات و قراءة الدعاء، و يعتبرونه ضيف الشرف. فهو في داخل بسانتين إمام، و في خارجها إمام.
- فالرجل الذي يتسم بهذه السمات و يخدم الناس خير خدمة لا يخرج من لسانه إلا الحكمة. لذلك لما سمعوا مواعظه و نصائحه أنصتوا فاطمئنت قلوبهم و سكنت نفوسهم. لأن ما خرج من القلب وقع في القلب. هكذا أحوال كياهي، هو مكرم أين جلس، لأن في قلبه نورا مقتبسا من نور رسول الله صلى الله عليه و سلم.
- و كان كياهي صاحب الإجازات و الأسانيد المتصلة الى رسول الله صلى الله عليه و سلم في قراءة القرآن و الحديث النبوي او الى المؤلفين الذين تم تدريس كتبهم. سوف يجيز كياهي خريجي بسانتين بهذه الأسانيد في حفلة الخريجين و تكريمهم. و السند العلمي المتصل قد لا يهتم به إلا سانترى، فهو عنده ليس فقط سلسلة الأساء المعننة، و انما السند سلسلة نورانية و سلسلة وراثية محمدية. طوبى لحاملي الأسانيد المجازة.
- ان كياهي بحكمته و غزارة علمه لا يعلم الناس مصطلحات العنف و التشاجر، و انما يدعو الناس الى السلم و التشاور. فان العنف و التشاجر من نتائج التطرف و عدم احترام الآخرين. هذا الموقف الحكيم من كياهي لا يأتي من فراغ، و انما نتيجة جدّه و حمده في مقاعد الدراسة و التربية الحكيمة من مشايخه، فقد ذاق مرّ التعلم في بسانتين لسنوات طويلة. لذلك تعامل كياهي مع مشاكل الأمة تعاملًا حكيماً. و تبلور هذا التعامل في مواقفه و أنشطته الدعوية.



ان المطلع لتاريخ ظهور احتفالات و مناسبات شعبية في إندونيسيا مثل Syukuran و Tahlilan و Selamatan يجدانها من نتائج التعامل الحكيم. كان الناس قبل الاسلام اذا أصابه شيء مخزن قدّم الأطعمة بكل انواعها و يضعها تحت الشجر او الحجر او بجانب النهر او يلقي في البحر دفعا للبلاء. اذا أصابه شيء حسن يفرحه قدّم الأطعمة كذلك تعبيرا لشكره. فلما رأى هذه الظاهرة في المجتمع، لم يقل كياهي هذا شرك او هذا ممنوع او هذا عمل غير صحيح، لأن مثل هذه الكلمات غير مجدى في عملية الدعوة. و انما هو بتعامله الحكيم أمر بتقديم الأطعمة أكثر مما كان، ثم أمر بجمع الجيران و الأصدقاء في بيته. فإن قيل: ثم ماذا سنعمل بهذه الجماعة؟ دعا كياهي الجماعة الى قراءة الأذكار و الآيات القرآنية و المأثورات. ثم بعد ذلك وزّع الأطعمة على الحاضرين بدلا من وضعها تحت الشجر او على الحجر. ثم قال هذه هي الطريقة المثلى لتعبير الشكر او لدفع البلاء. فان الصدقة تدفع البلاء، و انما خير لغة للتعبير عن الشكر.

و من ظاهرة التعامل الحكيم عدم ذبح البقر للأضحية في مدينة قدس، جاوى الوسطى. كان الشيخ جعفر صادق، المعروف بسونان قدس، رائد الدعوة الإسلامية في مدينة قدس. كانت مركز الديانة الهندوكية في زمانه. و الناس لا يذبح البقر و لا يأكله عملا بتعاليم الهندوكية. فلما دخلوا الإسلام و قويت نفوذه دعا الشيخ جعفر الى الاهتمام بالعبادة، و منها الأضحية. و لكن ذبح البقر أمر لا يقبله الناس و في منتهى الحساسية. فلا يأمر الشيخ الحكيم بذبح البقر، و انما بذبح الجاموس بدلا منه. و بهذا يحصل على الأمرين: الأضحية و مراعاة أحوال المدعو.

ان التعامل الحكيم من كياهي و مشايخ بسانتريين يجذب الناس الى دخول الإسلام أفواجا، وهو من استراتيجية الدعوة الناجحة في أرض نوسانتارا. و فكرة التعامل الحكيم التي طبقها كياهي في ساحة الدعوة ثمرة من ثمار الوسطية. فان التنطع و التشدد في الدعوة لا ينتج شيئا إلا تنفير الناس و تبعيدهم عن الإسلام. لذلك أوصى القرآن في الدعوة بالحكمة و الموعظة الحسنة و المجادلة بالتي هي أحسن.<sup>19</sup> وقال صلى الله عليه و سلم في حديث رواه ابن مسعود رضي الله عنه: هلك المنتطون، قالها ثلاثا (رواه مسلم 2670)

مازالت بسانتريين و لن تزال منارة الدعوة و قلعة العلم في أرض نوسانتارا، و هي تحمي الأمة و تدفع عن كرامة الوطن بوسطيتها. فهي في منهجها و تعليمها و دعوتها مبنية على المبادئ الأربعة: التوسط و التسامح و التوازن و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. انما وسطية في آرائها و أفكارها، و تسامح في أفعالها و مواقفها، و توازن في تصرفاتها و خطواتها. فإنها معقل الوسطية في إندونيسيا .

## خاتمة و نتائج

<sup>19</sup> ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ {النحل-125}

1. تاريخ بسانتين تتسابق بتاريخ دخول الإسلام في أرض نوسانتارا
2. ان الدعوة الإسلامية سابقا تتمركز في بسانتين و ان سانترى سوف يحمل مهام الدعوة بعد تخرجه في بسانتين
3. ان بسانتين لا يخرج علماء و دعاة فحسب بل و أمراء. فالتاريخ أقوى شاهد على ذلك، فتأسيس سلطنة دماك كان بتوجيه كريم من الشيخ أحمد رحمة الله و هو شيخ رادين فتاح في بسانتين أمبيل
4. ان لبسانتين دورا رئيسيا في الدفاع عن كرامة الوطن، فقد ضح أنفسهم و أموالهم في حرب سورابايا ضد جيش التحالف الغربي بعد إصدار قرار الجهاد في سبيل الله ( ) في اجتماع طارئ للعلماء بدعوة من حضرة الشيخ هاشم أشعري
5. ان بسانتين رائد الوسطية الحقيقية. فان الوسطية تتبلور في عقيدتها و تفقها و أخلاقيتها
6. التعامل الحكيم لكي يهي على مشاكل الأمة ثمرة من ثمار الوسطية
7. بسانتين تعتمد على أربعة مبادئ: التوسط و التسامح و التوازن و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

و بحمد الباري و نعمة منه و فضله، نضع قطرتنا الأخيرة بعد رحلة عبر مئينين بين تفكر و تعقل في بسانتين معقل الوسطية في إندونيسيا . و قد كانت رحلة جاهدة للارتقاء بدرجة العقل و حسن الفهم. فما هذا إلا جهد مقل و لا ندعي فيه الكمال و لكن قد بذلنا قصارى جهدنا. فإن أصبنا فذاك مرادنا، و إن أخطأنا فلنا شرف المحاولة و التعلم. و لا نزيد علي ما قال عماد الدين الأصفهاني: ”رأيت انه لا يكتب انسان كتابا في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، و لو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل. و هذا من أعظم العبر، وهو دليل علي استيلاء النقص على جملة البشر.“

و صلى الله على سيدنا محمد و على آله و أصحابه و سلم تسليما كثيرا.

\*\*\*

### قائمة المصادر

- القرآن الكريم
- الأحاديث النبوية
- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، القاهرة; دار الأنصار، 1397 هـ

- ابن رجب الحنبلي، الرد على من اتبع غير المذاهب الاربعة، ضمن مجموع رسائل ابن رجب الحنبلي
- حيديري، أمين، Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Kompleksitas Global، جاكارتا؛ IRD Press، 2004 م،
- مؤنس، حسين، أطلس تاريخ الإسلام، القاهرة؛ دار الزهراء، 2008، ص 380.
- سونياتا، أجوس، Atlas Walisongo، باندونج؛ Pustaka Iman، 2016م
- السنوسي، شرح السنوسية الكبرى
- قمر، مجمل، Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi، جاكارتا؛ Erlangga، 2005م،
- رامابولس، Sejarah Pendidikan Islam، جاكارتا؛ Kalam Mulia، 2012
- رجب، محمد، Perang Paderi di Sumatera Barat 1803-1838، جاكارتا؛ Balai Pustaka، 1964م
- شاكراً، محمود، التاريخ الإسلامي، بيروت؛ المكتب الإسلامي، 2000م
- ظافر، زخشي، Tradisi Pesantren، جاكارتا؛ LP3ES، 1984 م

## **PESANTREN IN THE NEW MEDIA: THE ROLE OF *SANTRI* AS A COUNTER-NARRATIVE AGENT IN DERADICALIZATION EFFORTS ON SOCIAL MEDIA**

**Galuh Widitya Qomaro**

Pondok Modern Darussalam Gontor

gwidthya@gmail.com

### **Abstract**

The development of the internet brings new ways of communication in the community. The rapid development of social media is not only being an added value in the progress of civilization but also being a substitute for the role of conventional media in spreading news or information. Social media presents the unlimited distance, time, and space in communicating and obtaining information. Access to social media is not only to bring benefits but also to disseminate hoax, slander, hate speech, even the radical ideas that cause social disharmony. Ironically, this radicalism has now penetrated the entire community through the real world and cyberspace. In the era of digital technology, *Santri* must play an active role in counteracting radical ideas that are now increasingly developing. *Santri* are considered to have depth religious knowledge because they have been lodged in *Pesantren* for several years. *Santri* as a manifestation of national power is formed from the ***Pesantren*** character, there are *tawassut*, *tawazun*, *tasammuh*, *tasyawwur*, and ***‘adl***. This study aims to map out the Islamic institutions or *Santri*-based digital influencers and to determine their role in rebuilding Islamic moderation which has been an added value for Indonesia. Based on the statistical approach of social media analytics, the study shows that in this digital information processing is still a lot of wise *Santri* have good communication ethics in social media. Religious institutions and *Santri*-based digital influencers have the role of counter exclusive-radical content and provide counter-narrative by posting content with moderate values that strengthen religious tolerance for the peaceful and democratic Indonesia.

**Keywords:** Pesantren, Santri, Social Media, Deradicalization.

## Introduction

It is still fresh in our minds how the bombing took place in May 2018. In Surabaya, there was an explosion at the Santa Maria Tak Bercela Church, The Indonesian Christian Church of Diponegoro, and the Pentecosta Church of Surabaya, Sunday morning May 13, 2018. In the evening, a bomb exploded on the 5th floor of Wonocolo Rusunawa, Sidoarjo. On May 14, 2018, a bomb also exploded at the Surabaya Police Headquarters. As a result, 21 died and 57 others were injured in the series of the bomb attacks. The police managed to arrest five people from the Jamaah Ansharut Daulah (JAD) who were considered responsible for the incident.<sup>1</sup>

In various literature, the causes of terrorism can vary. Jessica Stern in her research said that Islamic jihadists in the mountains of Pakistan and Christian fundamentalist bombers in Oklahoma had many similarities. The issue that they raise through acts of terror is the justice for their rights and the cling to these beliefs. Unfortunately, terrorist organizations manipulate them using religion as motivation and justification. They were then recruited and for the benefit of the terrorist organization.<sup>2</sup> Elina Vuola stated that a lack of understanding of the basis of religion encourages the vulnerability of propaganda and radicalization. Elina said that the primary factor that caused radicalization was improper religious understanding. Meanwhile, poverty and education are secondary factors behind this.<sup>3</sup>

Radicalism develops in various way, such as modes, actions, movement patterns, perpetrators and the members recruitment process. The development of technology and information allows the members recruitment from various parts of the world to later develop the networks both in groups **and a 'lone wolf'**.<sup>4</sup> In the process of its development, radicalization increasingly gets a place with the existence of social media. With the presence of social media such as Facebook, Twitter, YouTube, and others, the Extremist radicalization process has become more effective and able to reach

---

<sup>1</sup> Edmiraldo Siregar, Rentetan Teror Bom Surabaya, <https://www.liputan6.com/news/read/3525007/rentetan-teror-bom-surabaya>, 15 Mei 2018, accessed on August 22, 2018

<sup>2</sup> Jessica Stern, *Terror in the Name of God*, New York: Hamper Collins Publisher, 2003.

<sup>3</sup> Irma Garnesia, *Terorisme Indonesia: Dari Separatisme hingga Teror atas Nama Agama*,

<https://tirto.id/terorisme-indonesia-dari-separatisme-hingga-teror-atas-nama-agama>, 22 Mei 2018. Read also Pekka Rautio, *Terror In The Name Of Religion?*, 2016, <https://www.helsinki.fi/en/news/society-economy/terror-in-the-name-of-religion>, diakses pada accessed on August 20, 2018

<sup>4</sup> Rindha Widyarningsih, *Kerentanan Radikalisme Agama Di Kalangan Anak Muda, Prosiding Seminar Nasional dan Call for Papers "Pengembangan Sumber Daya Perdesaan dan Kearifan Lokal Berkelanjutan VII" 17-18 November 2017 Purwokerto*

many people in all parts of the world. Frederic Lemieux believe ISIS is trying to grow some supporters by using social media propaganda. They use YouTube to promote ideology and to spread values of radicalization.<sup>5</sup> The Brookings Institute even called ISIS to use social media metrics (Twitter) to map the geographical distribution of its supporters. They also analyzed **tweeting patterns, follower ratios, and their recruitment target' following accounts.**<sup>6</sup>

Less (or wrong) understanding of religion as one source of the radicalism rising should be stopped early. The developing of technology enables anyone to access information via the internet from the device quickly, easily, and in real-time. This brings positive and negative impacts at once. Readers who do not sort out information carefully can just get wrong **information because of the 'wrong writer'. This is why the process of getting** information from the right source according to needs can be difficult thing. In the religious context, the right source of information becomes important because misguided information can be the opening door for the emergence of radicalism. The important role of *Santri* in social media is by disseminating the right information so that it can become a reference for laypeople in accessing religious knowledge through social media.

This study is a descriptive research. It tries to solve real problems by collecting data, classifying, analyzing, and interpreting it. The descriptive analysis method used to explain the theory and earlier research on terrorism and the study of *Pesantren*.

Data collection through a literature study. Literature study is a method of data collection directed to the search for data and information through documents, both written documents and electronic documents, including photographs and pictures, which support the writing process. So it can be said that literature studies can influence the credibility of the results of research conducted.<sup>7</sup> Some data is also obtained through certain websites

---

<sup>5</sup> M Faisal, Apa Saja Tahap Radikalisasi Teroris?, <https://tirto.id/apa-saja-tahap-radikalisasi-teroris-cKuM>, 16 Mei 2018. Read also Frederic Lemieux, How Radicalization and Who Is at Risk, The Conversation, <http://theconversation.com/how-radicalization-happens-and-who-is-at-risk-52248>, Maret 22, 2016, accessed on August 22, 2018

<sup>6</sup> Ibid., Read also J.M. Berger and Jonathon Morga, The ISIS Twitter Census Defining And Describing The Population Of ISIS Supporters On Twitter, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World, Analysis Paper, No. 20, March 2015, accessed on August 20, 2018

<sup>7</sup> Sugiono, Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & RD, Bandung: Alfabeta, 2010, 83.

based on the results of social network analysis<sup>8</sup> on social media networks<sup>9</sup> in mapping Twitter users and determining Twitter influencers.

## **Discussion**

### **Radicalism and Heresy of Religious Thinking**

In the modern era, Rappoport said that the wave of terrorist acts appeared in four rounds. The first wave group, born around 1880-1920 to win civil political reforms of the autocratic regime. The second wave of terrorism emerged in the 1920s to 1960s to fight for national sovereignty. The third wave of terrorism developed in the 1970s. Its pioneers consider themselves as defenders of the Third World countries against the forces of global capitalism. The last wave was enlivened by terrorist groups driven by revolutionary ideology and religious. For example, Al Qaeda. The most important characteristic of this last group is that they try to form a global terrorist network that is organized and has no hesitation in sacrificing civilians. It is different from the previous three generations who are so

---

<sup>8</sup> Social media analytics is the art and science of extracting valuable hidden insights from vast amounts of semistructured and unstructured social media data to enable informed and insightful decision making. Marina Jeon, *The Fundamentals of Social Media Analytics*, Cimson Hexagon. <http://www.upa.it/static/upload/the/the-fundamentals-of-social-media-analytics.pdf>. Read also Gohfar F. Khan, *Seven Layers of Social Media Analytics: Mining Business Insights from Social Media Text, Actions, Networks, Hyperlinks, Apps, Search Engine, and Location Data*, accessed on August 22, 2018

<sup>9</sup> A social network is a social structure made up of individuals (or organizations) called "nodes", which are tied (connected) by one or more specific types of interdependency, such as friendship, kinship, common interest, financial exchange, dislike, sexual relationships, or relationships of beliefs, knowledge or prestige. Social network analysis views social relationships in terms of network theory consisting of nodes and ties (also called edges, links, or connections). Nodes are the individual actors within the networks, and ties are the relationships between the actors. The resulting graph-based structures are often very complex. There can be many kinds of ties between the nodes. Research in a number of academic fields has shown that social networks operate on many levels, from families up to the level of nations, and play a critical role in determining the way problems are solved, organizations are run, and the degree to which individuals succeed in achieving their goals. In its simplest form, a social network is a map of specified ties, such as friendship, between the nodes being studied. The nodes to which an individual is thus connected are the social contacts of that individual. The network can also be used to measure social capital – the value that an individual gets from the social network. These concepts are often displayed in a social network diagram, where nodes are the points and ties are the lines. *Social Network Analysis Theory and Applications*, Pdf, [https://www.politaktiv.org/10157/29141/SocNet\\_TheoryApp.pdf](https://www.politaktiv.org/10157/29141/SocNet_TheoryApp.pdf), accessed on August 25, 2018

cautious in committing terror and tend to need the support of the wider community before launching their terrorist acts.<sup>10</sup>

As one of the factors that cause terrorism, radicalization is a process in which individuals are introduced to certain worldviews that are considered radical or extreme.<sup>11</sup> Another definition says that radicalism has a tendency to support or use violence as a way that is allowed to achieve the intended purpose.<sup>12</sup> Mitchell D. Silber and Arvin Bhatt divided the radicalization process into four stages.<sup>13</sup> The four phases include pre-radicalization, self-identification, indoctrination, and jihadization. Pre-radicalization is the first period of the radicalization process that describes the people condition before becoming a hardline terrorist. Self-identification is often interpreted as a phase when ones begin to be exposed to radical ideologies that make them reinterpret the meaning of religion and life. The indoctrination process is a momentum when the person begins to believe that the act of jihad is justified to realize the grup goals. And the last is the phase of jihadization or the stage in which ones have entered terror execution. Their identity also turned into "holy religious fighters." Two external factors that support the radicalization process are secular factors that include political, economic, social, and religious factors based on the interpretation of Islamic texts which includes the belief in fighting for religion, and the assumption that jihad by violence is the duty of every Muslim.<sup>14</sup>

### **Pesantren as Moderate Islāmic Education' First Pillar**

In reality, the deradicalization process can be started directly from various stages. First, preventive and preservative deradicalization, which is proactive and does not wait the acts of terrorism to occur. The deradicalisation strategies at this stage are: (1) re-education (understanding Islam fully); (2) Islāmic and anti-radicalism campaigns; (3) the maintenance of

---

<sup>10</sup> David C. Rappoport, *Four Waves of Teror*, PDF, 2002, <http://international.ucla.edu/media/files/Rapoport-Four-Waves-of-Modern-Terrorism.pdf>, accessed on August 22, 2018

<sup>11</sup> Anne Aly dan Jason-Leigh Striegher, *Examining the Role of Religion in Radicalization to Violent Islamist Extremism*, 2012, *Jurnal Studies in Conflict & Terrorism, Volume 35 Issue 12*, <https://doi.org/10.1080/1057610X.2012.720243>, accessed on August 20, 2018

<sup>12</sup> M Faisal, *Apa Saja Tahap Radikalisasi Teroris?*, 2018

<sup>13</sup> Mitchell D. Silber and Arvin Bhatt, *Radicalization in the West: The Homegrown Threat Prepared*, The NYPD Jihadist Report, New York City Police Department, 2015. [https://sethgodin.typepad.com/NYPD\\_Report-Radicalization\\_in\\_the\\_West.pdf](https://sethgodin.typepad.com/NYPD_Report-Radicalization_in_the_West.pdf), accessed on August 30, 2018

<sup>14</sup> Aly and Jason, *Examining*, *Jurnal Studies in Conflict & Terrorism*. Aly said that religion serves as an intermediary that thickens the mentality of resistance and justification for acts of violence against those who are considered "enemies."



moderate Islam. Second, Curative deradicalization, which is done after someone becomes radical. In this case, the government (BNPT) already has a deradicalization strategy such as identification, assessment, re-education, rehabilitation, reintegration, and resocialization.<sup>15</sup> Counteracting radicalization is essentially a continuous effort that does not only rely on the government. There must be synchronization and coordination between stakeholders and other institutions to have the same effort.<sup>16</sup> One that can help the government to break the chain of dissemination of radicalism is an educational institution.

*Pesantren* is a traditional educational institution that has distinctiveness compared to other educational institutions. *Pesantren* has basic elements that cannot be separated from each other, such as: Kyai, *Santri*, Islamic Boarding School, mosques (*musolla*), and the teaching of the salaf (classic) book.<sup>17</sup> *Pesantren* is known as Indonesian religious education institution that is unique, religious, and still exist today from hundreds years ago. *Pesantren* has a well-integration with the community and society. This *Pesantren* achievement then becomes a model of tolerant diversity among Muslims in general. This is what makes the worldview that the character of Islam in Indonesia is often perceived as a friendly and peaceful Muslim. The hospitality of the *Pesantren* is shaped by the character of the *Pesantren* itself, such as: *Tawassut* (impartial or moderation), *Tawazun* (maintaining balance and harmony), *Tasammuh* (tolerance), *Tasyawwur* (deliberation), and *I'tidal* (being fair). These five characters that have long been formed and attached to the *Pesantren* community is a concrete evidence that *Pesantren* is an institution that promote the peace and anti-radicalism values.<sup>18</sup> *Pesantren* form a knowledgeable *Ulama'* who has a complete understanding about religion (*tafaqquh fi al-din*).<sup>19</sup> This is because the *Pesantren* teaches all knowledge

---

<sup>15</sup> Abu Rokhmad, *Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal*, Walisongo, Volume 20, Nomor 1, Mei 2012, Read also Irfan Idris, *Deradikalisasi: Gagal atau Berhasil?*, <https://indonesiana.tempo.co/2016/11/02/irfanfaal/deradikalisasi-gagal-atau-berhasil-irfan-idris>, 2016, accessed on August 22, 2018

<sup>16</sup> M Faisal, *Apa Saja Tahap Radikalisasi Teroris?*, 2018. Read also Anne Aly, *The Role of Islam in Radicalisation Is Grossly Overestimated*, *The Guardian*, 2015, <https://www.theguardian.com/commentisfree/the-role-of-islam-in-radicalisation-is-grossly-overestimated>, accessed on August 15, 2018

<sup>17</sup> Lukluil Maknun, *Tradisi Ikhtilaf Dan Budaya Damai Di Pesantren Studi Kasus PP. Nurul Ummah Dan Ar-Romli Yogyakarta*, *Jurnal Fikrah*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014, h. 333

<sup>18</sup> Hasyim Muhammad, *Diskursus Deradikalisasi Agama: Pola Resistensi Pesantren Terhadap Gerakan Radikal*, Walisongo, Volume 23, Nomor 1, Mei 2015

<sup>19</sup> Abdurrahman Wahid, *Pondok Pesantren Masa Depan*, dalam Marzuki Wahid, dkk. (ed.), *Pesantren Masa Depan*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999, 16.

about religion, both Islamic law, theology, *tasawwuf*, and *akhlaq*. The main role of *Pesantren* in the deradicalization process are:

- a) Socializing moderate religious understanding to the community around the *Pesantren* as a counter-culture effort against a culture of violence or a way of thinking that tolerates violence.
- b) Teaching humanist religion to non-*Pesantren* youth and the wider community in general. A number of fundamentalist writings and books have become a lot of reading material for young intellectuals of non-*Pesantren* or community students in studying Islam. While references from the *Pesantren* world that offer humanist Islam are disproportionate.
- c) Preparing *Pesantren* cadres who become agents of change, to construct people who are religiously humane and able to develop a culture of peace in the community.
- d) Seeking dialogue between *Pesantren* which are considered radical and traditional *Pesantren*. Dialogue using an empathy approach without judging pretensions
- e) Improving the function of *Pesantren* as an institution of *tafaqquh fi al-din* for *Santri* and the *Pesantren* environment community as well.
- f) *Pesantren* internal strengthening by strengthening ideology, strengthening institutions, developing Islamic discourse and attitudes, anticipating penetration of understandings and radical discourses
- g) *Pesantren* external strengthening by fair cooperation between *Pesantren*, minimizing radical Islamic group networks, intensifying religious dialogue approaches, intensifying the progress of socio-religious development, developing pluralist, tolerant, inclusive and multicultural Islamic discourses, and straightening the meaning of jihad, *khilafah*, and multiculturalism.<sup>20</sup>

### **Santri and The Literacy Jihad**

The most visible development of technological sophistication is the development of information and communication technology that grows fast. One of the most popular internet-based applications today is social media applications, one of Twitter. Twitter is an online social networking and microblogging service that allows users to send and read text-based messages

---

<sup>20</sup> Muammar Ramadhan, Peranan Pengasuh Pondok Pesantren Dalam Mengembangkan Budaya Damai Di Jawa Tengah Dalam Peranan Pesantren Dalam Mengembangkan Budaya Damai, Nuhri M. Nuh, Jakarta: Pusdiklat Kemenag RI, 2010, 109. Read also M. Kholid Thohoro, Peran dan Strategi Pesantren dalam Konteks Deradikalisasi, [http://www.halaqoh.net/2017/04/peran-dan-strategi-pesantren-dalam\\_13.html](http://www.halaqoh.net/2017/04/peran-dan-strategi-pesantren-dalam_13.html), 10 August 2018, accessed on August 22, 2018

up to 280 characters<sup>21</sup> known as tweets. Since its launch in March 2006, Twitter has become one of the ten most visited sites on the Internet.<sup>22</sup> On Twitter, unregistered users can only read tweets, while registered users can write tweets through website interfaces, short messages, or through various applications for Mobile.<sup>23</sup>

Twitter grows quickly and it rapidly gained popularity throughout the world. In November 2016, Twitter became the third social media most accessed by the world community (as many as 320 million users) after Facebook and Instagram.<sup>24</sup> Whereas in Indonesia, in mid 2018, We Are Social reports that the most active users of social media platforms in Indonesia are Youtube (43%), Facebook (41%), Instagram (38%), Twitter (27%), GooglePlus (25%), and LinkedIn (16%).<sup>25</sup>

The basic mechanism of Twitter is very simple. As a social network, Twitter prioritizes the principle of followers. If a user follows other users on Twitter, the user's tweet will appear in reverse-chronology on the main page of the follower.<sup>26</sup> Twitter status update is limited to 280 characters (letters, numbers, symbols, or spaces) so the writing of the contents must be firm and clear. To make a long discussion, user can make a thread (a series of tweets in a topic of discussion). Twitter uses hashtags (#). By using hashtags, status updates can be grouped by topics in search results. Trending topics are topics that the most users are talking about. Trending topics can be beneficial for corporate branding in their marketing targets, it can also be useful for politicians to look at actual issues, and be useful for anyone to know the global trend.<sup>27</sup>

The magnitude of Indonesian people's interest in Twitter is a reason why many people use it for various interests. For some people, Twitter is a

---

<sup>21</sup> Before November 7, 2017, it was only provides 120 characters

<sup>22</sup> Twitter.com Site Info, <https://www.alex.com/siteinfo/twitter.com>. Lihat pula D'Monte, Leslie, Swine Flu's Tweet Tweet Causes Online Flutter, 2013. [https://www.business-standard.com/article/technology/swine-flu-s-tweet-tweet-causes-online-flutter-109042900097\\_1.html](https://www.business-standard.com/article/technology/swine-flu-s-tweet-tweet-causes-online-flutter-109042900097_1.html), accessed on August 20, 2018

<sup>23</sup> Twitter, <https://en.wikipedia.org/wiki/Twitter>, accessed on August 20, 2018

<sup>24</sup> Infografis, [www.sygmainnovation.com](http://www.sygmainnovation.com). Lihat juga [socialmediatoday.com](http://socialmediatoday.com), diakses pada 15 Agustus 2018

<sup>25</sup> Jean Patricia, Platform Media Sosial Paling Aktif di Indonesia, Visi Teliti Seksama, We Are Social, Infografis, 2018, accessed on August 22, 2018

<sup>26</sup> Johnson, Steven, How Twitter Will Change the Way We Live, Time, <https://williamwolff.org/wp-content/uploads/2014/01/johnson-time-2009.pdf>, dalam *Dalam* <https://id.wikipedia.org/wiki/Twitter>, accessed on August 25, 2018

<sup>27</sup> Bloggers back media against youth league, [journalism.co.za](http://journalism.co.za). *Abdur, Top Twitter Trends of 2009*, <https://blog.twitter.com/a/2009/top-twitter-trends-of-2009.html> dalam <https://id.wikipedia.org/wiki/Twitter>, accessed on August 20, 2018

place to communicate and share information, but for some others, Twitter can become a place for promotion, news, and business.<sup>28</sup> Seeing the massive development of communication and access to information, *Santri* should take a role to prevent radicalism from entering into a strategic domain. Because *Santri* is considered to have the depth of religious knowledge. *Santri* stays in *Pesantren* in several years. Meanwhile, *Pesantren* has a high level of credibility in the community. Of course, when *Santri* shares some information to the people, the community will put their trust.<sup>29</sup>

Some of the *Santri* characteristics in community are: *First*, *Santri* is not fanatical for one believe or group. A fanatical attitude will create a tenuous gap between one and another. A fanatical attitude also has the disputes potential. A fanatical attitude is the forerunner of radicalism and terrorism. *Secondly*, *Santri* rarely does a prejudice or profiling other believe. Such as labeling people from the differen class or thoughts with the "disbelieved" or other bad titles. Because of the general human tendency is to repay insulting peolpe. The insulting behavior leads to anger and violence. *Third*, *Santri* teach Islāmic understanding comprehensively, not partially. Syafii Maarif often gives a description that one of the causes of terrorism radicalism is partial understanding of verses and hadith. The emergence of terrorism often comes from the misunderstanding of the intent verses of the ***Qur'an***. So that in the end, Islam is the scapegoat.<sup>30</sup>

As a digital *Santri* in the millennial era, *Santri* must take part in utilizing the development of social media and gadgets to build positive things and moral fortifications.<sup>31</sup> One of the real actions of *Santri* in deradicalization through social media is by posting moderate Islāmic values. Students can also do counter narratives on the post radical narrative that is exclusively with open dialogue, tabayun, and islah on

---

<sup>28</sup> Samana, Abas. 2013. Ekspresi Diri Net Generation Melalui Twitter. Fakultas Pascasarjana Universitas Airlangga. Lihat juga Tyas Eka Damayanti, Pemanfaatan Twitter Sebagai Media Information Sharing Di Perpustakaan, <http://journal.unair.ac.id/download-fullpapers-lna3c10283b4full.pdf>, accessed on August 22, 2018

<sup>29</sup> Siti Nur Halimah, Peran Santri dalam Menangkal Paham Radikal, <https://www.harakatuna.com/peran-santri-dalam-menangkal-paham-radikal.html>, accessed on August 22, 2018

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Iskandar Zulkarnaen, Talkshow Santri Digitaldi Era Milenial di International Islamic Education Exhibition (IIEE) pada Rabu, 22 November 2017, dalam Agung Sasongko, Santri Perlu Optimalkan Sosial Media dan Gawai, <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/santri-perlu-optimalkan-sosial-media-dan-gawai>, accessed on August 22, 2018

narratives that are deemed without the Islamic as the tradition of ulama '*Pesantren* in the context of creating a culture of peace.<sup>32</sup>

### Social Media: A Deradicalisation Instrument for the New Media Age

Twitter as a follower-based social networking media makes everyone potentially create information content. Twitter influencer play a major role in spreading information that will be read and retweeted by followers. Below is a personal account of several Islamic religious leaders (**Ulama**)<sup>33</sup> who have a follower above the average.<sup>34</sup>

Table. I

**Islamic Leaders' Twitter Account with the Most Follower**

No.	User's Name	Account	Total Tweets	Total Followers
1	Yusuf Mansur	@Yusuf_Mansur	13,5 K	3,1 M
2	Abdullah Gymnastiar	@aagym	13,8 K	2,68 M
3	Mustofa Bisri	@gusmusgusmu	14,1 K	1,88 M
4	Salim A. Fillah	@salimafillah	42,2 K	517 K
5	Salahuddin Wahid	@Gus_Sholah	35,6 K	438 K

Below is the personal account data of some Islamic religious leaders who are considered as twitter influencers because of their popular posts and their active interaction with their followers.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> M. Kholid Thohoro, Peran dan Strategi Pesantren dalam Konteks Deradikalisasi, [http://www.halaqoh.net/2017/04/peran-dan-strategi-pesantren-dalam\\_13.html](http://www.halaqoh.net/2017/04/peran-dan-strategi-pesantren-dalam_13.html), accessed on August 20, 2018

<sup>33</sup> The '**ulama, or Islamic Clergies** are not only as an Islamic scholars who have Islamic science largely, but also an charismatic political leader for Indonesian Moslem. Dinul Husnan dan Mhd. Sholihin, Ulama, Islam, dan Gerakan Sosial-Politik: Reposisi Ulama dalam Gerakan Sosio-Politik Islam Indonesia. [https://www.researchgate.net/322204491\\_Ulama\\_Islam\\_dan\\_Gerakan\\_SosialPolitik\\_Reposisi\\_Ulama\\_dalam\\_Gerakan\\_Sosio-Politik\\_Islam\\_Indonesia](https://www.researchgate.net/322204491_Ulama_Islam_dan_Gerakan_SosialPolitik_Reposisi_Ulama_dalam_Gerakan_Sosio-Politik_Islam_Indonesia), accessed on September 30, 2018.

<sup>34</sup> Accessed from their personal accounts on Twitter on August 22, 2018

<sup>35</sup> Data taken based on the results of Nirzaq's research using Social Media Analysis with a sample of 200 accounts taken based on popularity on Twitter with various backgrounds by taking 200 of the latest tweets and calculating the score to calculate how influential a Twitter account is in the Timeline based on the score obtained. The data listed in table 2 is the top 5 accounts in the category of Islamic religious leaders. See <https://nirzaq.github.io/selebtwit/> accessed on August 22, 2018

Table. 2  
Twitter Account of *Santri*-Based Influecers

No.	Rank	Name	Account	Followers	Tweets	Total RT	Total Likes	Scors
1	12	Nadirsyah Hosen	@na_dirs	93.2 k	47	10.8k	20.7k	670
2	13	Mahfud MD	@mohmahfudmd	2 M	191	31.1k	90.1k	635
3	22	Lukman Hakim S.	@lukmansaifuddin	406.9 k	62	5.4k	11.7k	276
4	24	Muhaimin Iskandar	@cakimiNOW	119.4 k	78	7.8k	10.4k	234
5	45	Ulil Abshar- Abdalla	@ulil	773 k	97	3.1k	7.5k	109

Some of the above influencers are very active in having a discussion with their followers. The topic that is often discussed is about the Islamic studies, Islamic histories, Islamic law, and so on. lately, caliphate and the mix between politics and Islamic principles are a hot topic as what is happening in political contestation in Indonesia today. Considering that a user can have more than one account, for sure, disseminating of wrong information can be faster and broader. The amount number of black campaigns such as defamation and religious hoaxes from the irresponsible supporters from the certain party or prospective leader is often retweeted and replied with polite and historical data-based arguments from classic Islamic manuscripts by influencers. Discussions and replies can, of course, be read by their followers so that followers who previously followed the wrong view on a particular topic in Islam, can know the truth through the influencer. With great skill, comprehensive knowledge, strong mentality, and good coördination and manner, this small thing will have a big impact and value. It is no longer the time for *Santri* to remain silent over both misinformation spreading and less comprehensive textual or contextual religious understanding. Here is the opportunity for *Santri* to practice their knowledge and "to defend Islam" by the right da'wah.

Communication patterns in Twitter makes anyone can read the post (even though they don't have a Twitter account) and follow anyone's account (must have a twitter account first). This makes information spreads and can even become trending topics especially when the tweet is retweeted by other influencers who have more followers. The speed of access to information and

the ease of communication patterns can be a double-edged knife. This is good when this technology is used to spread goodness and Islamic principles, but this will cause damage if this is used to access and spread hatred, false information, hoax, and even radical thinking. *Santri* can follow the accounts that provide insight into moderate Islam and retweet the post to broaden the followers knowledge. *Santri* can also post their views on something that is considered wrong or not in accordance with Islamic values by opening up opportunities for discussion to get a comprehensive view and prevent the wrong information from expanding. In their account, *Santri* can also post books, or manuscripts. Telling daily activities at the *Pesantren*, updating information about the *Pesantren* agenda, as well as posting other information about *Pesantren* as a promotion strategy for the followers to deepen their religious knowledge.

## Conclusion

*Pesantren* as main agents of the human resource development is required to be more open with technological progress. As the center of Islamic *wasatjiyyah*, *Pesantren* puts forward a peaceful portrait of Islam. *Pesantren* is the front guard in maintaining a moderate religion as mandated by the Ulama in the characters of *tawasut* (moderate) and *tasamuh* (tolerant) which is the stronghold of the infiltration of radical ideology and extremism. *Santri* as a part of social media users must have a strong Islamic character and capable provision to educate on the lack of religious understanding as it is one of the main factors in spreading fanaticism and radicalism. In the ease access of information, *Santri* should always do counter-narratives on information that is based on narratives that are not in accordance with Islamic values to campaign a friendly Islam for a peaceful Indonesia.

## Reference

- Aly, Anne. 2015. "The Role of Islam in Radicalisation Is Grossly Overestimated". *The Guardian*.
- Aly Anne dan Jason-Leigh Striegher. 2012. "Examining the Role of Religion in Radicalization to Violent Islamist Extremism". *Jurnal Studies in Conflict & Terrorism*, Volume 35 Issue 12, <https://doi.org/10.1080/1057610X.2012.720243>
- Berger J.M. and Jonathon Morga, The ISIS Twitter Census Defining And Describing The Population Of ISIS Supporters On Twitter, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World, Analysis Paper.



- Damayanti, Tyas Eka, Pemanfaatan Twitter Sebagai Media Information Sharing Di Perpustakaan, <http://journal.unair.ac.id/download-fullpapers-lna3c10283b4full.pdf>
- D'Monte, Leslie, Swine Flu's Tweet Tweet Causes Online Flutter, 2013. [https://www.business-standard.com/article/technology/swine-flu-s-tweet-tweet-causes-online-flutter-109042900097\\_1.html](https://www.business-standard.com/article/technology/swine-flu-s-tweet-tweet-causes-online-flutter-109042900097_1.html)
- Faisal, M, Apa Saja Tahap Radikalisasi Teroris?, <https://tirto.id/apa-saja-tahap-radikalisasi-teroris-cKuM>
- Garnesia, Irma, Terorisme Indonesia: Dari Separatisme hingga Teror atas Nama Agama, <https://tirto.id/terorisme-indonesia-dari-separatisme-hingga-teror-atas-nama-agama>
- Halimah, Siti Nur, Peran *Santri* dalam Menangkal Paham Radikal, <https://www.harakatuna.com/peran-Santri-dalam-menangkal-paham-radikal.html>
- Husnan, Dinul dan Mhd. Sholihin, Ulama, Islam, dan Gerakan Sosial-Politik: Reposisi Ulama dalam Gerakan Sosio-Politik Islam Indonesia. <https://www.researchgate.net/322204491>
- Idris, Irfan. 2016. Deradikalisasi: Gagal atau Berhasil?, <https://indonesiana.tempo.co/2016/11/02/1/deradikalisasi-gagal-atau-berhasil-irfan-idris>.
- Jeon, Marina, The Fundamentals of Social Media Analytics, Cimson Hexagon. <http://www.upa.it/static/upload/the/the-fundamentals-of-social-media-analytics.pdf>.
- Johnson, Steven. How Twitter Will Change the Way We Live, Time, <https://williamwolff.org/wp-content/uploads/2014/01/johnson-time-2009.pdf>
- Khan, Gohfar F. Seven Layers of Social Media Analytics: Mining Business Insights from Social Media Text, Actions, Networks, Hyperlinks, Apps, Search Engine, and Location Data.
- Lemieux, Frederic, How Radicalization and Who Is at Risk, The Conversation, <http://theconversation.com/how-radicalization-happens-and-who-is-at-risk-52248>
- Maknun, Lukluil. "Tradisi Ikhtilaf Dan Budaya Damai Di *Pesantren* Studi Kasus PP. Nurul Ummah Dan Ar-Romli Yogyakarta". *Jurnal Fikrah*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014, h. 333
- Muhammad, Hasyim. 2015. "Diskursus Deradikalisasi Agama: Pola Resistensi *Pesantren* Terhadap Gerakan Radikal". *Walisongo* Volume 23, Nomor 1
- Patricia, Jean. 2018. Platform Media Sosial Paling Aktif di Indonesia, Visi Teliti Seksama, We Are Social, Infografis



- Ramadhan, Muammar. 2010. Peranan Pengasuh Pondok *Pesantren* Dalam Mengembangkan Budaya Damai Di Jawa Tengah Dalam Peranan *Pesantren* Dalam Mengembangkan Budaya Damai, Nuhrison M. Nuh, Jakarta: Pusdiklat Kemenag RI
- Rappoport, David C. 2002. Four Waves of Teror, <http://international.ucla.edu/media/files/Rapoport-Four-Waves-of-Modern-Terrorism.pdf>
- Rautio, Pekka. 2016. Terror In The Name Of Religion?, <https://www.helsinki.fi/en/news/society-economy/terror-in-the-name-of-religion>
- Rokhmad, Abu. **2012**. “Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal”. *Walisono*, Volume 20, Nomor 1
- Samana, Abas. 2013. *Ekspresi Diri Net Generation Melalui Twitter*. Fakultas Pascasarjana Universitas Airlangga.
- Silber, Mitchell D. dan Arvin Bhatt, Radicalization in the West: The Homegrown Threat Prepared, The NYPD Jihadist Report, New York City Police Department, 2015. Social Network Analysis Theory and Applications
- Sugiono. 2010. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & RD* Bandung: Alfabeta
- Siregar, Edmiraldo, Rentetan Teror Bom Surabaya, <https://www.liputan6.com/news/rentetan-teror-bom-surabaya>
- Sasongko, Agung, *Santri* Perlu Optimalkan Sosial Media dan Gawai, <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/Santri-perlu-optimalkan-sosial-media-dan-gawai>
- Stern, Jessica. 2003. *Terror in the Name of God*. New York: Hamper Collins Publisher
- Thohoro, M. Kholid, Peran dan Strategi *Pesantren* dalam Konteks Deradikalisasi, [http://www.halaqoh.net/2017/04/peran-dan-strategi-Pesantren-dalam\\_13.html](http://www.halaqoh.net/2017/04/peran-dan-strategi-Pesantren-dalam_13.html)
- Wahid, Abdurrahman. 1999. *Pondok Pesantren Masa Depan, dalam Marzuki Wahid, dkk. (ed.), Pesantren Masa Depan*, Bandung: Pustaka Hidayah
- Widyaningsih, Rindha, Kerentanan Radikalisme Agama Di Kalangan Anak Muda, Prosiding Seminar Nasional dan Call for Papers **”Pengembangan Sumber Daya Perdesaan dan Kearifan Lokal Berkelanjutan VII”** 17-18 November 2017 PurwokertoZulkarnaen, Iskandar, Talkshow *Santri* Digitaldi Era Milenial di International Islamic Education Exhibition (IIEE) pada Rabu, 22 November 2017

## THE VALUES OF RELIGIOUS MODERATION IN THE SONG SYUBBANUL WATHAN SONG AT NU-BASED *PESANTRENS*

Imroatul Hasanah

IAIN Kediri

imroatulhasanah290487@gmail.com

### Abstract

The song Syubbanul Wathan was created by KH. Abdul Wahab Chasbullah in 1934. The song has been recently famous after some bombings and terrorism issue happened in Indonesia that people associate them with Islam. This condition threatens inter-religious harmony and label bad mark to Islam. NU-based *pesantrens* as the oldest educational institutions in the archipelago which joined fighting on colonialism are not comfortable with that issue since they are neither radicalism nor liberalism. It means NU-based *pesantrens* are moderate. To instill a fighting spirit to defend the Republic of Indonesia from radicalism, liberalism and terrorism which threatening the integrity and unity of nation, NU-based *pesantrens* apply the song Syubbanul Wathan both indoor and outdoor activities. The song sung at every single event of *pesantrens*, even some sing the song at the classrooms integrated in the process of teaching learning in the phase of before and after materials given by *ustadz/ ustadzah*. **Then it attracted government's** attention heading on becoming the song to be the national struggle song on November 10, 2016. Using analytical descriptive method, the researcher reveals the values of religious moderation in the song Syubbanul Wathan. The values are patriotism, nationalism, brotherhood, equal rights and obligations, moderation, unity, and inter-religious harmony. Further it contributes on *Bhinneka Tunggal Ika*. The core value of the song are loving Indonesian homeland with its diverse people and religions, and inviting Indonesian people, either moslems or non-moslems, to defend and maintain the Republic of Indonesia.

**Keywords:** Pesantren, Syubbanul Wathan, Religious Moderation.

## Introduction

The song Syubbanul Wathan, some called Ya Lal Wathan, was created by an NU *ulama*, KH. Abdul Wahab Chasbullah in 1934<sup>1</sup> and an awardee of national hero of Indonesia given by President Joko Widodo on November 7, 2014.<sup>2</sup> Yet it has recently become famous after many people of Indonesia sing this song massively. Many educational institutions, schools, religious **organizations and events use this song in burning participants' enthusiasm**. The first institutions in applying this song is *Pondok Pesantrens* or *Pesantrens* (Islamic boarding schools). Pondok Pesantren Bahrul Ulum, held by KH. Abdul Wahab Chasbullah, is the first institution reverberating Syubbanul Wathan.<sup>3</sup> Then it is allowed by other *Pesantrens* in Indonesia. They sang the song in every event of *Pesantrens*, even some of them use a compulsory song before teaching and learning process in the classroom. While the first **organization sang the song is Nahdlatul Ulama' (NU) which is allowed by organizations under NU**; such as Muslimat, Fatayat, Ansor, Banser, IPNU-IPPNU, etc. This is no wonder because the song was created by an *ulama* of NU. Then the extraordinary thing is when the song sang by non-NU organizations or institutions.

IAIN Kediri as an example, almost 3000 new students of IAIN Kediri sang the song at Introduction of Academic and Student Culture (PBAK) in 2018.<sup>4</sup> Another institution is UIN Sultan Syarif Kasim Riau in which all participants of morning ceremony in July 2018, consists of the rector, vice rectors, lecturers and staffs sang the song Syubbanul Wathan.<sup>5</sup>

The power of the song Syubbanul Wathan not only has inspired moslem organizations but also non-moslem organizations. Church congregation of GKI (Indonesian Christian Church) in Gresik sang the song in

---

<sup>1</sup> Yahya Cholil Staquf, "Ya Lal Wathan, Lagu Patriotis Karya KH Wahab Hasbullah", NU Online, <http://www.nu.or.id/post/read/53851/Idquoyaa-lal-wathanrdquo-lagu-patriotis-karya-kh-wahab-hasbullah>.

<sup>2</sup> Gubernuran, "KH Abdul Wahab Hasbullah, Pahlawan Pejuang Pemikir", Dinas Komunikasi dan Informatika (KOMINFO) Provinsi Jawa Timur, <http://kominfo.jatimprov.go.id/read/gubernuran/kh-abdul-wahab-hasbullah-pahlawan-pejuang-pemikir>.

<sup>3</sup> Tim Pustaka Jawatimuran, "KH Wahab Hasbullah". Pusaka Jawatimuran, <https://jawatimuran.wordpress.com/2012/08/01/kh-wahab-hasbullah/>.

<sup>4</sup> Duta Islam, "Mahasiswa Baru Kumandangkan Mars Ya Lal Wathon di PBAK IAIN Kediri", [https://www.dutaislam.com/2018/08/mahasiswa-baru-kumandangkan-mars-ya-lal-wathan-di-pbak-iain-kediri.html?hl=in\\_ID&m=1](https://www.dutaislam.com/2018/08/mahasiswa-baru-kumandangkan-mars-ya-lal-wathan-di-pbak-iain-kediri.html?hl=in_ID&m=1).

<sup>5</sup> Khaidir Alimin, "Mars Ya lal Wathon berkumandang di UIN SUSKA Riau", <https://uin-suska.ac.id/2018/07/26/mars-yaa-lal-wathon-berkumandang-di-uin-suska-riau/>.

church service.<sup>6</sup>The youth organization of Catholic also embraced the song Syubbanul Wathan in training event in 2017. Hundreds of Catholic and *santri* sang eagerly the song.<sup>7</sup> This is a beautiful relationship for inter-religious harmony.

The song is not only reverberate in Indonesia but also in foreigners. The last news recorded that Syubbanul Wathan has sung in Beijing, China, in the event of Special Branch of NU (PCINU) in the Indonesian Embassy.<sup>8</sup> And the most phenomenal related to the song Syubbanul Wathan is the Hajj pilgrims from Ansor and Banser sang the song when doing Sai in 2018.<sup>9</sup> And then this issue developed as pros and cons.

It doesn't stop, the song has attracted Indonesian government to call the song to be the national struggle song on November 10, 2016. This is because the song has high nationalism value and sung massively.<sup>10</sup>

All of the news above are shocking enough since the song was created 84 years ago. The song was just silent, then raise phenomenally burning **enthusiasm of participants' patriotism and nationalism among people of Indonesia**, either moslems or non-moslems. Most of moslems who love singing this song is NU people. And now, the song has tightly attached on Nu-based *Pesantrens* and as if becoming more obligatory at those. These are the **researcher's reasons to conduct the research entitled "The Values of Religious Moderation in the Song Syubbanul Wathan Sung at NU-Based *Pesantrens*".**

Based on the background above, it can be stated that the problem of this research is what the values of religious moderation in the song syubbanul wathan sung at NU-based pesantrens are.

This is a qualitative research. The researcher uses analytical descriptive method. According to Sugiono, analytical descriptive is a method to describe the object researched, taking the problem(s) and focusing on them.

---

<sup>6</sup> Pengurus Cabang NU Pringsewu, "Heboh. Mars Syubbanul Wathan Dinyanyikan di Gereja", <https://www.nupringsewu.or.id/2017/11/03/heboh-mars-syubbanul-wathan-dinyanyikan-di-gereja/>.

<sup>7</sup> Komisi Kepemudaan Keuskupan Purwokerto, "Lagu Ya Lal Wathan Berkumandang pada Pelatihan Ratusan anak Muda Katolik dan Santri", <https://komkeppurwokero.net/2017/08/21/lagu-ya-lal-wathan-berkumandang-pada-pelatihan-ratusan-anak-muda-katolik-dan-santri/>.

<sup>8</sup> Indonesia News, "Mars Syubbanul Wathan Bergema di China, Dubes RI Terharu", <http://www.indonesia.shafqna.com/ID/ID/6819273>.

<sup>9</sup> PWNU Jawa Timur, "Viral, Nyanyikan Ya Lal Wathan Disaat Sai, LBM PBNU: Tidak Masalah", <https://pwnujatim.or.id/viral-nyanyikan-ya-lal-wathan-disaat-sai-lbm-pbnu-tidak-masalah/>.

<sup>10</sup> Liputan 6, "Lagu Yaa Lal Wathan KH Wahab Chasbullah Jadi Lagu Perjuangan Nasional", <https://www.liputan6.com/regional/read/2576823/yaa-lal-wathan-kh-wahab-chasbullah-jadi-lagu-perjuangan-nasional>.

The result is then analyzed to take the conclusion.<sup>11</sup> The reasons of why the researcher use analytical descriptive method because this research reveals the values, focused on religious moderation, of the lyrics of the song Syubbanul Wathan. The result is described in descriptive texts after deep analysis.

## Discussion

This point provides; demographic data, Syubbanul Wathan lyrics, interpretation of lyrics of the song Syubbanul Wathan, and the values of religious moderation of the song Syubbanul Wathan.

Research location of this research is in NU-based *Pesantrens*. The researcher conducted the research at three *Pesantrens*. Based on observation and interview, demographic data of each *Pesantren* gotten which is described: *Pondok Pesantren Tahfidzul Quran Sirojul Ulum*. Pondok Pesantren Sirojul Ulum is located in Dusun Semanding, Desa Tertek, Kecamatan Pare, Kabupaten Kediri. The head of Sirojul Ulum *Pesantren* is KH Yusuf Ahmad Al-Hafidz. There are around 75 *ustadz/ustadzah* caring about 1500 *santris*. This *Pesantren* has 5 formal schools besides *diniyah* schools. The institutions under Pondok Pesantren Sirojul Ulum is Madrasah Diniyah Sirojul Ulum, RA Sirojul Ulum, TK Sunan Ampel, MI Sirojul Ulum, MTs. Sunan Ampel and MA Sunan Ampel.

*Pondok Pesantren Nurul Ulum*. Pondok Pesantren Nurul Ulum is located in Jl. Ciliwung No. 56, Bendo, Kota Blitar. The head of this *Pesantren* is KH. Saiful Huda. There are around 70 *ustadz/ustadzah* for more than 1500 *santris*. Besides *diniyah* school, Pondok Pesantren Nurul Ulum Kota Blitar has two formal schools; MTs. Maarif Kota Blitar and MA Maarif Kota Blitar.

*Pondok Pesantren Darul Falah*. Pondok Pesantren Darul Falah is located in Dusun Jeblog, Kecamatan Talun, Kabupaten Blitar. The head of the *Pesantren* is KH. Muhammad Ardani Ahmad. It has around 500 *santris* and around 35 *ustadz/ustadzah*. Besides having *diniyah* school, this *Pesantren* also has two formal schools; SMP Darul Falah and SMA Darul Falah.

From the description above, there are similarity among the three *Pesantrens*. That is they have formal schools besides *diniyah* schools or Madrasah Diniyah. Related to the song Syubbanul Wathan, the three *Pesantrens* have the similarity in singing the song. They reverberate the song in any event of *Pesantren* or that of their formal schools.

**Based on the researcher's observation, most** of students of the three *Pesantrens* sing the song Syubbanul Wathan enthusiastically and vigorously.

---

<sup>11</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2009), 29.

Besides the students, *ustadz/ustadzah* have to sing the song. In a manner of standing up and clenched hands, all participants eagerly sing the song Syubbanul Wathan.

### **Syubbanul Wathan Lyrics**

The lyric of Syubbanul Wathan aimed in this research is a certified version from KH. Maimun Zubair in 2012.<sup>12</sup> It means there are another version of the Song Syubbanul Wathan.<sup>13</sup> Here, the researcher focusing on the song version which has become the song to be the national struggle song of Indonesia on November 10, 2016.<sup>14</sup> In other words, the researcher only discusses the song Syubbanul Wathan in a version of KH Maimun Zubair. The lyrics of the song is below.

*Ya lal wathan ya lal wathan ya lal wathan  
Hubbul wathan minal iman  
Wala takun minal hirman  
Inhadlu alal wathan*

*Indonesia biladi*  
**Anta 'unwanul fakhoma**  
**Kullu may ya'tika yauma**  
*Thomihay yalqo himama*

*Pusaka hati wahai tanah airku  
Cintamu dalam imanku  
Jangan halangkan nasibmu  
Bangkitlah hai bangsaku*

*Indonesia negeriku  
Engkau panji martabatku  
Siapa datang mengancammu  
Kan binasa dibawah durimu*

The lyrics consists of 16 lines; 8 lines in Arabic and 8 lines in Bahasa Indonesia. The lyrics in Bahasa Indonesia is translation of the Arabic lines in

---

<sup>12</sup> *Ibid*

<sup>13</sup> Mochammad Ardiansyah, "Meluruskan Syair Hubbul Wathan Karya Mbah Wahab", merdeka.com, <https://m.merdeka.com/peristiwa/meluruskan-syair-hubbul-wathan-karya-mbah-wahab.html>.

<sup>14</sup> *Ibid*

the view of art song needs. The full lyrics in singing the song are the double lyrics above.

### Interpretation of Lyrics the Song Syubbanul Wathan

Syubbanul Wathan from Arabic word means homeland youth. This is then interpreted as youth love homeland or love the homeland. To ease interpretation needs, the researcher classified the lyrics into three languages; Arabic, Bahasa Indonesia and English. The languages are translation for one another.

No.	Arabic	Bahasa Indonesia	English
1	<i>Ya lal wathan ya lal wathan ya lal wathan</i>	<i>Pusaka hati wahai tanah airku</i>	Heirloom, O my homeland
2	<i>Hubbul wathan minal iman</i>	<i>Cintamu dalam imanku</i>	Your love in my faith
3	<i>Wala takun minal hirman</i>	<i>Jangan halangkan nasibmu</i>	Don't block your fate
4	<i>Inhadlu alal wathan</i>	<i>Bangkitlah hai bangsaku</i>	Rise up my people
5	Indonesia biladi	Indonesia negeriku	My country Indonesia
6	<b>Anta 'unwanul fakhoma</b>	Engkau panji martabatku	You bind my dignity
7	<b>Kullu may ya'tika yauma</b>	Siapa datang mengancammu	Who comes threatening you
8	Thomihay yalqo himama	Kan binasa dibawah durimu	It will perish under your spine

### The Values of Religious Moderation of the Song Syubbanul Wathan

Focused values of this song is religious moderation. According to Lukman Hakim Saifudin, Minister of Religion of the Republic of Indonesia, **religious moderation is believers' moderate manners in interpreting and living the life based on their embraced religions. Further, he said that the essence of 'moderate' is the things that are suitable with the religion teachings itself.**<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Kompas, "Menag Tekankan Moderasi Beragama Kepada Guru Pendidikan Agama", Kompas.com, <https://nasional.kompas.com/read/2018/07/13/22383131/menag-tekankan-moderasi-beragama-kepada-guru-pendidikan-agama>.



Religious moderation here is for all believers in Indonesia, no matter what their religions are. Some of the cores of moderation are tolerance, affection and nationalism.<sup>16</sup>Talking about the song Syubbanul Wathan, it can not be separated to Islam because of the history of the song which was created by KH. Abdul Wahab Chasbullah, an **ulama'**. In short, he built a school named Nahdlatul Wathan. Since then, it became a Islamic-youth headquarter to learn and grow their nationalism.<sup>17</sup>Islam is moderate. How to **implement the moderation of Islam is based on moslems' interpretation.**<sup>18</sup> **Moreover Islam is embraced the most people of Indonesia. So moslems' role** is important in inter-religious harmony.

At this point, the researcher discusses the values of religious moderation in the song of Syubbanul Wathan. The values are patriotism, nationalism, brotherhood, equality, unity, and inter-religious harmony. Below is description for each of the value.

***Patriotism.*** Patriotism or national pride is the ideology of love and devotion to a homeland, and a sense of alliance with other citizens who share the same values. This attachment can be a combination of many different **features relating to one's homeland, including** ethnic, cultural, political or historical aspects.<sup>19</sup>

***Nationalism.*** Nationalism is a political, social, and economic system characterized by the promotion of the interests of a particular nation, especially with the aim of gaining and maintaining self-governance over the homeland. The political ideology of nationalism holds that a nation should govern itself, free from outside interference and is linked to the concept of self-determination. Nationalism is further oriented towards developing and maintaining a national identity based on shared, social characteristics, such as culture and language, religion, politics and a belief in a common ancestry.<sup>20</sup>

***Brotherhood.*** Brotherhood is a term of the sense of connection and goodwill between all people, sometimes restricted to that which can exist between people of certain ethnic or social status, or particular groups or organizations, including those which are exclusively for males, or people with particular religious or political ideologies.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibid*

<sup>17</sup> Choirul Anam, *Gerak Langkah Pemuda Ansor* (Jakarta: Duta Aksara Mulia, 2010), 29.

<sup>18</sup> *Ibid*

<sup>19</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Patriotism*, Plato.stanford.edu, Retrieved 2013-11-03.

<sup>20</sup> Michael Billig, *Banal Nationalism* (London: Sage, 1995). ISBN 0-8039-7525-2

<sup>21</sup> Wikiquote, "**Brotherhood**", [wikiquote.org](https://en.m.wikiquote.org), <https://en.m.wikiquote.org>.

**Equality.** Equality is ensuring individuals or groups are not treated differently or less favourably, on the basis of their specific protected characteristic, including areas of race, gender, disability, religion or belief, sexual orientation and age.<sup>22</sup>

**Unity.** Unity is the state of different areas or groups being joined together to form a single country or organization. When there is unity, people are in agreement and act together for a particular purpose.<sup>23</sup>

**Inter-religious harmony.** Inter-religious harmony is a social condition in which all believers from various religions can live peacefully and respect each other one another. That is why inter-religious harmony is also called inter-religious tolerance.<sup>24</sup>

The descriptions of the targeted values above are to ease the analysis of the lyrics of the Song Syubbanul Wathan below.

*Ya lal wathan ya lal wathan ya lal wathan (Pusaka hati wahai tanah airku).* These lyrics contain the expression of loving the homeland a lot which **is expressed in the words ‘pusaka hati’**. **Loving the homeland means** loving all of the inside of it without exception, including all people of Indonesia ignoring different religions, races, cultures and backgrounds. Then this leads on the unity and brotherhood among Indonesian people which effect on inter-religious harmony. When people have the sense of brotherhood and unity, they have responsible to care, protect and respect one another. So, these lyrics have the values of patriotism, nationalism, brotherhood, unity, and inter-religious harmony.

*Hubbul wathan minal iman (Cintamu dalam imanku).* These lyrics express that the loving of homeland is tightly related to the faith which each other can not be separated. It means loving homeland is deep of the heart. When someone is ready to defend his religion or faith (whatever his religion or faith is), he is able to defend his homeland either. These sense raise the sense of brotherhood that leads on inter-religious harmony. So, these lyrics have religious moderation in the values of patriotism, nationalism, brotherhood, and inter-religious harmony.

*Wala takun minal hirman (Jangan halangkan nasibmu).* These lyrics have strong command to be strong citizen in building a strong nation. Defending nation is a must. When nation is in danger or other countries

---

<sup>22</sup>The University of Edinburg, “What are Equality and Diversity?”, <http://www.ed.ac.uk/equality-diversity/about/equality-diversity>.

<sup>23</sup>Collins English Dictionary, “Unity Definition and Meaning”, <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/unity>.

<sup>24</sup>Wahyudin et al, *Pendidikan Agama Islam untuk Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gramedia, 2009), 32.

danger the nation, the people of Indonesia who have this sense are ready to die for their nation. These lyrics are as if commanding the people of Indonesia to be brave. The value of patriotism is attached so strongly. Also, the values of nationalism and unity.

*Inhadlu alal wathan (Bangkitlah hai bangsaku).* Same as the lyrics at point 3, the lyrics at point 4 also have the command expression to be brave citizen who have strong unity. To be unity means ignoring the differences; races, religions, etc. It means mentioning brotherhood and equality. Patriotism, nationalism, brotherhood, equality and unity are the values of these lyrics at this point.

*Indonesia biladi(Indonesia negeriku).* This is affirmation loudly to **express more than saying ‘I am Indonesian’ (patriotism). This is a claim of** belonging Indonesia and loving Indonesia with its diversity (nationalism). Loving Indonesian diversity means having senses of brotherhood, equality, unity and inter-religious harmony.

*Anta ‘unwanul fakhoma (Engkau panji martabatku).* These lyrics as expressions of placing the homeland deep inside of life. This also means that **his nation is his life. The nation’s dignity is his dignity. He upholds his nation’s** diversity, respecting the differences and prioritizing the unity. Patriotism, nationalism, brotherhood and inter-religious harmony are the other values in these lyrics.

*Kullu may ya’tika yauma (Siapa datang mengancammu ).* This is an expression of braveness to protect the nation and its people. Also, as courage to the people of Indonesia to have patriotism, nationalism, brotherhood and unity.

*Thomihay yalqo himama(Kan binasa dibawah durimu).* This is powerful and strong expressions of braveness and patriotism, also the belief on brotherhood and unity of Indonesia. Believing on the capability of Indonesia and ready to fight for Indonesia.

## Closing

The song Syubbanul Wathan, a version certified by KH. Maimun Zubair, has some values; patriotism, nationalism, brotherhood, equality, unity and inter-religious harmony. These are the values of religious moderation. Religious moderation means believers live the life in moderate manners based **on their embraced religions. Further, he said that the essence of ‘moderate’ is** the things that are suitable with the religion teachings itself. These values of religious moderation **contribute on getting stronger of ‘Bhinneka Tunggal Ika’.** The core value of the song Syubbanul Wathan are loving Indonesian homeland with its diverse people and religions, and inviting Indonesian

people, either moslems or non-moslems, to defend and maintain the Republic of Indonesia.

## References

- Asep Suryana. 2009. *Tahap-Tahapan Penelitian Kualitatif*. Diktat Kuliah pada Jurusan Administrasi Pendidikan Fakultas Ilmu Pendidikan Universitas Pendidikan Indonesia. Bandung: UPI
- Choirul Anam. 2010. *Gerak Langkah Pemuda Ansor*. Jakarta: Duta Aksara Mulia
- Collins English Dictionary.** “Unity Definition and Meaning”. <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/unity>. (Accessed on September 28, 2018).
- Dinas Komunikasi dan Informatika (KOMINFO) Provinsi Jawa Timur.** “KH Abdul Wahab Hasbullah, Pahlawan Pejuang Pemikir”. <http://kominfo.jatimprov.go.id/read/gubernuran/kh-abdul-wahab-hasbullah-pahlawan-pejuang-pemikir> (Accessed on September 28).
- Duta Islam,** “Mahasiswa Baru Kumandangkan Mars Ya Lal Wathon di PBAK IAIN Kediri”, [https://www.dutaislam.com/2018/08/mahasiswa-baru-kumandangkan-mars-ya-lal-wathan-di-pbak-iain-kediri.html?hl=in\\_ID&m=1](https://www.dutaislam.com/2018/08/mahasiswa-baru-kumandangkan-mars-ya-lal-wathan-di-pbak-iain-kediri.html?hl=in_ID&m=1) (Accessed on September 28).
- Indonesia News.** “Mars Syubbanul Wathon Bergema di China, Dubes RI Terharu”. <http://www.indonesia.shafqna.com/ID/ID/6819273> (Accessed on September 28).
- Khaidir Alimin,** “Mars Ya lal Wathon berkumandang di UIN SUSKA Riau”, <https://uin-suska.ac.id/2018/07/26/mars-yaa-lal-wathon-berkumandang-di-uin-suska-riau/> (Accessed on September 28).
- Komisi Kepemudaan Keuskupan Purwokerto.** “Lagu Ya Lal Wathon Berkumandang pada Pelatihan Ratusan anak Muda Katolik dan Santri”. <https://komkeppurwokero.net/2017/08/21/lagu-ya-lal-wathon-berkumandang-pada-pelatihan-ratusan-anak-muda-katolik-dan-santri/> (Accessed on September 28).
- Kompas.** “Menag Tekankan Moderasi Beragama Kepada Guru Pendidikan Agama”. **Kompas.com**, <https://nasional.kompas.com/read/2018/07/13/22383131/menag-tekanan-moderasi-beragama-kepada-guru-pendidikan-agama> (Accessed on September 29, 2018).
- Liputan6.** “Lagu Yaa Lal Wathan KH Wahab Chasbullah Jadi Lagu Perjuangan Nasional”. <https://www.liputan6.com/regional/read/2576823/yaa-lal-wathan-kh->

- wahab-chasbullah-jadi-lagu-perjuangan-nasional (Accessed on September 28).
- Michael Billig. 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage
- Pengurus Cabang NU Pringsewu. “Heboh. Mars Syubbanul Wathon Dinyanyikan di Gereja”.**  
<https://www.nupringsewu.or.id/2017/11/03/heboh-mars-syubbanul-wathon-dinyanyikan-di-gereja/> (Accessed on September 28).
- PWNU Jawa Timur. “ Viral, Nyanyikan Ya Lal Wathan Disaat Sai, LBM PBNU: Tidak Masalah”.** <https://pwnujatim.or.id/viral-nyanyikan-ya-lal-wathan-disaat-sai-lbm-pbnu-tidak-masalah/> (Accessed on September 28).
- Standford Encyclopedia of Philosophy. “Patriotism”.** [Plato.stanford.edu](http://Plato.stanford.edu), Retrieved 2013-11-03.
- Sugiyono. 2009. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabet.
- The University of Edinburg. “What are Equality and Diversity?”.**  
<http://www.ed.ac.uk/equality-diversity/about/equality-diversity>.  
(Accessed on September 28, 2018).
- Tim Pustaka Jawatimuran. “KH Wahab Hasbullah”.**  
<https://jawatimuran.wordpress.com/2012/08/01/kh-wahab-hasbullah/> (Accessed on September 28).
- Wahyudin et al. 2009. *Pendidikan Agama Islam untuk Perguruan Tinggi* Jakarta: Gramedia
- Wikiquote. “Brotherhood”.** [wikiquote.org](http://wikiquote.org), <https://en.m.wikiquote.org>.  
(Accessed on September 28,2018).
- Yahya Cholil Staqf. “Ya Lal Wathan, Lagu Patriotis Karya KH Wahab Hasbullah”.** <http://www.nu.or.id/post/read/53851/ldquoyaa-lal-wathanrdquo-lagu-patriotis-karya-kh-wahab-hasbullah>(Accessed on September 28).

## STRATEGI PESANTREN TAREKAT DALAM MENAGGULANGI EXTRIMISME DAN RADIKALISME DALAM BERAGAMA

Muhammad Nurush Shobah

Mahasantri Ma'had Aly Al Fithrah Surabaya, Jalan kedinding lor 99 Surabaya

Shobahgreenhill99@gmail.com

### Abstrak

Keabsahan Islam dalam beragama itu sangat diperhatikan dan dilestarikan dari beberapa kalangan pesantren di nusantara, melalui penyebaran yang dilakukan oleh wali songo yang sangat jenius sehingga amalan yang dilakukan oleh mereka terlestarikan sejak 13 H sampai sekarang. Para wali songo memberikan sebuah pendekatan kompromis sebagai dakwah islamnya di nusantara. Secara historis, Wali songo mampu mengendalikan suatu budaya yang dilesterikan pada masyarakat **setempat dan membalikkan semua sesuai dengan syari'at islam** yang murni. Dengan perkembangan itu, muncul sebuah tarekat yang meneruskan perkembangan dakwa wali songo dalam menyebarkan keislamannya karena peran tarekat sendiri tidak luput dari sosial-budaya, politik dalam kehidupan yang dapat diterima oleh masyarakat sebagai organisasi yang moderat. Tarekat memodifikasikan ajarannya dengan sebuah pendekatan sosio-organi sufistik yang dapat berkembang di kalangan pesantren yang lebih khususnya di pesantren yang berbasis tarekat sebab pengaruhnya sangat besar dan pada umumnya pesantren bersayap pada sufisme. Oleh sebab itu, para kyai, ulama, dan pembesar pesantren mengikuti tarekat. Pengaruh tarekat di pesantren mereka mengajarkan amalan tarekatnya kepada santri (pengikutnya). Hal ini mempermudah strategi tarekat untuk menyebarkan islam di nusantara dengan melalui pesantren di nusantara ini. Dengan organisasi tarekat ini dapat dilihat dengan histori perkembangan islam di nusantara, peran tarekat dalam menyebarkan islam di nusantara dengan berbagai macam cara diantaranya sosio-historik, pendidikan, budaya dan politik sehingga tarekat dapat berkembang. Model semacam ini islam di nusantara dapat dilestarikan oleh pesantren tarekat dengan ajaran tarekat yang moderat, menyesuaikan kehidupan masyarakat dan diterima. Keberadaan ini terjadi sebab perjuangan para Wali songo dengan pendekatan sosial-budaya yang dapat dilestarikan secara majmuk di seluruh dunia. mampu menggugurkan pespersi bahwa pesantren tarekat tidak dapat menanggulangi ekstimisme dan radikalisme dalam beragama.

**Kata kunci:** Tarekat, Radikalisme, Moderat

## **Pendahuluan**

Berbincang mengenai Radikalisme merupakan suatu problematik yang sangat besar di kalangan masyarakat. Bukan hanya dari lokal saja melainkan dari negara asing pun telah terserang oleh paham radikalisme. Sebab keabsahan yang ada, radikalisme telah mencemarkan peran negatif terhadap ideologi masyarakat yang menyebarkan kolonialisme dan imperialisme yang tidak mendapatkan keuntungan bagi suatu negara. Sebab urgensi yang sangat diharapkan orang-orang memiliki paham ini ialah negara berkembang dan mendukung untuk membidani gerakan mereka. Oleh karena itu, keresahan yang telah dialami oleh banyak masyarakat terhadap gerakan ini banyak berdampak negatif, sehingga timbul bibit-bibit kelompok ekstrimisme yang condong ke kanan dan ke kiri. Dari sinilah, terjadi peperangan antar kelompok disebabkan perbedaan ideologi dan paham. Demikian ini, dapat dikatakan sebagai perpecahan ideologi negara yang telah dirancang oleh para pendiri sebelumnya diantaranya dari kalangan kyai dan santri pesantren.

Perkembangan terorisme bukanlah permasalahan siapa yang mengembangkan atau pun jaringan apa. Melainkan, terorisme merupakan suatu perilaku yang timbul dari doktrin-doktrin keyakinan yang dapat melesetkan keyakinan masyarakat. Sebab jika dipandang dari segi kehidupan manusia cenderung kepada makhluk yang sosial. Jadi ketika lingkungan di masyarakat tersebut tercemar maka tercemarlah masyarakat disitu. Sebaliknya jika pada lingkungan tersebut diwarnai dengan keharmonisan masyarakat, dan sikap kebersamaan dalam satu organisasi masyarakat maka tidak akan timbul perilaku terorisme. Oleh sebab itu, ancaman terorisme yang timbul dari sifat radikalisme beragama yang signifikan dapat memecah-belah kelestarian nama baik kaum muslim di seluruh dunia.

Anggapan bahwa islam adalah ajaran yang memerintah untuk berperang, berfanatik, intoleransi dan eksklusivisme dalam beragama. Sebaliknya para ulama terdahulu bersusah payah dalam menyebarkan islam dengan pendekatan sosial-budaya, politik dan ideologi sesuai dengan lingkungan masyarakat. Diantara para ulama pendahulu yang sering dikenal dengan sebutan Wali songo. Pada mulanya mereka menyebarkan islam bukan ilmu *fiqh* (**syari'at**) maupun teologi (*mutakallim*). Akan tetapi penyebaran islam di Nusantara ini lebih tercondong pada ajaran tasawwuf (sufi) yang keterkaitannya dengan tarekat.

Dengan adanya tarekat yang berkembang pada era modern ini, dapat melestarikan sikap ramah antar seksama dan menciptakan negara yang **sejahtera yang sering disebut sebagai “*baldatun tawwibatun wa robbun ghofur*”**. Sehingga terciptalah kesejahteraan antar masyarakat dengan ajaran tarekat dari produk ulama dahulu yang diterapkan pada era modern saat ini.



Dengan demikian, semua kontroversi antar satu kelompok dengan kelompok yang lain tetingkirkan dengan adanya peran tarekat yang menanggulangi dan menjerumus kepada masyarakat setempat.

### **Identitas Kemunculan Radikalisme Keagamaan**

Sebelum mencerminkan motif daripada radikalisme, yang perlu diketahui adalah menjelaskan tentang pengertian radikalisme, sebab adanya sebuah pengetahuan itu timbul dari pengertian. Menurut Kamus Besar Bahasa **Indonesia kata Radikal berarti “dasar” artinya secara mendasar atau akar.**<sup>1</sup> Sedangkan radikalisme merupakan aliran atau paham yang radikal di politik, atau paham yang menginginkan pembaharuan atau perubahan sosial dan politik dengan cara kekerasan dan tragis. Memandang dari definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa aliran apa yang sering membuat keributan dalam suatu organisasi dan terpecahnya sebuah kelompok yang menjadi ciri-ciri dari paham radikalisme. Dengan demikian, kaitannya dengan definisi di atas, radikalisme sering diindikasikan dengan adanya beberapa ciri-ciri yang sudah relevan dikenal. Menurut BNPT (Badan Nasional Penanggulangan Teorisme) diantara faktor timbulnya radikalisme dengan bentuk sikap yaitu sebagai berikut:<sup>2</sup>

#### **1. Intoleran**

Pemahaman intoleran merupakan sikap yang tidak mau menghargai pendapat orang lain dengan kehausan nafsu mereka yang membara. Sehingga menghasilkan sebuah pertentangan antara satu sama lain. Sebaliknya toleran sendiri merupakan sifat atau sikap menenggang (menghargai, membiarkan, membenarkan) pendirian dalam pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian sendiri.<sup>3</sup> Jadi, jika di amati secara mendalam timbulnya paham radikalisme adalah dari ketidak sepakatan atau menolak terhadap kepercayaan dan keagamaan dalam suatu kelompok.<sup>4</sup> Sehingga timbul sebuah anggapan bahwa islam tersebar dengan ketidakadilan dan kekerasan.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup>Ebdi Setiawan, *KBBI “Kamus Besar Bahasa Indonesia”* Edisi III Dikutip Dari [Http://.Pustakabahasa.Diknas.Go.Id/Kbbi](http://Pustakabahasa.Diknas.Go.Id/Kbbi)

<sup>2</sup>Badan Nasional Penanggulangan Terorisme, *Strategi Menghadapi Paham Radikalisme Terosisme-ISIS*, 1

<sup>3</sup>Holly Graham, <https://artikbbi.com/toleran>

<sup>4</sup> [https://id.wikipedia.org/wiki/Intoleransi\\_Keberagamaan](https://id.wikipedia.org/wiki/Intoleransi_Keberagamaan)

<sup>5</sup> Khalil Abdul Karim, *Kotroversi Negara Islam: Radikalisme vs Moderatisme*, (Yogyakarta:INDeS, 2015), 55

## 2. Fanatisme

Sikap kefanatikan terhadap suatu pemahaman yang terbalik terhadap sebuah kewenang-wenangan juga menimbulkan paham radikalisme. Menurut Al-Qardhawy sikap fanatik, merupakan sikap seseorang yang tidak mau dilihat kecuali dirinya sendiri, dan tidak mempercayai setiap kelompok yang berbeda dengan dirinya, serta keabadian yang ia kenal adalah dari dirinya bukan dari orang lain. Sehingga jika ada seorang yang berbeda dengan mereka dianggap kafir.<sup>6</sup> Padahal islam sendiri tidak seperti itu, islam mengajarkan dengan sifat *tawassud* (menengah) menyetujui apa yang disampaikan dan mengambil *hikmah* dari suatu perbedaan. Hal ini sependapat dengan ungkapan Hasan Al-Banna yang mengungkapkan **bahwa “Pendapat dalam masalah hukum Islam bukan penyebab dari perpecahan dalam Islam dan juga permusuhan sesama kelompok, sebab para *mujtahid* (ulama yang *berijtihad*) berusaha dengan sungguh-sungguh yang akan mendapatkan pahala.**<sup>7</sup>

Dalam bidang sosial, sikap fanatik juga menimbulkan sebuah keresahan oleh sebagian pemikir. Namun yang lebih berbahaya, jika penyakit fanatik ini ditarik pada konsep keagamaan sehingga menimbulkan sebuah paham radikalisme terhadap keagamaan, seperti halnya rayap yang menggerogoti kayu, lalu dinyalakanlah api itu padanya maka terlihat api yang sangat besar. Hal ini menunjukkan besarnya kekerasan yang ada pada sikap fanatik sehingga terlihat dengan jelas. Dengan demikian, orang yang paham radikalisme sangat berpegang teguh pada pendapatnya, meskipun pada modernisme dianggap modernisme adalah sebuah keniscayaan. Sebab dia tidak mempercayai kemodernan di suatu negara melainkan ia mempunyai sendiri kemodernan tersebut.<sup>8</sup>

## 3. Eksklusif

Dalam sikap ini, tidak jauh beda dengan fanatisme yang telah disebutkan, sebab sikap eksklusif tersebut ialah membedakan diri dari umat islam umumnya.<sup>9</sup> Kecenderungan sifat membedakan antara satu dengan yang lain, sehingga memaksa pada kelompoknya lain mengikuti kepadanya

---

<sup>6</sup> Yusuf Al-Qaradhwai, *Metode Dakwah: al-Manhaj al-Da'wa 'inda al-Qordhawi*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 285.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Nur Khamid, Bahaya Radikalisme Terhadap NKRI, dalam *Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol 1, No 1, Juni 2016, 139.

<sup>9</sup> Badan Nasional Penanggulangan Terorisme, *Strategi Menghadapi Paham Radikalisme Terorisme-ISIS*, 1 <https://www.pdfpop.com/preview/Strategi-Menghadapi-Paham-Radikalisme-Terorisme.pdf> (diakses tanggal 10 november 2010)

dengan cara kekerasan dan keterpaksaan.<sup>10</sup> Dan kasalahan yang besar pada radikalisme dinidikasikan dengan mengatas namakan Islam pada sebuah kelompok radikalisme. Padahal pengertian keislaman mereka tentang hakikat makna Islam sendiri tidak terlalu mengarah dan menyimpang dengan sebenarnya. Maka dari itu, kekerasan dan peperangan antar sesama agama dilakukan dengan mengatasnamakan agama dan pelaku yang dianggap salah adalah persepsi seseorang yang menganggap bahwa ajaran mereka yang paling benar daripada ajaran yang lain. Sehingga wajar jika pemahaman eksklusif beragama disangkutkan pada perbedaan dan kontroversi dengan kelompok lain. Dan hasil akhir dari itu adalah tumbuhnya sebuah konflik dan kekerasan antar agama.<sup>11</sup>

Perkembangan ini, dipandang bertentangan dengan konsep kebangsaan Islam sebenarnya yang mengedepankan pendapat yang dapat diterima. Sebab eksistensi dalam Islam adalah merawat kerukunan beragama dengan sikap toleran yang membiarkan pada orang lain untuk berpendapat berbeda dengan mereka.<sup>12</sup> Maka dari itu, sering dari masyarakat tidak terima dengan adanya sikap eksklusif yang berkembang di Nusantara, sebab menimbulkan kekerasan dengan sesama kelompok.

#### 4. Revolusioner

Menurut **Kamus Besar Bahasa Indonesia** arti “Revolusioner” merupakan sifat yang cenderung menghendaki secara menyeluruh dan mendasar.<sup>13</sup> Revolusioner dalam pengertian secara khusus merupakan sikap yang memang cenderung untuk bertentangan dengan keadaan yang sebenarnya. Sehingga jika ada orang yang tidak sebandapat dengan dia akan mendapatkan pertentangan dengan mereka dengan kekerasan dan penyerangan. Disebut bertentangan sebab pendapat mereka adalah yang paling benar. Kebangkitan gerakan fundamental itu tumbuh dengan adanya sikap seperti ini yang bertentangan dengan *dar* Islam yang memuat perdebatan dengan prinsip-prinsip pada Islam dalam satu pihak. Dengan artian bahwa prinsip Islam lebih mengedepankan sikap toleransi dan

---

<sup>10</sup> Susati, *Kendala Radikalisme Dalam Mewujudkan Civil Society di Indonesia* vol:2, September 2018.

<sup>11</sup> Ahasanul Khalikin, Zirwansyah, *Panduan Pemuka Agama Tentang Eksklusifisme Beragama*, (Jakarta: Diklat Kementerian Agama RI, 2013), 3 diakses pada tanggal 6 November 2013

<sup>12</sup> **Muhammad Rifa'i Ilhamuddin**, *Eksistensi Kementerian Agama Merawat Kerukunan Beragama di Indonesia; Pendidikan, Agama, Politik dan Multikulturalisme*, (Surabaya: Saf Press, SPs UIN Jakarta, 2015), 223.

<sup>13</sup> <http://kbbi.co.id/arti-kata/revolusioner> yang diakses pada tanggal 27 September 2016

moderat. Sebab Islam dianggap sebagai solusi yang utama dalam menghadapi sekularisme dan budaya yang destruktif.<sup>14</sup>

Dengan adanya faktor-faktor yang timbul dari sifat yang dimiliki oleh mereka, radikalisme tentu akan semakin berkembang di masyarakat, selain itu juga faktor tersebut mempengaruhi terhadap timbulnya gerakan ekstrimisme yang dipengaruhi oleh paham fundamentalis yang bersifat menyeluruh. Motif dari terorisme itu bukan hanya dalam jangka waktu yang pendek, melainkan dalam jangka waktu yang amat panjang. Sehingga sangat ditakutkan bagi kalangan masyarakat yang mendapatkan ancaman-ancaman yang timbul dari gerakan terorisme. Bertumbuhnya motif sifat fundamentalis akan semakin terlihat jika motif tersebut disebutkan beberapa identitasnya, walaupun pada setiap kelompok tersebut agak sedikit berbeda dengan identitas yang ada. Dan identitas kali ini, merupakan identitas yang sering dilakukan oleh orang paham radikalisme, diantaranya:

a. Faktor skripturalisme

Identitas yang menerjang masyarakat untuk tunduk pada suatu kata yang dapat mengakibatkan sebuah paham terhadap suatu yang bersifat harfiah atau tekstual, hal ini merupakan perumpamaan dari faktor skripturalisme. Sebab pengertian tersebut merupakan keyakinan terhadap tekstualis kitab yang diturunkan oleh Tuhannya. Dan dianggap sebagai kitab yang paling benar diantaranya kitab yang lain. Jadi, anggapan semacam ini sangat dapat menimbulkan kesalah pahaman terhadap ideologinya. Sebab peran dari ideologi dalam menghadapi hal yang semacam ini merupakan suatu hal yang dipertimbangkan. Paham semacam ini, sering kali termotivasikan dengan faktor kultural yang mempengaruhi lingkungan mereka, dianggap sebagai keyakinan budaya mereka dan sangat dimungkinkan jika gerakan ini dapat menimbulkan aksi kekerasan atau yang disebut sebagai terosisme. Sebab dari kedangkalan pemahaman dan kestisan mereka sendiri yang mengakibatkan kesalah pahaman dalam memaknai teks kitab Tuhannya. Bahkan, di era modern ini faktor **skripturalisme bukan hanya beredar pada siaran antar jami'ah saja**, melainkan dari aspek media sosial dan aspek ideologi pun mereka masukkan sehingga tersebar di kalangan masyarakat.<sup>15</sup>

b. Faktor domestik

Selain faktor yang telah disebutkan, faktor domestik juga sangat berpengaruh akan adanya paham radikalisme. Sebab hal ini merupakan

---

<sup>14</sup> Choirul Fuad Yusuf dkk, *Pesantren dan Demokrasi; Jejak Demokrasi Dalam Islam*, (Jakarta:CV Titan Pena Abadi, 2010),205

<sup>15</sup> Andzar Abdullah, *Gerakan Radikalisme Dalam Islam: Perspektif Historis*. *Jurnal Addin*, vol 10 no 1 februari 2016.

timbulnya sikap kekecewaan terhadap pemerintah karena kemiskinan dan lain sebagainya yang melibatkan sejumlah masyarakat terlibat dalam aksi kekerasan atau paham radikalisme. Dan memotivasikan pada dirinya untuk mengikuti jaringan terorisme. Menurut sebagian pakar ilmu aksi terorisme tidak akan dapat ditanggulangi kecuali dengan mencabut akar-akar yang menimbulkan sebuah aksi terorisme tersebut.<sup>16</sup> Dengan faktor pemerintahan yang tidak ada komitmen untuk menanggulangi aksi terorisme sehingga memberikan peluang bagi teroris tersebut untuk mengembangkan dengan cepat aksinya. Sebab terorisme secara khusus dapat meluas dengan tidak adanya komitmen dari pemerintahan. Dengan demikian, paham radikalisme akan selalu tersebar dikalangan masyarakat jika gagasan keterbatasan mereka tidak dicabut oleh pemerintahan. Faktanya dalam sebagian pendapat menyatakan bahwa, konflik akan terjadi jika antar umat beragama berbeda dalam keyakinan, serta dalam pendirian tempat ibadah, perebutan dan penggunaan simbol agama yang berbeda dengan kelompok lain.<sup>17</sup>

c. Faktor internasional

Faktor ini disebabkan karena ada pendroktinan ajaran barat yang masuk kepada golongan tersebut yang menyalurkan interaksi luar negeri ke dalam lingkungan mereka sehingga menimbulkan keterkaitan antara sosialitas mereka dengan negara yang ada di luar negeri. Pengaruh interaksi luar negeri, tumbuh sebuah konflik diantara satu pendapat dengan pendapat yang lain. Seperti apa yang telah diungkapkan oleh P. Wehr **seorang sosiologi yang memandang bahwa “pertingkaian dan konflik merupakan perilaku yang tidak dapat dipisahkan dalam masalah sosial.”**<sup>18</sup> Artinya konflik dalam tahap sosial, tidak dapat dihindari sebab ideologi masing-masing mereka sangat berbeda.

Dari beberapa identitas dari fundamentalisme beragama, tumbuh sebuah pemahaman yang ekstrimisme. Diantara identitas fundamental dan ekstrim terdapat beberapa hubungannya. Secara tingkatan fundamentalis merupakan faktor timbulnya paham radikalisme dan radikalisme merupakan embrio tumbuhnya aksi ekstrimisme yang terpacu pada aksi terosime dan liberalisme.

---

<sup>16</sup> Zulfadli, *Radikalisme Islam dan Motif Terorisme di Indonesia* dalam *jurnal Akadimica* vol. 22, no, 01 Januari-Juni 2017 hal, 187 dikutip dari Jawahir Thontowi, *Islam Neo-Imperialisme dan Terorisme Perspektif Hukum Internasional dan Nasional* (Jogjakarta: UII Press, 2004), 50–53.

<sup>17</sup> Nur Khamid, *Bahaya Radikalisme Terhadap NKRI*, *Jurnal of islamic studies and Humanities* vol. 1, no. 1 Juni 2016, 127

<sup>18</sup> **Muhammad Rifa'i Ilhamuddin**, *Eksistensi Kemenrtian Agama Merawat Kerukunan Beragama di Indonesia; Pendidikan, Agama, Politik dan Multikulturalisme*, (Surabaya: Saf Press,SPs UIN Jakarta, 2015),236

Tumbuhnya terorisme terpacu pada paham ekstimisme yang kiri dan tumbuhnya liberalisme terpacu pada paham ektimisme yang kanan. Akan tetapi semua aksi tersebut memiliki sebuah ideologi, kepercayaan, dan ajaran yang tidak sesuai dengan kriteria yang ada dalam Islam. Karena itu, muncul kekerasan terhadap masyarakat yang tidak serasi dengan mereka, peperangan antar saudara dan doktrin mengerikan dari aksi eskrimisme. Sebab diantara faktor yang tertancap dalam hatinya ialah adanya *pertama* faktor politik yang memicu terorisme, sebab hal ini merupakan kecemburuan pemerintah yang menekan, ketidak setujuan dan adanya koruptor yang merajalera sehingga terpacu pada gerakan terorisme untuk bertindak kekerasan. *Kedua* adanya faktor sosial yang menjadi perhatian besar gerakan terorisme, hal ini terwujudkan sebab tidak adanya kelas menengah dalam pemimpin atau terdapat diskriminasi yang terlalu besar. Sehingga memicu pada gerakan terorisme untuk melakukan aksi kekerasan. *Ketiga* faktor ekonomi hal ini dikarenakan, kemiskinan yang dia alami sangat parah, dan tingkatan pengangguran yang tinggi sehingga muncul anggapan kalau mereka dikucilkan dan dibiarkan hidup tanpa ada lindungan. *Keempat* faktor ideologi pada faktor ini merupakan faktor yang sangat besar acuannya pada gerakan terorisme sebab alur pemikiran politik yang berbeda dan bertentangan dengan pemerintahan, dan bukan hal itu saja melainkan dari pertimbangan ideologi keyakinan agama juga merupakan sesuatu hal yang sangat memicu terhadap terorisme. *Kelima* faktor geopolitis disebabkan adanya populasi asing yang besar atau adanya pertentangan antar batasan. *Keenam* faktor keagamaan faktor ini sama halnya dengan faktor ideologi beragama. Dengan adanya pertikaian antar agama, dan diskriminasi agama. *Ketujuh* faktor pengaruh asing yang disebabkan dukungan asing mengenai kegiatan yang menentang pemerintahan dan penghambatan sarana berjihad dalam menegakkan suatu ajaran.<sup>19</sup>

Dengan demikian, adanya faktor yang memicu gerakan terorisme dapat berkembang secara pesat, tindakan ini sering dilakukan dengan pengeboman, pembunuhan dan pendoktrinasi yang paling umum dilakukan.<sup>20</sup> Maka dari itu, hal ini sangat diperhatikan oleh kalangan ulama islam yang dulu semangat untuk mengubah negara kita menjadi negara yang saling menghormati, membiarkan seorang berpendapat, toleransi dan bermoderat. Akan tetapi hal

---

<sup>19</sup>Herdi Sahrasad dan Al-Chaidar, *fundamentalisme, Terorisme dan Radikalisme perspetif atas Agama, Masyarakat dan Negara* (CSSUI: Freedom Foundation, 2007), 81.

<sup>20</sup> Herdi Sahrasad dan Al-Chaidar, *Fundamentalisme, Terorisme dan Radikalisme; Perspektif Atas Agama, Masyarakat dan Negara* (CSSUI: Freedom Foundation, 2007), 81.

tersebut tidak sejalan dengan sosial masyarakat yang memiliki gerakan ekstrimisme atau terorisme.

### **Peran Tarekat Dalam Menanggulangi Radikalisme**

Sebagai upaya untuk menegakkan agama islam yang bertoleransi, tarekat dianggap sebagai pemeran utama dalam mengatasi segala macam bentuk kekerasan, kefanatikan dan perbedaan pendapat dengan kalangan masyarakat. Sebagai peran utama, tarekat juga berfungsi untuk menanggulangi masalah radikalisme dalam beragama yang mencerminkan amalan-amalan ajaran tarekat dalam bentuk intern maupun ekstern. Sebagian pendapat mengatakan bahwa peran tarekat mempunyai peranan penting untuk memperkokoh keislaman di organisasi Islam maupun negara. Diantara peran tersebut adalah *pertama* peran penting dalam pembentukan dan penumbuhan rasa kebersamaan dalam fungsi negara. *Kedua* sebagai penunjukan beberapa jalan kehidupan dalam pembangunan masyarakat dan ekonomi. *Ketiga* sebagai benteng perlawanan terhadap Eropa.<sup>21</sup>

Diantara peran tarekat yang sangat menonjol di kala itu adalah peranan di bidang politik. Menurut sebagian redaksi menyatakan bahwa, tarekat pada mula abad ke-19 M, mengungkapkan peran yang sangat gemilang yang dapat mengembangkan Islam dan negara. Meskipun mulanya tarekat merupakan gerakan agama. Akan tetapi meranjak dan berkembang menjadi politik keagamaan, bahkan menjadi sarana paling aktif untuk mengembangkan organisasi keagamaan dan ideologi kebangkitan Islam.<sup>22</sup>

Sebagai peran utama dalam penanggulangan ajaran yang menyimpang, tarekat bukan ajaran yang bersifat individual yang hanya mementingkan diri sendiri melainkan berperanan kepada masyarakat yang bersifat sosial. Maka dari itu, tarekat memiliki sejumlah nilai-nilai pada bidang sosial, budaya, ideologi dan politik diantaranya:

#### **1. Sikap Toleransi**

Tarekat dipandang sebagai pemeran yang dapat mencerminkan pada masyarakat dengan sikap toleransi. Sudah tidak diragukan lagi dalam tarekat ada sejumlah konsep-konsep yang arahnya akan mengantarkan kepada seseorang untuk bersikap toleransi. Salah satunya adalah Konsep *Shuhbah wa Jalsah* (berkumpul, bergaul dan berguru).

Menurut K.H. Achmad Asrori Al-Ishaqi R.A menyatakan bahwa konsep tersebut mempunyai pengaruh yang sangat banyak, luas, mendalam dan nyata

---

<sup>21</sup> Dr.Ikzar Badruzzaman, *Peran Tasawwuf dalam Islamisasi Indonesia*, dalam jurnal UIN Sunan Gunung Jati Bandung vol, 1 No, 23 Maret 2008.

<sup>22</sup> Dr.Ikzar Badruzzaman, *Peran Tasawwuf dalam Islamisasi Indonesia*, dalam jurnal UIN Sunan Gunung Jati Bandung vol, 1 No, 23 Maret 2008.



dalam pertumbuhan, kepribadian, akhlak, penelitian dan pendakian serta *ahwal*<sup>23</sup> seorang insan menuju kehadiran Allah Swt. Oleh karenanya, hal ini berlaku pada setiap seseorang akan mengetahui dirinya dengan mengenal orang-orang yang ada disekitarnya, keluarga, kerabat, para kekasih, kerabat jauh, sahabat karib, teman sejawat, teman-teman dan orang-orang yang duduk bersamanya.<sup>24</sup>

Hal tersebut bisa terlihat pada lingkungan seorang tersebut, jika orang tersebut bergaul dengan orang yang jahat maka orang tersebut menjadi jahat sebaliknya jika orang tersebut berkumpul dengan orang yang memiliki akhlak yang mulia maka orang tersebut akan menjadi mulia. Hal ini ditegaskan oleh sebuah *atsar*<sup>25</sup> (hadist) yang meriwayatkan “Bergaul dengan orang yang berakal sehat, akan menambahkan kebaikan seseorang dalam beragama dunia dan akhirat. Sedangkan bergaul dengan orang yang tidak bisa menggunakan akal sehat akan mengurangi kebaikan dalam agama dan dunia, menyebabkan penyesalan ketika meninggal dan kerugian di dalam akhirat.”<sup>26</sup>

Dengan demikian, konsep *suhbah* (perkumpulan) antara satu dengan yang lain dengan bertujuan untuk mengetahui kekurangan pada dirinya, sehingga muncul sikap toleran terhadap suatu pendapat dan tidak acuh dalam suatu forum, dan lebih dalamnya dapat mengajak orang-orang yang bersikap *intoleran* masuk pada ajaran tarekat. Hal ini, bukanlah sebagai lawan dari orang yang bertentangan dengan ajaran tarekat melainkan ajaran tarekat sudah menjerumuskan diri kepada orang yang bertentangan dengan ajarannya kemudian dengan hati yang jernih, peran tarekat dimulai melalui ajaran yang telah dijelaskan, termasuk ajaran *shuhbah*.

## 2. Sikap *i'tidal* (Menengah)

Sikap menengah bukan berarti menghindari, sikap tersebut menarik kepada kalangan masyarakat untuk saling menghormati dan saling mencintai. Sebab dalam tarekat konsep yang paling utama dalam perjalanan spiritualnya adalah dengan konsep *mahabbah*(cinta), hal ini tidak terkhusus pada cinta

---

<sup>23</sup> *Ahwal* adalah perilaku batin yang tidak bisa dilihat secara lahir hanya orang yang merasakan dan Allah Swt, lah yang mengetahuinya. Lihat, Nasiruddin, *pendidikan Tarekat perspektif K.H Achmad Asrori al-Ishaqi R.A dalam jurnal PUTIH (Surabaya: Ma'had Aly PPS, Al-Fithah, 2018), 31.*

<sup>24</sup> K.H Achmad Asrori Al-Ishaqi R.A., *Untian Mutiara dalam ikatan hati dan jalinan ruhani; Muntakhobat fi robitotul Qolbiyah wa silatu ruhiyah* (Surabaya: Al-Fitrhrah, 2010), 118.

<sup>25</sup> Bentuk hadist yang masih rendah tingkatannya dibandingkan dengan hadist yang sesungguhnya sebab tingkatan *atsar* dikalangan ulama dianggap sebagai *maqolah* (ungkapan).

<sup>26</sup> K.H Achmad Asrori Al-Ishaqi R.A., *Untian Mutiara dalam ikatan hati dan jalinan ruhani; Muntakhobat fi robitotul Qolbiyah wa silatu ruhiyah* (Surabaya: Al-Fitrhrah, 2010), 118-119.

pada Allah Swt, melainkan kepada manusia, tumbuhan, dan lingkungan. Dan juga ikhlas dalam menghamba, sebab dari ketenangan hati adalah dengan berperilaku ikhlasnya hati. Oleh karenanya di era modern ini banyak sekali seseorang yang tidak terima, bahkan mengajak untuk melakukan kekerasan antar kelompok dengan tujuan untuk memperoleh sebuah nilai materi saja. Sehingga muncul gerakan ekstimisme dalam beragama. Fakta membuktikan bahwa sering kali dari kalangan masyarakat menjalankan dakwah mereka dengan ingin mendapatkan keuntungan *duniawi*. Bahkan tidak sedikit dari kalangan mereka yang bersusah payah sampai mendapatkan tantangan dan ancaman dalam rangka ingin mendapatkan keuntungan duniawi.<sup>27</sup> Oleh sebab itu, tarekat sangat berperan dalam mengatasi masalah seperti ini. Di dalam konsepnya terdapat konsep ikhlas dalam menjalani hidup dalam beragama dengan ikhlasnya hati tidak sempat untuk berpikir duniawi dan mementingkan akhiratnya tanpa adanya perhitungan. Jika dipandang secara definisi.

Menurut al-Qusyairy konsep ikhlas merupakan penghambaan seseorang kepada Allah Swt, dengan tujuan agar dapat dekat dengan Allah Swt, tanpa karena adanya sesuatu yang lain.<sup>28</sup> Dalam artian tidak berusaha sebab untuk mendapatkan imbalan, mendapatkan pujian dari orang lain serta beberapa istilah yang lain, dengan demikian ia berusaha dengan tujuan hanya untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt.

Jika dipandang dari segi sosial, memang manusia butuh materi untuk menjalani hidup mereka, bahkan mereka juga wajib untuk mencari nafkah untuk keluarga. Akan tetapi, hal tersebut bukanlah sebagai tujuan utama untuk keTuhan hidupnya, hal itu hanya sekedar sarana kita untuk lebih semangat menjalani ibadah kepada Allah Swt, dengan hati yang ikhlas nafsu akan terkendali bahkan sifat iri dan dengki tidak akan terbesit dalam hati selama masih terdapat keikhlasan dalam hatinya.

Setidaknya, mereka yang memiliki paham ekstimisme, dapat kita tarik ke dalam naungan organisasi tarekat ini, dari tahap yang pertama yaitu dengan memberikan apa yang ia senangi setelah ia senang maka kita ajak mereka bersama masuk ke dalam tarekat dan juga memberikan sesuatu hal yang amat besar pada mereka. Walaupun, dalam hal ini masih dalam koredor teoretik.

### **3. Sikap *Tawakkal***

Dalam hal ini, sikap tawakkal dapat berperan untuk menanamkan jiwa spritual pada orang-orang yang rakus pada hawa nafsunya. Sikap yang perlu

---

<sup>27</sup>K.H M.Zuhri Zaini, *Merajut Tasawwuf Dalam Realita Sosial* (Probolinggo: NJ-Publishing, 2011).,80

<sup>28</sup> Al-Imam Abu al-Qosim Abdul al-Karim Ibn Hawazin al-Qusyairy, *Risalah al-Qusyairyah; fii 'ilm al-Tasawwuf*, (Beirut: Dar Kutub Islamiyah, 2011).,254

ditiru dan dipraktekkan dalam hidup dan kehidupan bersama, sehingga terciptalah bangsa yang makmur.

Secara global, tawakkal merupakan bentuk pasrah manusia pada Allah Swt, memang benar, orang-orang yang bertindak kekerasan tersebut disebabkan ekonomi yang rendah sehingga memicu pada sebagian orang melakukan tindakan yang tidak benar. Sedangkan hidup di dunia ini hanyalah sementara, tidak selamanya jika orang tersebut bersenang-senang dengan kenikmatan dunia maka ia tidak akan merasakan nikmat yang akan diberikan nanti di akhirat.<sup>29</sup>

Upaya ini dapat diperoleh dengan melalui ritual amalan-**amalan ulama'** sholeh, ber*dzikir* dan *berriyadhoh nafs*(mensucikan hati)dari segala hal yang melekat dihati mereka.<sup>30</sup> Di antara nilai-nilai tasawuf yang sudah menjadi relevansi adalah *tazkiyat al-Nafs*, sebab misi utama para Rasul adalah untuk memperingatkan terhadap manusia dengan ayat-ayat Alquran serta mengajarkan untuk selalu mensucikan jiwanya, dengan petunjuk dari ayat-ayat Alquran dan yang telah disebutkan oleh Rasulullah SAW:

{ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ

التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (128)

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ (129) <sup>31</sup>{

Artinya: Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka seseorang Rasul dan kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, yang mengajarkan kepada mereka al-Kitab(Alquran) dan Hikmah (al-Sunnah), serta mensucikan mereka. Sesungguhnya **Engkaulah yang Maha Kuasa dan Maha Bijaksana”**

Ayat ini menjelaskan bahwa peran pemimpin islam yaitu Rasulullah saw merupakan tugas pokok beliau dan menjadi target serta pemcapaian yang utama bagi orang-orang yang bertaqwa.

*Metode* yang digunakan untuk mencapai tujuan *tazkiyah al-Nafs*, perlu ada langkah-langkah yang harus diketahui diantaranya:<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup>K.H M.Zuhri Zaini, *Merajut Tasuwwuf Dalam Realita Sosial*, (Probolinggo: NJ-Publishing: 2011)., 76

<sup>30</sup> Asep Kiurniawan, *Penanaman Nilai-Nilai Taswuuf Dalam Rangka Pembinaan Akhlaq di Sekolah Melalui Kegiatan Ekstrakurikuler Keagamaan*, dalam *Jurnal Tadris* (Cirebon: IAIN Syekh Nurjati, 2013)., vol 13, No, 1, Mei 2013., 195

<sup>31</sup>Alquran Surat al-Baqarah ayat 128-129.

- a. Tidak mengikuti hawa nafsunya, dan menpercayai bahwa nafsulah yang membawa kepada keburukan yang diberikan oleh Dzat yang Menciptakan.<sup>33</sup> Sebagaimana yang telah diterapkan pada ayat Alquran:

إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>34</sup>

**Artinya: “Sesungguhnya mafsû itu banyak sekali memerintahkan pada keburukan”**

- b. Menyakini bahwa nafsu adalah pemutus terbesar terhadap Allah Swt. Hal ini terjadi pada nafsu yang *al-Ammaroh bi Su'* dan ketika ia telah *bermujahadah* dan bersandar diri kepada Allah Swt, maka ia akan merasakan lezatnya taat dan kebahagiaan dengan Allah Swt.
- c. Memperhatikan cacat '*ai*bdî dalam hatinya dengan bersungguh-sungguh untuk membersihkannya dan menghindari cacat yang akan masuk didalam hatinya, dengan berlingung dan mendekatkan diri kepada Allah Swt.
- d. Memperhatikan tahap mensucikan diri sesuai dengan kondisinya, lalu langkahberikutnya adalah mengosongkan kemaksiatan yang ada pada jiwa yang berjumlah tujuh: mulut, telinga, mata, tangan, kaki, perut dan farji.
- e. Menghindari sifat yang tercela seperti: sombong, Riya, benci, menuju ke sifat yang mulia seperti *tawadu'*, *tawakkal* dan ikhlas. Tanpa ada hentinya laksana lautan tak bertepi.
- f. Berguru pada *Syaikh* (guru Musryid) dengan pasrah dan taat serta ridho dengan apa yang telah dibicarakan oleh gurunya, sehingga hilangnya sifat sombong, dengki dan benci pada orang lain.<sup>35</sup>
- g. Perbanyak sholawat kepada Baginda Habibilah Rasulillah Muhammad SAW., sebab Rasulullah sawadalah guru besar bagi orang yang mempunyai guru mursyid maupun tidak.

Dengan demikian, semua kesibukan dunia yang berupa materi maupun semacam ideologi keyakinan terhadap pendapatnya atau kefanatikan yang berlebihan akan tersingkirkan dengan sendirinya. Sebab hal tersebut, adalah bawaan dari hawa nafsu yang harus di sucikan dengan konsep-konsep yang telah disebutkan di atas dengan kembail dan berlingung serta bermunajat kepada Allah Swt.

---

<sup>32</sup> **Muhammad Musyafa'**, *Tazkhiyah al-Nafs Perspektif Ulama'* Sufiyah, Jurnal Putih, (Surabaya: Ma'had Aly al-Fitharah: 2018), 12

<sup>33</sup> Abdul Qodir Isa, *haqiq an' al-Tasawwuf*, (Syria: Dar Irfan, 2007), 101

<sup>34</sup> Alquran: Yusuf, 53

<sup>35</sup> *Ibid.*

## Hubungan Antara Pesantren dan Tarekat

Tarekat merupakan akar tumbuhnya sebuah pesantren, sebab secara historis tarekat berkembang berdasarkan dengan berkembang sosial, budaya dan pendidikan. Dengan pertimbangan tersebut pesantren berkembang hingga masa kini. Akibat aspek sosial dan budaya yang menjadikan pesanten tumbuh berkembang sampai masa kini. Melalui amalan-amalan tarekat yang telah dilegalitaskan oleh para ulama terdahulu kemudian dibentuk pendidikan yang terorganisasikan dengan nama pesantren.

Hubungan antara pesantren dan tarekat yang terlihat pada masa ere modern ini adalah pesantren memiliki sebuah amalan yang bersifat kerohanian dan sosial. Sebagaimana tujuan dari pesanten adalah untuk menjadikan sikap spiritual peserta didik dan mengembangkan pribadi yang berakhlak yang mulia, yang memiliki kesalehan individu dan sosial.<sup>36</sup> Maka dari itu, penerapan yang berhubungan dengan tarekat yang dilakukan lembaga pesantren ini adalah:

### a. Amalan *Wadzifah*

Sebagai seorang murid untuk menjalankan tugas dari seorang guru harus diadakan sebuah *wadzifah* yang merupakan tugas-tugas yang harus dilakukan oleh seorang murid. Dalam hal ini, amalan yang dilakukan oleh seorang santri menjad hal yang tidak dipisahkan dari santri. Hal tersebut sudah dibuktikan oleh ulama terdahulu yang mengamalkan ajaran yang bersifat kebatinan. Dan amalan dan kegiatan yang dilakukan pada pesantren adalah sarana atau jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt., atau disebut sebagai amalan tarekat.

Hal ini membuktikan bahwa pesantren dan tarekat adalah satu kesatuan yang tidak padati dipisahkan sebab dengan adanya tarekat, maka pesantren akan berkembang dengan pesat di kalangan masyarakat sehingga terciptalah kehidupan yang toleran, moderat dan menengah. Pada intinya pesantren dan tarekat adalah salah satu internatif bagi masyarakat untuk menjadikan suatu negara berbentuk negara yang bertoleran, moderat dan saling mengerti antara satu dengan yang lain.

## Penutup

Identitas yang timbul dari gerakan radikalisme ini meliputi: *pertama*, pemahaman intoleran merupakan sikap yang tidak mau menghargai pendapat orang lain dengan kehausan nafsu mereka yang membara. Sehingga menghasilkan sebuah pertentangan antara satu sama lain. *Kedua*, sikap

---

<sup>36</sup> Muhammad Abdullah, *Implementasi Wazifah Sebagai Upaya Pembentukan Sikap Spiritual Santri* dalam Jurnal PUTIH, (Surabaya: May al-Fitrah, 2018)., 220., vol, 1 No. September 2018.

kefanatikan terhadap suatu pemahaman yang terbalik terhadap sebuah kewenang-wenangan juga menimbulkan paham radikalisme. *Ketiga*, sikap eksklusif tersebut ialah membedakan diri dari umat islam umumnya. *Keempat*, revolusioner dalam pengertian secara khusus merupakan sikap yang memang cenderung untuk bertentangan dengan keadaan yang sebenarnya. Sehingga jika ada orang yang tidak sebandapat dengan dia akan mendapatkan pertentangan dengan mereka dengan kekerasan dan penyerangan.

Diantara peran tersebut adalah *pertama* peran penting dalam pembentukan dan pengkompakan mode fungsi negara. *Kedua* sebagai pentunjukan beberapa jalan kehidupan dalam pembangunan masyarakat dan ekomoni. *Ketiga* sebagai benteng perlawanan terhadap eropa.

Hubungan antara pesantren dan terekat yang terlihat pada masa ere modern ini adalah pesantren memiliki sebuah amalan yang bersifat kerohaiaan dan sosial. Sebagaimana tujuan dari pesanten adalah untuk menjadikan sikap spiritual peserta didik dan mengembangkan pribadi yang berakhlak yang mulia, yang memiliki kesalehan individu dan sosial.

## Daftar Pustaka

- Abdullah, Andzar. Gerakan Radikalisme Dalam Islam: Perspektif Historis. Jurnal Addin. Vol 10 no 1 Februari, 2016.
- Abdullah, Muhammad. Implementasi Wazifah Sebagai Upaya Pembentukan Sikap Spiritual Santri. *Jurnal Putih*. Surabaya: May al-Fitharh, vol, 1 No. September 2018.
- Abdul Karim, Khalil. *Kontroversi Negara Islam: Radikalisme Vs Moderatisme*. Terj. Yogyakarta: INDES, 2015.
- Abdul al-Karim Ibn Hawazin, Al-Imam Abu al-Qosim al-Qusyairy *Risalah al-Qusyairyah; Fii 'Ilm Al-Tasawwuf*. Beirut: Dar Kutub Islamiyah, 2011.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Metode Dakwah: Al-Manhaj Al-Da'wa 'Inda Al-Qordhawi*. Terj. Muhyiddin Mas Rida. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010.
- Asrori Al-Ishaqi R.A, Achmad. *Untain Mutiara dalam Ikatan Hati dan Jalinan Ruhani: Muntakhobot fi Robitotul Qolbiyah wa Silatu Ruhiyah* Surabaya: Al-Fitrah, 2011.
- Badruzzaman, Ikzar. Peran Tasawwuf dalam Islamisasi Indonesia. *Jurnal*. Bandung: UIN Sunan Gunung Jati. Vol, 1 No, 23 Maret, 2008.
- Badan Nasional Penanggulangan Terorisme, *Strategi Menghadapi Paham Radikalisme Terosisme-ISIS*, <https://www.pdfpop.com/previewStrategi-Menghadapi-Paham-Radikalisme-Terrorisme.pdf> diakses tanggal 10 november 2010.
- Fuad Yusuf dkk, Choirul. *Pesantren dan Demokrasi: Jejak Demokrasi dalam Islam*. Jakarta: CV Titan Pena Abadi, 2010.
- Kurniawan, Asep. Penanaman Nilai-Nilai Taswuuf dalam Rangkaian Pembinaan Akhlaq di Sekolah Melalui Kegiatan Ekstrakurikuler

- Keagamaan. *Jurnal Tadris*. Cirebon: IAIN Syekh Nurjati., vol 13, No, 1, Mei 2013.
- Khamid, Nur. Bahaya Radikalisme Terhadap NKRI. *Journal of Islamic Studies and humanities*, vol 1, No 1, Juni 2016.
- Khalikin, Ahasanul Zirwansyah. *Panduan Pemuka Agama Tentang Eksklusifisme Beragama*. Jakarta: Diklat Kementerian Agama RI, 2013.
- Musyafa', Muhammad. Tazkhiyah al-Nafs Perspektif Ulama' Sufiyah. Jurnal PUTIH. Surabaya: Ma'had Aly al-Fitharah vol, 3 No, September 2018.**
- Nasiruddin. *Pendidikan Tarekat Perspektif K.H Achmad Asrori al-Ishaqi R.A. jurnal Putih. Surabaya: Ma'had Aly PPS Al-Fithah, 2018.*
- Qodir Isa, Abdul. **Haqiq an' al-Tasawwuf**. Syria: Dar Irfan, 2007.
- Rifa'i, Ilhamuddin, Muhammad. Eksistensi Kemenrtian Agama Merawat Kerukunan Beragama di Indonesia: Pendidikan, Agama, Politik dan Multikulturalisme**. Surabaya: Saf Press UIN Jakarta, 2015.
- Setiawan, Ebdil. **KBBI "Kamus Besar Bahasa Indonesia"** Edisi III Dikutip Dari [Http//.Pustakabahasa.Diknas.Go.Id/Kbbi](http://.Pustakabahasa.Diknas.Go.Id/Kbbi).
- Susati. *Kendala Radikalisme dalam Mewujudkan Civil Society di Indonesia* vol:2, 2018.
- Sahrasad, Herdi dan Al-Chaidar. *Fundamentalisme, Terorisme dan Radikalisme: Perspektif Atas agama, Masyarakat dan Negara*. CSSUI: Freedom Foundation, 2008.
- Zulfadli. *Radikalisme Islam dan Motif Terorisme di Indonesia. Jurnal Akademica* vol. 22, no, 01 Januari-Juni 2017.
- Zaini, Muhammad Zuhri. *Merajut Tasuwwuf dalam Realita Sosial*. Probolinggo: NJ-Publishing, 2011.



## PESANTREN DAN FENOMENA ISLAM NUSANTARA: UPAYA BERAGAMA YANG MODERAT

Muh. Alwi HS

Pondok Pesantren Nawesea

Muhalwihs2@gmail.com

### Abstrak

Maraknya fenomena Islam Nusantara saat ini menjadi tantangan tersendiri bagi kalangan Nahdlatul Ulama untuk menjelaskan secara lebih luas tentang maksud istilah tersebut. Sementara itu, istilah Islam Nusantara sudah lama akrab bagi kalangan Nahdlatul Ulama, termasuk dalam hal ini adalah kalangan pesantren (baca: santri). Sebagai lembaga pendidikan tradisional tertua, pesantren senantiasa aktif dalam mendidik santrinya untuk menjalani ajaran Agama (Islam) dengan pemahaman, pengamalan, serta penghayatan (*tafaqquh fil din*) yang menjunjung kemoralan Islam sebagai agama *rahmatan lil alamin*. Dari sini, misi pendidikan yang diterapkan pesantren ini sangat erat kaitannya dengan konsep Islam Nusantara yang dicetuskan oleh kalangan Nahdlatul Ulama, yakni Islam yang merangkul kebudayaan, moderat, dan menjaga jati diri Indonesia. Tulisan ini memaparkan Islam dalam Sejarah, Konteks Islam: dari Arab ke Indonesia, Islam Nusantara: Berislam Tanpa Kehilangan Jati Diri, Semangat Islam Nusantara dalam Pesantren, serta Pesantren dan Islam Nusantara: Jalan menuju Islam Moderat. Allah menjadikan Nabi Muhammad sebagai *rasul* (utusan) dalam menyebarkan ajaran Islam, dalam konteks ini masyarakat Arab menjadi sasaran pertama yang ditemuinya. Penyebaran Islam di Indonesia bukan membawa wacana ke-arab-an, akan tetapi menemukan ajaran Islam (pesan Tuhan) yang tersebar di masyarakat Arab, kemudian diterapkan dalam konteks masyarakat Indonesia, sehingga para penyebar Islam menyadari perlunya dialog ajaran Islam dengan tradisi yang sudah ada di Indonesia. Kalangan Nahdlatul Ulama ditangkapnya sebagai Islam Nusantara, yakni Islam yang merangkul tradisi/budaya. Islam Nusantara dan pesantren sebagai basis dalam berislam yang menemukan spirit Islam yang sesungguhnya, menyebarkan Islam dengan damai, bersikap toleran terhadap perbedaan yang dihadapi, serta menjaga sikap *wushta* (moderat) dalam menyikapi persoalan hidup.

**Kata Kunci :** Islam Nusantara, Pesantren, Moderat

## Pendahuluan

Pada acara Annual International Conferensi Islamic Studies (AICIS) tahun 2018 kemarin,<sup>1</sup> salah satu yang menjadi misi terpenting dan utama dalam forum tersebut adalah adanya tercapainya peran akademik dalam mempertahankan sekaligus mengembangkan lebih luas tentang Islam yang moderat. Upaya tersebut merupakan respon kementerian serta para akademisi (pemikir dan peneliti) terhadap fenomena radikalisme yang akhir-akhir ini marak terjadi di Indonesia. Selain itu, upaya berislam moderat yang dimisikikan dalam konferensi bergengsi ini juga menawarkan pendekatan multidisiplin dalam memahami ajaran Agama. Hal ini menunjukkan agama tidak boleh berhenti dipahami secara teologi, tetapi juga dengan berbagai ilmu dan pendekatan lainnya. Dari sini, salah satu aspek terpenting dalam menyebarkan dakwah Islam –agar Islam dapat diterima dengan muda dan baik- adalah adanya pendekatan kultural. Dalam hal ini penggunaan kulturalan (atau budaya dan tradisi) dalam menyebarkan Islam merupakan salah satu langkah yang telah dilakukan oleh Nahdlatul Ulama, yang dalam hal ini kemudian dikenal dengan istilah Islam Nusantara.

Maraknya fenomena Islam Nusantara saat ini menjadi tantangan tersendiri bagi kalangan Nahdlatul Ulama untuk menjelaskan secara lebih luas tentang maksud istilah tersebut. Berbagai pandangan bermunculan menanggapi Istilah tersebut, bahkan Syafiq Riza Basalamah dalam satu ceramahnya menyebutkan bahwa kemunculan Islam Nusantara berasal dari zionis dan kaum misionaris, mereka ini –menurut Syafiq Riza- hendak memisahkan Islam dari sumbernya, yakni dari Nabi Muhammad.<sup>2</sup> Khalid Basalamah mengemontari hal ini dengan mengatakan bahwa munculnya Islam Nusantara berasal dari orang-orang yang ‘iseng’, **Islam Nusantara dipahami** oleh Khalid sebagai menusanterakan Islam, sehingga menurutnya tidak mungkin (benar).<sup>3</sup> Hal ini berbeda jika kita melihat pandangan dari tokoh Nahdlatul Ulama –selaku pencetus Islam Nusantara, misalnya Said Agil berpendapat bahwa Islam Nusantara adalah cara dalam mempertahankan jati diri umat Islam dalam konteks Indonesia di era yang keras dan terbuka saat ini. Melalui Islam Nusantara –kata Said Agil- Umat Islam di Indonesia

---

<sup>1</sup> Acara ini berlangsung pada tanggal 17-20 September 2018, di IAIN Palu.

<sup>2</sup> Selengkapnya silahkan rujuk ceramah Syafiq Riza Basalamah dalam kanal **yutub “Yufid.TV-Pengajian dan Ceramah Islam”, tentang Tanya Jawab: Islam Nusantara –Ustadz Dr. Syafiq Riza Basalamah, M.A.** dipublikasikan pada tanggal 9 September 2015. Diakses pada 11 September 2018.

<sup>3</sup> Selengkapnya silahkan rujuk video ceramah Khalid Basalamah dalam kanal **youtube “Golongan Kanan”, tentang Apa Maksud Islam Nusantara –Ustadz Khalid Basalamah,** dipublikasikan pada tanggal 9 Desember 2016. Diakses pada 11 September 2018.

diharapkan mempertahankan jati dirinya, kepribadian sebagai Umat Islam Indonesia yang berdasar ***ahlussunnah wal jama'ah***, moderat dan berbudaya.<sup>4</sup>

Pandangan dari dua tokoh sebelumnya –Syafiq Riza dan Khalid– merupakan pandangan yang memahami Islam Nusantara dari sudut pandang keyakinan, sehingga wajar saja jika mereka tidak sepakat tentang Islam Nusantara, mereka menganggap bahwa Islam adalah Islam itu sendiri, tidak ada Islam Arab, apalagi Islam Nusantara. Syafiq Riza mengatakan bahwa **“mentang-mentang kita di Indonesia, lalu kita shalat pakai bahasa Indonesia, gitu?”**<sup>5</sup>. Pendapat demikian, pada dasarnya tidaklah salah, akan tetapi di saat yang sama menjadi kurang tepat jika yang dimaksud Islam Nusantara adalah tentang keyakinan. Dalam hal ini, definisi Islam Nusantara dapat dipahami dari penjelasan Said Agil tersebut di atas, yakni bahwa Islam Nusantara adalah cara umat Islam di Indonesia dalam mempertahankan ke-indonesiaannya, Islam Nusantara yang beragama secara moderat. Karena itu, Islam Nusantara tidak mengubah semua apa yang digunakan Islam terhadap Arab, terlebih lagi hal tersebut berkaitan dengan keyakinan. Hal ini senada dengan pernyataan Afifuddin Muhajir –seaimana dikutip Nadirsyah Hosen dalam akun facebooknya– **bahwa “Apa yang disebut Islam Nusantara tidak boleh melampaui wilayah (syariat). Maka tidak semua ajaran Islam bisa dinusantarakan”**.<sup>6</sup> Dari sini dapat dipahami bahwa berbagai pandangan di atas **pada dasarnya tidaklah berbeda. Akan tetapi hanya perlu ‘didudukkan’ untuk** diposisikan pendapatnya tentang Islam Nusantara.

Selanjutnya, dua pendapat terakhir –yakni pendapat Said Agil dan Afifuddin Muhajir– mengandung pemahaman bahwa Islam Nusantara merangkul budaya Indonesia, selama budaya tersebut tidak melanggar syariat Islam. Lebih jauh, Said Agil menekankan posisi Islam Nusantara sebagai jalan **menuju Islam yang moderat ditengah kehidupan yang ‘keras’ saat ini. Dari sini** penulis tertarik membahas lebih jauh, tentang tawaran beragama moderat melalui Islam Nusantara ala Nahdlatul Ulama. Bagaimana Islam Nusantara menggambarkan berislam yang moderat dalam lingkup keindonesiaan?. Selanjutnya, tulisan ini juga mengambil peran pesantren dalam

---

<sup>4</sup> Lihat penjelasan Said Agil dalam kanal Youtube **“164 Channel”** tentang **“Mengapa Islam Nusantara?”**, dipublikasikan pada tanggal 24 Maret 2016. Diakses pada 12 September 2018.

<sup>5</sup> Selengkapnya silahkan rujuk ceramah Syafiq Riza Basalamah dalam kanal yutub **“Yufid.TV-Pengajian dan Ceramah Islam”**, tentang **Tanya Jawab: Islam Nusantara –Ustadz Dr. Syafiq Riza Basalamah, M.A.** dipublikasikan pada tanggal 9 September 2015. Diakses pada 11 September 2018.

<sup>6</sup> Lihat penjelasan lebih jauh dalam akun facebook Nadirsyah Hosen tentang Islam Nusantara: Islam Lokal yang menuju Islam Global, dipublikasikan pada tanggal 5 Juli 2018. Diakses pada tanggal 13 September 2018.

menggambarkan berislam yang moderat. Pengambilan pesantren ini disebabkan mayoritas pesantren di Indonesia berdiri di bawah naungan Nahdlatul Ulama, yang dalam hal ini kiranya dapat merepresantasikan pandangan-pandangan Nahdlatul Ulama, termasuk di dalamnya adalah tentang beragama dengan moderat.

### **Islam dalam Sejarah**

Sebelum memasuki perbincangan tentang Islam Nusantara, ada baiknya dibahas secara singkat tentang Islam dalam sejarah terlebih dahulu. Melalui bagian ini, diupayakan dapat memperlihatkan bagaimana gerak Islam sepanjang sejarah, dalam hal ini tulisan ini akan menarik Islam sebagai Agama *Hanif*, yang pada mulanya disebarkan oleh Nabi Ibrahim. Dalam konteks ini, ajaran agama yang dibawa oleh Ibrahim menjadi contoh kepada ajaran-ajaran Nabi sesudahnya, termasuk dalam hal ini adalah Nabi Muhammad.<sup>7</sup>

Nabi Ibrahim lahir dan besar dari lingkungan yang masyarakatnya yang satu sisi menyembah Allah, tetapi sembari menyekutukannya dengan berhala-berhala.<sup>8</sup> Hal ini menyebabkan masyarakat Ur di Babilonia ini menjadi kabur terhadap keyakinannya kepada Allah, yang kemudian tidak teraplikasinya kemurnian ajaran Tuhan. semakin lama, masyarakat ini semakin menampakkan ketidakmurnian agamanya sebagai Agama Allah, berbagai berhala dibuat sendiri lalu disembahnya. Perilaku ini merupakan perilaku yang **sia-sia, dan menggambarkan masyarakat yang sedang ‘rusak’**. Kenyataan demikian, membuat Ibrahim melakukan perjalanan teologis, mencari Tuhannya. Perjalanan teologis ini diabadikan dalam **al-Qur’an pada surah al-An’am ayat 76-79**. Dari perjalanan panjang itu, menjadikan Ibrahim mendapat gelar sebagai seorang yang *hanif*.<sup>9</sup> Selanjutnya, kehadiran Ismail dalam kehidupan Ibrahim mempengaruhi keimanan Ibrahim kepada Tuhan, terutama pada saat Ibrahim diperintah untuk menyembeli Ismail, pada saat inilah mulai digunakan istilah *Islam*.<sup>10</sup> Berkenaan dengan ini, Ibrahim adalah orang yang pertama menggunakan Islam untuk menyebut agama Tuhan, dan pemeluknya disebut muslim.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Waryono Abdul Ghafur, *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an Karya Muhammad Husein Ath-Thabatha’i*, (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), 122.

<sup>8</sup> *Ibid*, 123.

<sup>9</sup> *Ibid*, 133.

<sup>10</sup> *Ibid*, 141.

<sup>11</sup> *Ibid*, 196.

Pada perkembangan zaman, kisah perjalanan pencarian Tuhan Nabi Ibrahim tersebut di atas dilakukan oleh kalangan-kalangan tertentu, yang pada era pra-Islam dilakukan oleh rahib-rahib, mereka ini disebut sebagai penganut agama *hanif*. Mereka para rahib ini sering melakukan penyendirian, menyepih dari keramaiannya masyarakat, dan fokus kepada mempertahankan agama yang masih murni. Berkenaan dengan ini, Muhammad juga melakukan hal serupa. Kisah penyendirian Muhammad di Gua Hira bukan hal baru, tetapi kegiatan tersebut telah akrab dilakukan oleh para rahib tersebut. Meski demikian, terjadi perbedaan yang cukup signifikan dalam kegiatan tersebut, yakni jika para rahib memisahkan secara penuh dengan masyarakatnya, berbeda dengan Muhammad yang tetap bergaul dengan masyarakat setempat. Dalam kesehariannya, Muhammad berupaya mencari agama *hanif* tanpa melepaskan diri dari masyarakat. Berbagai perilakunya menggambarkan sosok yang mulia, sehingga tidak heran jika masyarakat Arab memberinya gelar *al-amin*.<sup>12</sup>

### Konteks Islam: dari Arab ke Indonesia

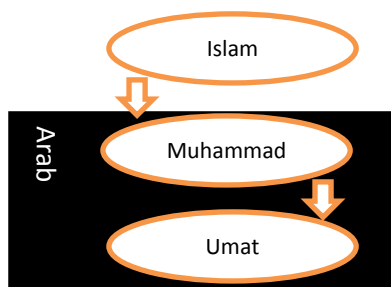
Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa Muhammad dalam pencarian agama *hanif*, tidak melepaskan diri dengan pergaulan masyarakat Arab. Pada keadaan ini kemudian oleh Soroush –sebagaimana dikutip oleh Aksin- disebut sebagai pengalaman keagamaan Nabi Muhammad, yang menunjukkan bahwa terjadi dialog antara ajaran agama dengan pribadi Muhammad sebagai masyarakat Arab.<sup>13</sup> Di sini dapat dipetakan prosesi penyampaian ajaran Islam melalui Nabi Muhammad, hingga sampai kepada masyarakat Arab. Adapun pemetaannya adalah *pertama* ajaran Islam, sebagai pesan Ilahi yang hendak disampaikan. *Kedua* Muhammad, sebagai perantara

---

<sup>12</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualis al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoirron Nahdhiyyin, (Yogyakarta: LKis Yogyakarta, 2013), 66.

<sup>13</sup>Dalam pengalaman keagamaan Nabi Muhammad, ada beberapa indikasi yang mendukung bahwa agamalah yang mengikuti Nabi Muhammad, di antaranya *pertama* agama menggunakan bahasa yang digunakan Nabi Muhammad dan Masyarakat Arab (bahasa Arab), *kedua* al-Qur'an senantiasa membahas sesuatu yang akrab dikenal oleh Nabi Muhammad dan Masyarakat Arab. *Ketiga* Wahyu selalu berkaitan dengan apa yang ada/terjadi di sekitar Nabi Muhammad dan Masyarakat Arab. *Keempat* tidak jarang ditemukan dalam al-Qur'an kata-kata yang bukan berasal dari bahasa Arab, hal ini tidak mengherankan sebab Nabi sendiri juga bergaul di luar masyarakat Arab. *Kelima* adanya tema-tema dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan tema-tema yang tersebar di masyarakat Arab. lihat Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam*, (Ponorogo: STAIN Po PRESS, 2016), 68. Semua indikasi tersebut merupakan pemanfaatan pra-pemahaman Nabi dan Masyarakat Arab agar pesan (wahyu) dari Tuhan dapat dipahami dengan mudah.

Tuhan (Rasul) dalam menyampaikan ajaran Islam. *Ketiga* Umat (Masyarakat), sebagai sasaran penyampaian ajaran Islam dari Nabi Muhammad. Dan *Keempat* Arab, sebagai konteks yang melingkupi masyarakat yang menjadi sasaran ajaran Islam dari Nabi Muhammad.



Dari gambar di atas, dapat dipahami bahwa konteks Arab melingkupi Muhammad dan Umat (masyarakat). Dengan demikian, Muhammad dan Umat tidak dapat melepaskan diri dari konteks Arab. Sehingga ajaran Islam yang disebarkan oleh Nabi Muhammad senantiasa dipengaruhi atau dan mempengaruhi konteks Arab. Karena itu, ketika masyarakat Arab tengah menghadapi masa-masa sulit tentang keimanan, kesejahteraan, kesetaraan, dan lain sebagainya. Islam datang untuk menjawab berbagai persoalan tersebut. Artinya, Islam datang dan disebarkan bukan pada masyarakat yang kosong kebudayaan, tetapi telah dilingkupi budaya dan konteks kehidupan tersendiri. Dari sini, maka tidak heran jika sering ditemukan berbagai gambaran kehidupan masyarakat Arab yang termaktub dalam al-**Qur'an**, misalnya tentang tradisi hukuman potong tangan bagi orang Arab yang melakukan pencurian, hukuman rajam bagi pezina, usaha-usaha masyarakat Arab yang dikenal pedagang (lihat QS. Quraissy), dan lain sebagainya.

Argumen yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad bersifat pasif dalam menyebarkan Islam tidak dapat diterima, sebab pada kenyataannya seringkali terjadi dialog antara Tuhan dengan Nabi Muhammad (misalnya tentang negosiasi Nabitentangjumlah shalat fardhu), adanya kegelisahan Nabi Muhammad ketika wahyu tidak turun (lihat asbabun nuzul surah al-Kahfi), munculnya kesalahan dari Nabi yang kemudian ditegur langsung oleh Tuhan (lihat QS. al-Mujadilah: 1), dan sebagainya. Itu sebabnya, Allah menggunakan kata *rasul* pada ayatnya yang mendahulukan ketaatan kepada Nabi Muhammad dalam ketaatan kepada-Nya, **sebagaimana ayatnya** “*Barang siapa yang taat kepada Rasul, maka sesungguhnya ia telah taat kepada Allah* (QS. an-Nisa:80).

Perjumpaan Islam dengan masyarakat Arab, tidak lantas melepaskan Muhammad sebagai bagian masyarakat Arab, melainkan kedudukan Muhammad menempati sebagai utusan Tuhan yang saat bersama menjadi

bagian masyarakat. Sehingga dalam menyebarkan Islam, Nabi Muhammad senantiasa mendialogkan ajaran yang dibawahnya dengan budaya yang dihadapinya. Karena itu, sering ditemukan dalam tradisi Islam, ada budaya Arab yang sepenuhnya diterima atau diadopsi, ada yang diterima sembari diperbaiki, ada juga yang dengan tegas ditolaknya.<sup>14</sup> Kemahiran Nabi Muhammad dalam mendialogkan budaya Arab dengan ajaran yang dibawahnya, menjadikan masyarakat Arab yang semula dipenuhi kebobrokan, hingga menjadi masyarakat yang terpendang.

Dari perjumpaan masyarakat Arab dengan ajaran Islam tersebut, perlu menjadi catatan penting bahwa upaya-upaya yang dilakukan Nabi selama masa penyebaran ajaran Islam terjadi beriringan dengan keadaan konteks yang dihadapinya –sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Karena itu, melihat konteks kehidupan Nabi, konteks masyarakat Arab secara umum, serta konteks masyarakat Indonesia perlu disadari dan dipahami, agar dapat menemukan spirit atau pesan yang selama ini menjadi titik fokus usaha Nabi Muhammad SAW. Situasi konteks satu daerah dengan daerah lainnya saling berbeda. Arab yang nun jauh dari Indonesia, sudah tentu mengalami banyak perbedaan. Masyarakat Arab yang memiliki gaya hidup, aturan sosial sendiri, juga berbeda dengan masyarakat Indonesia, dan seterusnya. Singkatnya, setiap daerah memiliki keadaan tersendiri, karena itu setiap cara yang digunakan dalam merespons masalah sangat mungkin untuk berbeda.

Arab menjadi daerah sesuai dirinya, ia memiliki kekhasan tersendiri, baik sebelum dipertemukan dengan Islam maupun setelahnya. Demikian pula dengan Indonesia, ia telah memiliki budaya dan kekhasan tersendiri sebelum Islam menghampirinya. Sehingga tidak tepat sekaligus tidak benar jika jati diri –budaya dan sebagainya- Indoneia yang secara kesepakatan umum dianggap baik itu ditinggalkan, kemudian mencampuradukkan dengan budaya Arab. Ketika Islam dihadapkan dengan konteks budaya Arab, Nabi Muhammad menyadari pentingnya pemanfaatanperantara dalam penyebaran ajaran agama. Dari sini budaya Arab itu diambil, dibangun, berkembang, dan kemudian dipertahankan.

Menjaga budaya adalah menjaga jati diri manusia itu sendiri, mengabaikannya hanya akan menyiksa manusia. Saking pentingnya menjaga **budaya tersebut, Haidar Bagir mengemukakan bahwa “Budaya adalah soal menjadi manusia.”<sup>15</sup> Karena itu, menjadi bid’ah jika budaya Arab diterapkan**

---

<sup>14</sup> Lihat penjelasan lebih jauh tentang ketiga respon atas dialog antara agama dengan budaya Masyarakat Arab dalam Ali Sodikin, *Antropologi al-Qur’an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media Group, 2008), 116-135.

<sup>15</sup> Haidar Bagir, *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, (Penerbit Mizan, Bandung, 2017), 27.



di Indonesia, dan budaya Indonesia diterapkan di masyarakat Arab. Masyarakat Arab menjadi Islam dengan budayanya, dan mempertahankan budayanya (tradisional) sampai saat ini adalah hal keharusan bagi mereka. Demikian juga Indonesia, yang berislam sesuai budaya mereka, yang harus dipertahankan.

Ketika orang pulau –yang biasanya menggunakan kendaraan kapal– hendak melakukan perjalanan keliling sembari menikmati kota, maka kendaraan kapalnya cukup sampai di pelabuhan saja, sebab kapal tidak dapat digunakan keliling kota, yang tepat adalah menggunakan kendaraan darat –misalnya mobil, motor, bus, dan sebagainya. Ia harus paham kapan dan di mana kapal itu digunakan, dan tidak boleh digunakan. Inilah yang disebut kontekstualisasi. Demikian pula ketika ajaran Islam hendak diterapkan di Indonesia, umat Islam dituntut untuk mampu mendialogkan ajaran Islam (yang termuat dalam al-**Qur'an dan Hadits**) dengan konteks Indonesia.

Karena itu, pembacaan ajaran Islam dengan kontekstualisasi menjadi keharusan untuk selalu diterapkan. Ajaran Islam diserap melalui cara (metode) yang sesuai kebutuhan kehidupan di Indonesia. Upaya pencarian pesan-pesan ilahi harus terus dilakukan, yang kemudian dilanjutkan pada penerapan dalam konteks Indonesia. Hal inilah pada dasarnya telah dilakukan oleh para penyebar Islam awal di Indonesia, yang dikenal sebagai Walisongo. Para penyebar ajaran Islam tersebut senantiasa mendialogkan ajaran Islam dengan budaya lokal yang dijumpainya, sehingga Islam yang lahir adalah Islam yang berdialog, damai, dan ramah kepada masyarakat yang dijumpainya. Para walisongo tersebut sangat tahu dan dapat membedakan mana yang menjadi ajaran Islam yang disebarkan Nabi Muhammad, dan mana konteks kehidupan Nabi Muhammad di Arab. Oleh karena itu, kiranya tepat yang dikemukakan **Faisal Ismail menegaskan bahwa: “Islam tidak sama dengan Arab. Islam tidak identik dengan kebudayaan Arab, Islam tidak identik dengan paham ke-Araban atau Arabisme. Arab atau Arabisme juga tidak identik dengan Islam.”**<sup>16</sup>

Singkatnya, umat Islam harus mampu memahami dan membedakan Muhammad sebagai Nabi dan Muhammad sebagai bagian masyarakat Arab. Muhammad sebagai Nabi adalah utusan Tuhan yang ditugaskan menyebarkan ajaran Islam (dalam al-**Qur'an dan Hadits**) ke semua umat manusia. Sementara Muhammad sebagai masyarakat Arab adalah pribadi yang hidupnya dibentuk, dipengaruhi dan atau mempengaruhi budaya-budaya Arab. Islam memang lahir di Arab, tapi ia tidak hanya untuk Arab. Islam

---

<sup>16</sup> Faisal Ismail, *Paradigma Kebudayaan Islam: Studi Kritis Analisis Historis*, (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016), 3.

harus tersebar, karenanya ia harus dipahami secara kontekstual berdasarkan konteks yang ditemuinya.

### **Islam Nusantara: Berislam Tanpa Kehilangan Jati Diri**

Jika sebelumnya membahas tentang pengaruh konteks terhadap ajaran Islam, maka bagian ini diperuntukkan membahas tentang Islam di Indonesia. Sebelumnya juga telah dijelaskan bahwa para Wali Songo-lah yang awal mula menyebarkan Islam di Indonesia, sehingga Wali Songo menempati posisi penting dalam penyebaran Islam di Indonesia. Berkenaan dengan ini Afifuddin Muhajir –sebagaimana dikutip dalam prolog Akhmad Sahal- menyatakan bahwa ajaran Islam yang disebarkan oleh Wali Songo dan ulama ***ahlussunnah wal jama'ah*** di Indonesia adalah “paham dan praktik keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realitas dan budaya setempat”, dari sini dapat dipahami bahwa konsep Islam Nusantara pada dasarnya telah ada sejak awal penyebaran Islam itu sendiri, artinya eksistensi Islam Nusantara bukan sesuatu yang baru.<sup>17</sup> Lebih jauh, Abdurrahman Wahid –sebagaimana dikutip Akhmad Sahal- dengan ide “pribumisasi Islam” menyatakan bahwa:

**Pribumisasi Islam “tidaklah mengubah Islam, melainkan hanya mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam”. Selain itu, “pribumisasi Islam” tidak lantas menempatkan Islam dalam subordinatif budaya dan tradisi, tidak pula melakukan “jawanisasi” atau sinkretisme. Tujuannya adalah bagaimana agar Islam “dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya,” dan bagaimana agar kebutuhan-kebutuhan lokal dipertimbangkan dalam merumuskan hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri.**<sup>18</sup>

Berdasarkan pernyataan di atas, terlihat bagaimana faktor budaya berperan dalam membentuk Islam di Indonesia, meski demikian pernyataan **Abdurrahman Wahid di atas menekankan ketidakbolehan ‘sewenang-wenang’** budaya dan tradisi terhadap Islam. Hal ini senada dengan pernyataan Afifuddin Muhajir –seagaimana telah disebutkan pada pendahuluan tulisan ini- bahwa **“Apa yang disebut Islam Nusantara tidak boleh melampaui wilayah**

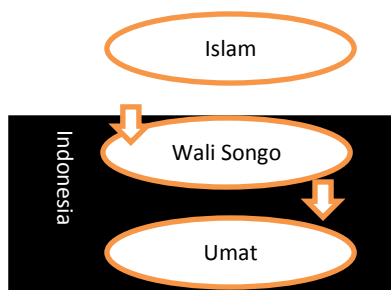
---

<sup>17</sup> Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed), *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, cet. III, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), 17.

<sup>18</sup> *Ibid.*

**(syariat). Maka tidak semua ajaran Islam bisa dinusantarakan**".<sup>19</sup>Dengan kata lain, Islam Nusantara merupakan dialog antara ajaran Islam dengan konteks Indonesia.

Dari kenyataan penyebaran Islam di Indonesia di atas, di sini juga dapat dipetakan penyebaran Islam –sebagaimana peta penyebaran Islam pada masa Nabi Muhammad yang dijelaskan sebelumnya-, dalam *pertama* ajaran Islam sebagai pesan Ilahi yang hendak disampaikan. *Kedua* Wali Songo sebagai penyebar Islam di Indonesia. *Ketiga*, umat (masyarakat) sebagai sasaran penyebaran Islam. Dan *Keempat* Indonesia sebagai konteks walisongo dan masyarakat.



Jika pada penyebaran ajaran Islam yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, konteks yang meliputinya adalah Arab, maka konteks pada penyebaran ajaran Islam yang dilakukan oleh para Wali Songo adalah Indonesia. Dari sini kemudian, dapat dipahami bahwa perbedaan konteks dalam penyebaran Islam, menuntut adanya perbedaan cara dakwah dari pembawa ajaran Islam. Dalam konteks Indonesia inilah Islam Nusantara hadir sebagai wacana yang mempertemukan ajaran Islam dengan merangkul dan berdialog dengan konteks dan budaya Indonesia.

Perpindahan ajaran Islam dari konteks Arab ke konteks Indonesia perlu menjadi perhatian, sebab hal ini berpengaruh pada bertahan atau tidaknya identitas konteks (baca: budaya). Telah dijelaskan sebelumnya bahwa Nabi Muhammad dalam menyebarkan Islam senantiasa mendialogkan ajaran Islam dengan konteks Arab, baik iklim maupun masyarakatnya. Ketika ajaran Islam disebarkan ke dalam konteks Indonesia, maka tidak boleh dilakukan secara tiba-tiba tanpa melihat konteks keadaan dan tradisi masyarakat Indonesia. Bahkan tidak menutup kemungkinan Islam harus masuk dan berbaur dengan ruang tradisi guna menyampaikan ajarannya kepada

---

<sup>19</sup> Lihat penjelasan lebih jauh dalam akun facebook Nadirsyah Hosen tentang Islam Nusantara: Islam Lokal yang menuju Islam Global, dipublikasikan pada tanggal 5 Juli 2018. Diakses pada tanggal 13 September 2018.

masyarakat.<sup>20</sup>Sebagai contoh adalah pergeseran kedudukan raja yang sebelum kehadiran Islam dikenal sebagai gambaran dari dewa, tidak langsung dihapus sama sekali. Melainkan melakukan perubahan secara bertahap, mulai mengganti raja dari gambaran dewa menjadi khalifah atau wakil Tuhan di bumi yang berperan melindungi masyarakat. Bahkan lebih jauh, keyakinan tentang raja yang semula berasal dari Hindu, diperkukuh oleh Islam dengan penyebutan sultan, sehingga akhirnya raja secara kultural tergantikan dengan sultan.<sup>21</sup>

**Andaikata penyebaran Islam di Indonesia tidak ‘memerhatikan’** keadaan dan konteks yang melingkupi masyarakatnya (sasaran penyebaran **Islam**), maka akan terjadi benturan ‘kekerasan’ dari pendakwah dengan masyarakat. Hal ini disebabkan mengubah mental, pandangan, pendapat, kebiasaan, atau bahkan keyakinan suatu masyarakat perlu dilakukan secara bertahap-tahap, sehingga ajaran yang disampaikan dapat dengan baik diterima oleh masyarakat.

Pada dasarnya perubahan yang secara bertahap-tahap tersebut di atas senantiasa dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam dakwahnya, hal ini dapat dilihat –misalnya- tentang tahapan pengharaman meminum khamar, pada mulanya (baca: tahap pertama) Nabi belum melarang khamar, akan tetapi menjelaskan dampak buruknya, sehingga sebagian menyadari hal tersebut dan segera meninggalkan khamar. Selanjutnya larangan meminum khamar dikhususkan ketika hendak melaksanakan shalat (lihat QS. an-Nisa: 43), selain hendak shalat maka masih dibolehkan. Dan akhirnya Nabi melarang secara keseluruhan untuk meminum khamar (lihat QS. al-Maidah: 90-91).<sup>22</sup>Kasus lain dapat dilihat pada pelarangan berzina, yakni pada mulanya dilakukan nasihat (lihat QS. al-Isra’: 282), lalu dilakukan ancaman sanksi bagi pelakunya (lihat QS. an-Nisa: 15), kemudian terakhir dimunculkan penetapan sanksi, yakni dera 100 kali (lihat QS. an-Nur: 2).<sup>23</sup>

Selanjutnya, karakteristik Islam Nusantara dapat menunjukkan bahwaberbagai budaya atau tradisi yang tidak melanggar ajaran Islam, sehingga tradisi tersebut dirangkul. Islam Nusantara senantiasa hadir sebagai

---

<sup>20</sup> Alma’arif, “Islam Nusantara: Studi Epistemologis dan Kritis”, *Jurnal Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 15, 2015, 283.

<sup>21</sup> Maharsi, “Memahami Islam Nusantara: Kajian Simbolis Struktural terhadap Naskah Sejarah Melayu”, dalam *Himayatul Ittihadiyah dkk, Islam Indonesia dalam Studi Sejarah, Sosial, dan Budaya (Teori dan Penerapan)*, (Yogyakarta: PKSBI Juran SKI Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga, 2011), 228.

<sup>22</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*, (Jakarta: Lentera Hati, 2010), 176.

<sup>23</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1995), 311.

solusi atas pertemuan ajaran Islam dengan budaya Indonesia, bukan sebaliknya, menolak serta merta tradisi yang ada. Lebih jauh Islam Nusantara menjadi cara beragama yang menggunakan pendekatan kultural, sehingga menunjukkan adanya perawatan tradisi yang sesuai ajaran Islam, bahkan mewarnai tradisi tersebut dengan ajaran-ajaran Islam.<sup>24</sup> Pendekatan kultural ini sangat penting dilakukan, sebab terdapat kesamaan antara budaya dengan agama, yakni keduanya merupakan pedoman hidup manusia, keduanya akan menuntun hidup manusia. Perbedaannya terletak pada sumbernya, dalam artian, jika agama datang dari Allah, maka budaya dari kesekapatan manusia.<sup>25</sup> Jika demikian, maka ketika agama memasuki ruang budaya, pada dasarnya ia akan berinteraksi dengan pedoman hidup yang lain. Dari sinilah, jika agama hendak diterima oleh masyarakat, maka hendaknya dilakukan secara dialog, damai, dan mengapresiasi budaya, sebab manusia akan tetap hidup meskipun tanpa agama.

Berkenaan dengan ini, tradisi dan budaya di Indonesia sangat beragam, karena itu melalui Islam Nusantara, maka keragaman tersebut akan direspon secara bijaksana. Dalam konteks ini, muncul kesadaran bahwa perbedaan merupakan kenyataan yang telah menjadi ketentuan Allah. Sehingga perbedaan-perbedaan antar suku, budaya, agama, ras, dan seterusnya dapat dimaknai sebagai anugerah dari Allah. Berkenaan dengan ini, menarik untuk mengutip analogi dari Puji Astuti bahwa: Ibarat musik, ketika bermacam-macam alat musik tersebut diperdengarkan sesuai dengan iramanya, maka akan menimbulkan suara yang sangat indah dan menimbulkan kepuasan bagi pendengarnya.<sup>26</sup>

Analogi di atas menunjukkan bahwa bahkan karena perbedaanlah sesuatu itu akan menjadi menarik dan indah. Berbagai perbedaan daerah, suku, agama, ras, dan sebagainya, sungguh bukan untuk dipertentangkan dan dibenturkan, melainkan untuk saling melengkapi satu dengan lainnya.

### **Semangat Islam Nusantara dalam Pesantren**

Sebelumnya telah dijelaskan bagaimana peran Islam dalam merangkul budaya dan tradisi yang ada di Indonesia, singkatnya bahwa kehadiran Islam di Indonesia tidak lantas menolak secara langsung budaya dan tradisi

---

<sup>24</sup> Hanum Jazimah Puji Astuti, "Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama Dalam Bingkai Kultural" dalam jurnal *NJECT: Interdisciplinary Journal of Communication* Vol. 2, 2017, 38.

<sup>25</sup> Mundzirin Yusuf dkk, *Islam dan Budaya Lokal*, (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2005), 11.

<sup>26</sup> Hanum Jazimah Puji Astuti, "Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama Dalam Bingkai Kultural", *Interdisciplinary Journal of Communication* 2 (1):39.

Indonesia secara keseluruhan, melainkan Islam dan budaya senantiasa berdialog satu sama lain, dari sinilah Islam tersebut kemudian disebut sebagai Islam Nusantara. Melalui perjalanan panjang atas penyebaran Islam di bumi nusantara ini, akhirnya saat ini Indonesia menjadi Negara dengan jumlah umat Islam terbesar di dunia, bahkan melampaui jumlah umat Islam dari Arab, tempat kelahiran Islam itu sendiri.

Upaya pertemuan Islam dengan tradisi Indonesia kemudian memunculkan berbagai sistem sosial, termasuk di dalamnya adalah berdirinya lembaga pendidikan, yang dalam hal ini disebut sebagai pesantren.<sup>27</sup> Menurut data dari Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama bahwa pada tahun 2011, jumlah pesantren mencapai sekitar 25.000 pesantren yang tersebar di bumi Indonesia.<sup>28</sup> Pada tahun 2014-2015 jumlah pesantren bertambah menjadi 28.961.<sup>29</sup> perkembangan jumlah yang signifikan tersebut menunjukkan bahwa pendidikan dengan sistem pesantren memiliki daya tarik tersendiri bagi kalangan masyarakat. Lebih jauh, terus berkembangnya pesantren ini juga menunjukkan bahwa apa yang dipersembahkan dan dilakukan oleh pesantren dapat dipandang memenuhi kebutuhan masyarakat.<sup>30</sup>

Dalam sistem pembelajarannya, pesantren senantiasa mengkaji kitab klasik, meski demikian pada perkembangannya, berbagai pesantren tidak menutup diri terhadap modernitas. Hal ini sebagaimana yang berlaku – misalnya- pada pesantren penulis, yakni Pondok Pesantren Nahdlatul Ulum, Maros Sulawesi Selatan. yang selalu merespon kemoderan zaman. Selain harus diberikan apresiasi kepada pesantren yang tetap mengambil andil pada era modern ini. Penjagaan tradisi mempelajari kitab-kitab klasik juga perlu diberikan apresiasi, sebab dengan mempertahankan tradisi tersebut, upaya pertemuan antara tradisi klasik dengan modern senantiasa dapat digunakan dalam membangun peradaban umat Islam, secara khusus, dan peradaban Indonesia modern secara umum.<sup>31</sup> Adapun ilmu-ilmu yang menjadi pelajaran

---

<sup>27</sup> Hanum Jazimah Puji Astuti, “Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama Dalam Bingkai Kultural”, *Interdisciplinary Journal of Communication* 2 (1): 38.

<sup>28</sup> Saatnya santri membangun Indonesia, 13 September 2018, <https://ristekdikti.go.id/saatnya-santri-membangun-indonesia/>

<sup>29</sup> Kendi Setiawan, Pesatnya Perkembangan Pesantren di Indonesia, 16 September 2018, <http://www.nu.or.id/post/read/81953/pesatnya-perkembangan-pesantren-di-indonesia>

<sup>30</sup> Lihat pengantar Kamaruddin Hidayat dalam Khoiruddin Bashori, *Problem Psikologis Kaum Santri: Risiko Insekuritas Kelekatan*, (Yogyakarta: FkBA, 2003).

<sup>31</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*, (Yogyakarta: Nawasea Press), 25-26.

utama dalam pesantren paling tidak secara gambaran besar adalah *fiqh*, *hadis*, *tafsir*, *akhlak*, dan *tasawwuf*. Dari pelajaran-pelajaran tersebut, *tasawuf* merupakan ilmu yang menjadi orientasi utama dalam pesantren.<sup>32</sup>

Orientasi *tasawuf* inilah yang menjadikan lingkungan santri lebih mengutamakan sikap menghargai daripada menghakimi. Model pembelajaran yang berorientasi pada tasawuf ini serupa dengan cara beragama dengan model sufistik. Lebih jauh, model sufistik ini dalam konteks Islam Nusantara menandakan adanya ketundukan (sifat ***ta'dzhim***) dari santri kepada guru atau kyainya.<sup>33</sup> Sifat ***ta'dzhim*** inilah yang sangat kental dalam kehidupan pesantren. Dalam kehidupan pesantren, Kyai memiliki peran yang sentral dalam pembentukan karakter santri, bahkan kyai adalah sumber kekuatan lembaga pesantren. Saking besarnya pengaruh dan pentingnya peran kyai dalam kehidupan di pesantren, tidak jarang Kyai tidak hanya menjadi sumber tauladan dilingkungan masyarakat pesantren (baca: santri), melainkan juga sampai kepada masyarakat di luar pesantren. Kyai adalah tauladan hidup masyarakat.<sup>34</sup>

Sebagai teladan hidup, maka secara otomatis santri senantiasa ***ta'dhzim*** (hormat) kepada kyainya, dengan demikian proses pembentukan karakter akan cepat berlangsung. Pembentukan karakter hormat kepada kyai kemudian mempengaruhi sikap santri dalam kehidupan sosial. Hal ini kemudian membentuk nilai sosial yang mengutamakan moral, sikap menghargai, serta mengedepankan *akhlakul karimah*. Lebih jauh, berbagai sikap yang mulia tersebut dapat dikaitkan dengan ayat tentang pengangkatan derajat dari Allah SWT, sebagaimana dalam surah al-Mujadalah: 11, yakni **“... Allah akan mengangkat derajat orang-orang yang beriman dan orang-orang yang diberi ilmu ke beberapa derajat...”**. **ayat ini mendahulukan** keadaan beriman kemudian berilmu, dengan demikian, dapat dipahami bahwa yang menjadi syarat pertama ketika seseorang hendak diangkat derajatnya adalah iman yang kemudian tergambar dalam *akhlakul karimah*.

Seseorang yang dibentuk dengan suasana baik akan melahirkan pribadi yang baik pula. Berkenaan dengan ini, santri yang dalam kesehariannya (bahkan sehari-semalam) mendapatkan didikan yang intensip

---

<sup>32</sup> Awal orientasi tasawuf ini dimulai bersamaan dengan masuknya Islam di Indonesia yang mengutamakan tasawuf. Lihat Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 89.

<sup>33</sup> Hanum Jazimah Puji Astuti, “Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama Dalam Bingkai Kultural”, *Interdisciplinary Journal of Communication* 2 (1): 40.

<sup>34</sup> Lihat pengantar Kamaruddin Hidayat dalam Khoiruddin Bashori, *Problem Psikologis Kaum Santri: Risiko Insekuritas Kelekatan*, (Yogyakarta: FkBA, 2003).



untuk menjadi pribadi yang baik, maka sudah barang tentu akan mengarahkan santri kepada sikap yang baik. Kebaikan yang dipahami oleh santri, tidak berhenti pada rana pengetahuan, lingkungan yang membentuk karakternya menuntun santri mengaplikasikan pengetahuannya ke dalam kehidupan sehari-harinya. Inilah salah satu sebab yang menjadikan kehidupan santri di pesantren membentuk kehidupan tersendiri yang berbeda dengan kehidupan di luar masyarakat.<sup>35</sup> Sekalipun demikian, adakalanya santri keluar membaaur dengan masyarakat, berdakwah, dan lain sebagainya. Dengan berbaurnya santri dengan masyarakat umum, maka akan menampilkan menumbuhkan –paling tidak- dakwah kepesantrenan kepada masyarakat luar.

### **Pesantren dan Islam Nusantara: Jalan Menuju Islam Moderat**

Dari bekal pembahasan sebelumnya tentang karakter santri yang dibentuk oleh lingkungan pesantren, menunjukkan adanya kesamaan yang signifikan dari sikap moral pesantren dengan pemahaman keagamaan yang dibentuk oleh Islam Nusantara. Keduanya menjunjung tinggi sikap **ta'dzim** kepada ulama atau kyainya, sebagai figus sentral dalam pengembangan ajaran agama. Dari sini, pada bagian ini akan dibahas tawaran beragama dengan moderat berdasarkan pembacaan dari Islam Nusantara dengan kehidupan di pesantren. Hal ini menjadi cerminan dalam menyebarkan Islam pada era yang disadari atau tidak dunia semakin dekat untuk dijangkau. Cara pandang terhadap dunia kian berkembang, orang dahulu menganggap dunia ini hanya sebatas sekitar daerahnya saja, sehingga tidak menyadari kalau ada dunia lain yang berada jauh dari tempatnya. Sebaliknya, karena kecanggihan elektronik sehingga pandangan terhadap dunia bagi orang-orang sekarang berkembang dan lebih luas.<sup>36</sup> Berbagai perbedaan telah dapat ditemui tiap saat, perbedaan tersebut sayangnya semakin tidak menjadi pendewasaan umat, tidak lagi menjadi ajang saling menghargai, akan tetapi menjadi alasan untuk menyudutkan satu sama lain. Menganggap diri paling benar, sedang lainnya salah. Seakan lupa bahwa Indonesia terbentuk dari sejuta lebih perbedaan.

Menyaksikan kenyataan yang carut-marut inilah, Islam Nusantara hadir sebagai jawaban dalam menyebarkan islam yang rahmah, bukan Islam yang marah. Islam yang menjunjung kasih saying, mengedepankan sifat moderat, tidak hadir dengan beragama yang keras dan tidak pula sangat lemah. Islam

---

<sup>35</sup>Lihat penjelasan lebih jauh tentang perbedaan kehidupan santri dengan masyarakat umum dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, 89.

<sup>36</sup> Al Makin, *Keragaman Dan Perbedaan, Budaya Dan Agama Dalam Lintas Sejarah Manusia*, (Yogyakarta: SUKA-Press, 2016), 92.

Nusantara dihadirkan dengan pemahaman keagamaan yang seimbang, inklusif, merangkul, toleran terhadap penganut agama lain, dan lain sebagainya.<sup>37</sup>

Demikian juga dengan kehidupan di pesantren, di dalamnya santri dibentuk menjadi pribadi yang berkarakter islami, mengedepankan *akhlakul karimah*, menjunjung tinggi moral social. Sehingga tercipta pribadi santri yang dapat mengayomi masyarakat, bahkan beberapa tahun terakhir ini, peran santri tidak lagi berkisar dilingkungan pesantren semata, atau masyarakat di sekitarnya. Melainkan telah merambak jauh mengambil andil dalam konteks **kenegaraan, di sinilah muncul istilah ‘dari Santri untuk Negeri’**. **Islam yang moderat** disuarakan oleh santri, merangkul berbagai perbedaan, menjunjung rasa toleran antar sesama bangsa Indonesia. Bagi kalangan santri, terutama di bawah naungan Nahdlatul Ulama menjaga negara (NKRI) adalah harga mati. Artinya, menjaga keberagaman, kebhinnekaan, kekayaan budaya Indonesia merupakan kewajiban untuk mempertahankannya, inilah bentuk amal dari **“*hubbul wathan minal iman, cinta negara sebagai dari iman*”**.

Apa yang menjadi upaya pesantren (baca: santri) dan toleransi di atas merupakan bentuk usaha dalam menciptakan kehidupan beragama dan berbangsa yang harmonis. Karena itu, ada beberapa prinsip menurut penulis yang perlu diperhatikan dalam mencapai kehidupan yang harmonis lagi moderat tersebut, yakni:

1. Adanya kesadaran penuh bahwa Islam itu sendiri adalah jalan yang mengantarkan pada kedamaian. Menjadikan pemeluknya damai, serta memastikan kedamaian bagi diluar pemeluknya.
2. Islam sebagai ***rahmatan lil’alamin*** menandakan adanya kasih sayang yang perlu dirasakan oleh setiap orang (bahkan alam sekalipun), di manapun dan kapanpun.
3. Islam diperuntukkan untuk seluruh manusia di muka bumi ini. Artinya, Islam bukan milik satu suku, daerah, ataupun kelompok. Karena itu, Islam bukan diperuntukkan untuk bangsa Arab semata, melainkan juga negara lainnya. Bangsa Arab (dengan segala yang ada di dalamnya) adalah perantara yang dijadikan Tuhan untuk menyampaikan pesan (Wahyu) dari Allah SWT. Oleh sebab itu, dalam menemukan pesan Ilahi, serta meneruskan dakwah Rasulullah, maka dibutuhkan metode kontekstualisasi ajaran Islam, sehingga mampu mendialogkan Islam dengan keadaan masyarakat.

---

<sup>37</sup>Hanum Jazimah Puji Astuti, “Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama Dalam Bingkai Kultural”, *Interdisciplinary Journal of Communication* 2 (1): 39.

4. Berbagai bentuk kekerasan, dan kesewenang-wenangan adalah tindakan yang jauh dari ajaran Islam, bahkan jauh dari rasa kemanusiaan.
5. Berdakwah harus dilandasi dengan sikap *hikmah, mauidzhal hasanah*, serta menjadikan diri sendiri sebagai tauladan bagi masyarakat (*dakwah bil-hal*).

Melalui (sedikitnya) prinsip-prinsip di atas, sehingga dapat memberi pandangan hidup beragama dan berbangsa yang moderat, menjaga keharmonisan, mempertahankan tradisi yang baik, serta membangun peradaban yang mulia. sehingga pada akhirnya akan terbentuk kehidupan madani, yang islami, dan jauh dari perpecahan dan pertikaian.

## Penutup

Dari berbagai pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa:

1. Allah menjadikan Nabi Muhammad sebagai *rasul* (utusan) dalam menyebarkan ajaran Islam, dalam konteks ini masyarakat Arab menjadi sasaran pertama yang ditemuinya. Agar ajaran Islam itu dapat dipahami oleh masyarakat Arab, maka Tuhan (melalui Rasulullah) menggunakan pra-pemahaman Masyarakat Arab.
2. Penyebaran Islam di Indonesia bukan membawa wacana ke-arab-an, akan tetapi menemukan ajaran Islam (pesan Tuhan) yang tersebar di masyarakat Arab, kemudian diterapkan dalam konteks masyarakat Indonesia, sehingga para penyebar Islam menyadari perlunya dialog ajaran Islam dengan tradisi yang sudah ada di Indonesia, yang dari dialog ini Islam merangkul budaya yang baik, yang tidak bertentangan dengan spirit ajaran Islam. Dari sini oleh kalangan Nahdlatul Ulama ditangkapnya sebagai Islam Nusantara, yakni Islam yang merangkul tradisi/budaya.
3. Islam Nusantara dan pesantren sebagai basis dalam berislam yang menemukan spirit Islam yang sesungguhnya, menyebarkan Islam dengan damai, bersikap toleran terhadap perbedaan yang dihadapi, serta menjaga sikap *wushta* (moderat) dalam menyikapi persoalan hidup. Melalui Islam Nusantara dan pesantren, Islam berkembang sebagai ajaran yang menjunjung tinggi nilai moral sosial.

## Daftar Pustaka

- Akun facebook Nadirsyah Hosen tentang Islam Nusantara: Islam Lokal yang menuju Islam Global, dipublikasikan pada tanggal 5 Juli 2018. Diakses pada tanggal 13 September 2018.
- Al Makin, *Keragaman Dan Perbedaan, Budaya Dan Agama Dalam Lintas Sejarah Manusia*. Yogyakarta: SUKA-Press. 2016.
- Alma'arif, "Islam Nusantara: Studi Epistemologis dan Kritis", *Jurnal Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 15, 2015.

- Astuti, Hanum Jazimah Puji, “Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi Beragama Dalam Bingkai Kultural” dalam Jurnal NJECT: Interdisciplinary Journal of Communication Vol. 2, 2017.**
- Bagir, Haidar. *Islam Tuhan, Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, Penerbit Mizan, Bandung. 2017
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press. 2009.
- Ghafur, Waryono Abdul. *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husein Ath-Thabatha'I*. Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga. 2008.
- <http://www.nu.or.id/post/read/81953/pesatnya-perkembangan-pesantren-di-indonesia>. diakses pada tanggal 16 September 2018.
- <https://ristekdikti.go.id/saatnya-santri-membangun-indonesia/> diakses pada 13 September 2018.
- Ismail, Faisal. *Paradigma Kebudayaan Islam: Studi Kritis Analisis Historis*, Yogyakarta: Penerbit Ombak. 2016.
- Kanal Youtube “164 Channel” tentang “Mengapa Islam Nusantara?”**, dipublikasikan pada tanggal 24 Maret 2016. Diakses pada 12 September 2018.
- Kanal Youtube “Golongan Kanan”, tentang Apa Maksud Islam Nusantara – Ustadz Khalid Basalamah**, dipublikasikan pada tanggal 9 Desember 2016. Diakses pada 11 September 2018.
- Kanal yutub “Yufid.TV-Pengajian dan Ceramah Islam”, tentang Tanya Jawab: Islam Nusantara –Ustadz Dr. Syafiq Riza Basalamah, M.A.** dipublikasikan pada tanggal 9 September 2015. Diakses pada 11 September 2018.
- Maharsi, “Memahami Islam Nusantara: Kajian Simbolis Struktural terhadap Naskah Sejarah Melayu”, dalam Himayatul Ittihadiyah dkk, Islam Indonesia dalam Studi Sejarah, Sosial, dan Budaya (Teori dan Penerapan)**. Yogyakarta: PKSBI Juran SKI Fakultas Adab dan Ilmu BUdaya UIN Sunan Kalijaga. 2011.
- Prolog Kamaruddin Hidayat dalam Khoiruddin Bashori, *Problem Psikologis Kaum Santri: Risiko Insekuritas Kelekatan*. Yogyakarta: FkBA. 2003.
- Sahal, Akhmad dan Munawir Aziz (ed). *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, cet. III. Bandung: PT Mizan Pustaka. 2016.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*. Jakarta: Lentera Hati. 2010..
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan. 1995.

- Sodiqin, Ali. *Antropologi al-Qur'an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media Group. 2008.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid institute. 2007.
- Wijaya, Aksin. *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam*. Ponorogo: STAIN Po PRESS. 2016.
- Yusuf, Mundzirin dkk. *Islam dan Budaya Lokal*. Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga. 2005.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualis al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoirron Nahdhiyyin. Yogyakarta: LKis Yogyakarta. 2013.

## KONTRIBUSI ALUMNI PESANTREN TERHADAP MODERASI ISLAM DI INDONESIA DALAM DASAWARSA TERAKHIR DAN POTENSI KIAI MUDA KEKINIAN

Muhammad Ulil Abshor

Pondok Pesantren Al-Imdad Komplek II, Guwosari, Pajangan, Bantul,  
Yogyakarta

Alumni Pesantren Al-Tarmasie, **Pacitan dan Pesantren Fathul 'Ulum, Pare,**  
Kediri

anak.uqcommunity@gmail.com

### Abstrak

Artikel ini mendeskripsikan kontribusi alumni pesantren terhadap moderasi Islam di Indonesia semenjak 2009. Tahun terakhir kehidupan K.H. Abdurrohman Wahid (Gus Dur). Alumni pesantren, tokoh pluralisme, dan mantan Presiden Indonesia. Hingga tahun 2018 yang merupakan tahun politik. Metode yang digunakan di dalam penelitian ini adalah metode kualitatif deskriptif dengan pendekatan historis. Fokus penelitian ini adalah kontribusi alumni pesantren terhadap moderasi Islam di Indonesia satu dekade terakhir yang diperinci menjadi dua periode: 1) Periode pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono 2) Pemerintahan Joko Widodo. Selanjutnya membahas eksistensi para Kiai muda sebagai produk pesantren dalam kaitannya dengan kelestarian dan kekuatan moderasi Islam di Indonesia kekinian. Dari penelitian ini dapat disimpulkan bahwa kontribusi alumni pesantren terhadap moderasi Islam di Indonesia sangat besar memandang konsistensi mereka dalam melestarikan Islam Nusantara. Posisi mereka sebagai antitesa radikalisme dan ekstremisme di ruang sosial keagamaan, dan sebagai *stakeholder* kelompok moderat dalam berebut pengaruh dengan kelompok radikal ekstrimis di tengah masyarakat pasif (*silent majority*). Alumni pesantren dalam wujud kiai muda menunjukkan eksistensi yang potensial terhadap pelestarian dan kekuatan moderasi Islam di Indonesia kekinian, dengan karakteristik baru yang berbeda dari generasi sebelumnya. Semua ini menunjukkan bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan tertua di Indonesia selalu bisa eksis dan konsisten menyalurkan generasinya untuk kemaslahatan bangsa dan negara.

**Kata Kunci:** Kontribusi Pesantren, Kiai Muda, Alumni Pesantren, Islam Moderat

## Pendahuluan

Pesantren berikut segenap elemen dan tradisinya adalah bagian dari pilar-pilar pembangunan Indonesia -tidak berlebihan mengatakan seperti itu- mengingat keberadaannya yang lebih dulu dari pada terbentuknya Negara Kesatuan Republik Indonesia, serta peran dan usaha masyarakatnya untuk selalu melibatkan diri dalam dinamika kehidupan sosial keagamaan di Indonesia dari dulu hingga dewasa ini. Bahkan bisa dikatakan bahwa peran masyarakat pesantren terhadap lahir dan berkembangnya bangsa dan negara Indonesia sangatlah signifikan.

Arti penting pesantren yang menonjol dapat dilihat dari kontribusi individu maupun kelompok dalam jaringan pesantren. Mereka banyak mengambil bagian dan ikut serta dalam pembangunan struktur kemasyarakatan, baik elit maupun pedesaan. Sebagai contoh, pada era pra kemerdekaan hingga setelah kemerdekaan, banyak tokoh-tokoh bangsa yang merupakan didikan pesantren turut serta berkorban dan mengabdikan untuk **Indonesia, misalnya Hasyim Asy'ari<sup>1</sup>** dan anaknya Wahid Hasyim<sup>2</sup> dan masih banyak lagi yang tercatat dalam literatur.

Dalam kapasitas sebagai sebuah kelompok atau jaringan, pesantren lebih dominan tergabung dalam gerakan organisasi Nahdlatul Ulama<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Lahir di Jombang 14 Februari 1971 dan meninggal di kota yang sama pada 21 Juli 1947. Ia seorang Pahlawan Nasional sekaligus Pendiri Nahdlatul Ulama, juga merupakan tokoh nasional yang hidupnya sangat lekat dengan dunia pesantren. **Hasyim Asy'ari belajar dasar-dasar Islam** di bawah asuhan orang tuanya yang merupakan pemimpin Pesantren Nggendang di Jombang. Kemudian sejak usia 15 tahun ia berkelana menimba ilmu di berbagai pesantren, seperti Pesantren Kademangan Bangkalan asuhan Kiai Cholil Al-Bangkalani dll. Pada 1892 ia mengembara jauh ke Mekah untuk melanjutkan pencarian ilmu, hingga akhirnya bertemu dengan Syaikh Mahfuzh At-Tarmasie yang membimbingnya hingga menjadi ahli hadits. Lihat, M. Sholahuddin, *Biografi 7 Rais Am PBNU*, (Kediri: Penerbit Nous Pustaka Utama, 2012), 2-50. Lihat juga, **"Hasjim Asy'arie"** pada <https://id.wikipedia.org> diakses pada 20 September 2018.

<sup>2</sup> **Menggantikan ayahnya Hasyim Asy'arie memimpin Pesantren Tebu Ireng** pada 1947, diutus Nahdlatul Ulama sebagai wakil dalam Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia. Ia juga, bersama M. Natsir, mendirikan organisasi Majelis Syuro Muslimin Indonesia (MASYUMI). Wahid adalah tokoh penting yang menjembatani pertentangan antara kelompok Islam dan Nasionalis, selain itu ia juga berperan besar **dalam pembaharuan pesantren dan pendidikan Islam di Indonesia. Lihat "Wahid Hasjim"** di [https://id.wikipedia.org/wiki/Wahid\\_Hasjim](https://id.wikipedia.org/wiki/Wahid_Hasjim) diakses pada 20 September 2018. Lihat pula, Tim Buku Tempo, *Seri Tempo: Wahid Hasyim* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016), 4-5.

<sup>3</sup> Organisasi Islam terbesar di Indonesia yang terbentuk pada 31-Januari-1926, **bergerak dalam bidang keagamaan, pendidikan, sosial dan ekonomi. Lihat "Nahdlatul**



(selanjutnya disingkat dengan NU). Hal ini dikarenakan pada masa pra kemerdekaan, kelompok Islam dari kalangan pesantren yang dianggap sebagai Islam tradisional, usul-usul dan pandangan mereka selalu diabaikan oleh para pemimpin organisasi Islam modern.<sup>4</sup> Faktor lain yang tak kalah penting adalah adanya kebijakan pemerintah kolonial Belanda tentang pendidikan Islam, maraknya gerakan wahabi yang anti mazhab di Nusantara. Di samping itu faktor global, yakni perubahan politik di Jazirah Arab dan menguatnya Pan Islamisme (gerakan/paham penyatuan umat Islam di dunia).<sup>5</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, NU menjelma sebagai wadah bagi kalangan pesantren untuk melebarkan pengaruh sosial keagamaan di Nusantara. Lebih dari itu, NU juga sempat menjadi partai politik yang mengikuti pemilu 1955, tiga tahun setelah menyatakan keluar dari Masyumi.<sup>6</sup> Selanjutnya, NU kembali pada khittah 1926 untuk tidak berpolitik praktis, pada Mukhtamar NU ke-**27 di Situbondo 1984, dan memasuki wilayah “jihad akbar”** dengan menggerakkan upaya keagamaan, sosial dan kebudayaan untuk mengembalikan harkat dan martabat umat sebagai subyek yang menghadapi perubahan-perubahan realitas yang datang bertubi-tubi.<sup>7</sup>

NU, sungguhpun banyak sekali anggotanya yang masuk pada wilayah pertarungan politik praktis hingga hari ini, namun dalam penilaian umum, para anggotanya tetap tidak boleh (mau) untuk dikatakan bahwa NU ialah organisasi politik praktis. Hal ini dikarenakan para kiai-kiai tidak ingin NU terkotori oleh praktek-praktek kotor politikus yang memanfaatkan suara warga NU untuk kepentingan pribadi. Juga merupakan sikap kontinu NU sebagai organisasi Islam di Indonesia yang berjuang untuk kepentingan agama, bangsa dan negara.

---

‘Ulama’ pada [https://id.wikipedia.org/wiki/Nahdlatul\\_Ulamadi](https://id.wikipedia.org/wiki/Nahdlatul_Ulamadi) akses 20 September 2018.

<sup>4</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), 144.

<sup>5</sup> Hari Bawono dan Trianto, “Anshor dalam Tiga Zaman: Kolonialisme, Fasisme dan Kemerdekaan Indonesia”, dalam Andi Rahman Alamsyah dan A. Bayu Yulianto (ed), “*Gerakan Pemuda Anshor: dari Era Kolonial hingga Pasca Reformasi*” (Jakarta: Buku Obor, 2018), 22.

<sup>6</sup> NU tergabung dalam Partai Masyumi dalam rentang waktu 1945-1952 kemudian melalui Mukhtamar di Palembang 1952 dan baru mengikuti pemilu pada 1955. Lihat, H. Hartono Margono, “KH. Hasyim Asy’ari dan Nahdlatul Ulama: Perkembangan Awal dan Kontemporer”, *Media Akademika* Vol 26 No.3 (Juli 2011), 345-346.

<sup>7</sup> M. JadulMaula, “Kembali ke Khittah 1945: Negara Indonesia Adalah ‘Negara Islam’-nya Umat Islam Indonesia Menurut Nahdlatul Ulama”, dalam M. Bisri Adib Hattani (ed), “*Khittah dan Khidmah Nahdlatul Ulama* (Pati: Majma’ Buhuts An-Nahdliyah, 2014), 136.

Pola pandang NU terhadap relasi agama dan negara turut serta mempengaruhi cara pandang pesantren dan alumninya dalam menyikapi setiap dinamika sosial keagamaan yang terjadi. Jarang sekali alumni pesantren yang menunjukkan sikap antitesis gerakan NU (yang moderat dan toleran), dengan bumbu konflik perdebatan penerapan hukum Islam dan konsep ideologi negara. Jika pun ada, bisa jadi orang itu bukan produk pesantren NU atau mungkin ia adalah alumni pesantren yang ter-infiltrasi paham dan gerakan radikal lantaran merasa tidak puas atau tidak sejalan dengan visi misi NU.<sup>8</sup> Dengan kata lain, bahwa bagaimanapun NU mengusung konsep Islam yang moderat dalam gerakannya sebagai organisasi keagamaan, tetap saja tidak serta-merta bisa dikatakan bersih secara menyeluruh dari penyakit radikalisme dan fundamentalisme walaupun dalam diagnosa yang tidak terlalu parah.

Apapun alasan keberadaan paham radikal, intoleran dan ekstrem di Indonesia, pesantren sebagai salah satu struktur pembangunan nasional juga mempunyai tanggung jawab untuk mengatasinya. Melalui peran para alumninya, sangat mungkin bisa ada semacam gebrakan baru dari pesantren untuk lebih mengoptimalkan potensi positifnya dalam hal memberikan perubahan-perubahan yang baik di ruang sosial keagamaan, agar wajah Islam Indonesia menampilkan karakter agama yang moderat dan toleran. Tentunya dengan catatan mereka juga mendapatkan dukungan dari kalangan elit kenegaraan dan masyarakat luas secara umum. Inibisa dibaca dari pandangan seorang Abdul Muhaimin<sup>9</sup> bahwa alumni pesantren di samping memiliki tanggung jawab keagamaan juga memiliki peran lain di sisi sosial.

## Kontribusi

**Kontribusi adalah kata serapan dari bahasa Inggris “*contribution*”,** pada dasarnya diartikan sebagai uang iuran yang diberikan untuk perkumpulan dan sebagainya.<sup>10</sup> Namun pada perkembangannya kata kontribusi tidak hanya digunakan untuk menggambarkan sumbangan material; bisa juga diartikan sebagai sumbangan non material baik itu berupa

---

<sup>8</sup>Muhammad Ali, “Gerakan Islam Moderat”, dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (ed), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007), 210.

<sup>9</sup>Abdul Muhaimin adalah alumni pesantren Al-Munawwir Krapyak, Pengasuh Ponpes Nurul Ummahat dan Pesantren Waria Yogyakarta, Koordinator Forum Perdamaian Umat Beragama (FPUB) Yogyakarta. Wawancara dengan Abdul Muhaimin, Yogyakarta, 26 September 2018.

<sup>10</sup>Suharso dan Ana Retnoningsih, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (Edisi Lux)* (Semarang: Widya Karya, 2005), 264. Lihat juga J.S. Badudu, *Kamus Kata-Kata Serapan Asing dalam Bahasa Indonesia* (Jakarta: Buku Kompas, 2003), 196.

keterlibatan diri dan atau yang lebih abstrak berupa sumbangan pemikiran. Djokosantoso Moeljono<sup>11</sup> adalah salah satu tokoh yang menggunakan kata kontribusi dalam arti yang lebih luas, dalam salah satu bukunya dia mengatakan **“Beberapa tokoh diminta untuk memberikan kontribusi pemikiran”**.<sup>12</sup> Syaiful Sagala<sup>13</sup> berpendapat bahwa perilaku pribadi dan kemampuan membangun kerja sama seorang pemimpin juga merupakan sebuah kontribusi penting pada kehidupan seluruh anggota organisasi.<sup>14</sup>

Lebih lanjut bahwa kontribusi tidak terbatas hanya muncul dari individu saja. Pergerakan yang muncul dari sebuah kelompok juga bisa dikatakan sebagai kontribusi ketikamenimbulkan struktur perubahan yang berarti.<sup>15</sup> Berangkat dari penjelasan di atas, bisa ditarik kesimpulan bahwa kontribusi merupakan sumbangsih, baik berupa materi atau non materi, yang diberikan secara sadar oleh perorangan maupun kelompok, baik diminta maupun tidak, kepada lingkungan dan komunitasnya.

### **Alumni Pesantren**

Sebagai lulusan atau tamatan sebuah lembaga pendidikan, alumni pesantren tidak satu minat dalam melanjutkan aktivitas mereka, pasca lulus dari pesantren. Sebagian dari mereka ada yang langsung menikah dan berkecimpung praktis di tengah-tengah masyarakat, selepas menyelesaikan jenjang pendidikan pesantren. Banyak pula yang memilih melanjutkan pendidikan ke jenjang formal yang lebih tinggi (perkuliahan), dengan motif ingin mengembangkan keilmuan Islam di Perguruan Tinggi Islam dalam negeri atau luar negeri seperti Al-Azhar, atau menekuni minat dan bakat ilmu eksak dengan masuk ke berbagai universitas umum seperti Universitas Gadjah Mada (UGM), Universitas Indonesia (UI), Institut Teknologi Bandung (ITB) dan lain

---

<sup>11</sup>Seorang doktor lulusan Fakultas Pasca Sarjana jurusan Psikologi Industri Universitas Gadjah Mada, Mantan Direktur Utama Bank Rakyat Indonesia. Lihat, [www.lppi.or.id](http://www.lppi.or.id) dan [www.academia.edu](http://www.academia.edu) kedua situs diakses pada 20 September 2018.

<sup>12</sup>Djokosantoso Moeljono, *Reivensi BUMN* (Jakarta: ElexmediaKomputindo, 2004), 13.

<sup>13</sup>Seorang Guru Besar Program Studi Administrasi Pendidikan Universitas Negeri Medan. Lihat, [www.profil dosen.com](http://www.profil dosen.com), diakses 20 September 2018.

<sup>14</sup> Syaiful Sagala, *Pendekatan dan Model Kepemimpinan* (Jakarta: Kencana Prenamedia Group, 2008), 318.

<sup>15</sup> Sebuah teori yang dikemukakan Widjajanto mengatakan bahwa struktur perdamaian sangat tergantung oleh gerakan masyarakat sipil, yang selanjutnya ia sebut sebagai kontribusi masyarakat sipil. Lihat Andi Widjajanto, *Transnasionalisasi Masyarakat Sipil: Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2017), 179.

sebagainya.<sup>16</sup> Di samping itu, fenomena melanjutkan pencarian ilmu ke Timur Tengah (Mekah, Yaman, Mesir, dll) juga masih ada sejauh ini.

Demikian tersebarnya alumni pesantren ke berbagai penjuru, justru merupakan keunikan dan nilai tambah bagi alumni pesantren. Lulusan pesantren dipandang sebagai generasi yang fleksibel (siapa berkecimpung di mana saja). Terlebih setelah adanya kebijakan **mu'adalah**<sup>17</sup> dari pemerintah Susilo Bambang Yudhoyono pada 2009, yang mana sangat mendukung untuk meningkatkan kiprah alumni pesantren di ruang formal pada zaman ketika sertifikasi menjadi tuntutan. Hingga pada akhirnya alumni pesantren tetap dan semakin eksis berpengaruh dalam dinamika keislaman di Indonesia.

### Islam Indonesia Islam Moderat: Islam Nusantara

Diskusi Islam Nusantara semakin mengemuka akhir-akhir ini, terutama semenjak Mukhtar NU ke-33 di Jombang pada 2015.<sup>18</sup> Tema Mukhtar NU **pada waktu itu adalah “Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia”**.<sup>19</sup> Hingga hari ini istilah tersebut masih terus dalam pro dan kontra. Sudah banyak penjelasan tokoh-tokoh NU tentang konsep Islam Nusantara diantaranya Ahmad Baso<sup>20</sup>, ia mengatakan bahwa Islam Nusantara adalah cara bermazhab. Berikut kutipan darinya:

---

<sup>16</sup>Menurut ZamakhsyariDhofier sudah sejak 2005 para pimpinan pesantren mengirim sekitar 3000 santrinya untuk belajar dalam bidang studi sains dan teknologi di berbagai kampus umum. Lihat Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Menenai Masa Depan Indonesia*,167.

<sup>17</sup>**Mu'adalah** merupakan bahasa Arab yang artinya persamaan atau kesetaraan. Secara terminologi adalah suatu proses penyetaraan antara institusi pendidikan baik pendidikan pesantren maupun luar pesantren dengan kriteria yang ditetapkan secara adil dan terbuka, yang hasil dari proses tersebut dapat menjadi pijakan untuk meningkatkan pelayanan dan penyelenggaraan pendidikan pesantren. **M. IshomYusqi dalam Ara Hidayat, Eko Wahib, “Kebijakan Pesantren Mu'adalah dan Implementasi Kurikulum di Madrasah AliyahSalafiyah Pondok Tremas Pacitan”, Jurnal Pendidikan Islam Vol 3 No. 1 (Juni 2014), 186.**

<sup>18</sup>Meskipun demikian, istilah Islam Nusantara sudah ada sejak tahun 2002, AzyumardiAzra pada waktu itu **menulis buku yang berjudul “Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal” (Penerbit Mizan, 2002).** Lihat, **“Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal”**,<https://books.google.co.id> diakses 25 September 2018.

<sup>19</sup>Lihat **artikel “Ini Tema Mukhtar NU Ke-33 di Jombang”**, <http://www.nu.or.id/post/read/58077/ini-tema-mukhtar-nu-ke-33-di-jombang> diakses 25 September 2018.

<sup>20</sup>Lahir di Makassar, 14-November-1971. Alumni pesantren An-Nahdlah Makassar, LIPIA Jakarta 1990, pernah tercatat sebagai mahasiswa Sekolah Tinggi Filsafat Diyakarya pada 1999. Pernah aktif sebagai wartawan Majalah *Ummat*, menjadi pengurus Lakpesdam-NU, peneliti di LP3ES. Kini aktif di LTN-PBNU Jakarta. Karya-karyanya antara lain: *Civil Society versus Masyarakat Madani* (1999), *Post-Tradisionalisme Islam* (ed. dan terj. 2000), *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi*

**“Islam Nusantara adalah cara bermazhab secara *qaulidan manhaji* dalam ber-*istinbath* tentang Islam dari dalil-dalinya yang disesuaikan dengan teritori, wilayah, kondisi alam dan cara pengamalannya penduduk kita (Indonesia *pen.*). Islam Nusantara itu sejajar dengan kajian Islam India, Islam Turki, Islam Yaman dan sebagainya.”<sup>21</sup>**

Lebih lanjut AfifuddinMuhajir juga menegaskan:

**“Makna Islam Nusantara tak lain adalah pemahaman, pengamalan, dan penerapan Islam dalam segmen *fiqhmu’* amalah sebagai hasil dialektika antara *nash*, *syari’at*, dan *’urf*, budaya, dan realita di bumi Nusantara. Dalam istilah ‘Islam Nusantara’ tidak ada sentimen benci terhadap bangsa dan budaya negara manapun, apalagi negara Arab, khususnya Saudi sebagai tempat kelahiran Islam dan bahasanya dan bahasanya menjadi bahasa Alquran. Ini persis sama dengan nama FPI misalnya, saya benar-benar yakin kalau anggota FPI tidak bermaksud bahwa selain mereka bukan pembela Islam.”<sup>22</sup>**

Karena memang bisa dibilang cukup baru di telinga para pendengar, ide Islam Nusantara menimbulkan banyak pertanyaan bahkan kecurigaan akan ditumpangi oleh kelompok liberal.<sup>23</sup> Meskipun demikian adanya, kegelisahan dan ketidaaksetujuan sebagian pihak terhadap Islam Nusantara tidak menyurutkan langkah para pengusung gagasan itu. Para pengusung Islam Nusantara (yang bisa dipastikan bahwa semuanya adalah kalangan pesantren) meyakini bahwa ide itu bukanlah sebuah hal yang merusak Islam. Konsep tersebut diusung bukan untuk mengubah doktrin Islam, namun sebuah pendekatan dakwah Islam yang sebenarnya selama ini sudah diterapkan di Indonesia yang masyarakat dan budayanya sangat beragam.<sup>24</sup>

---

*Islam* (2002) dan lain sebagainya. Lihat, Ahmad Baso, “NU Studies *Vis-A-Vis* Islamic Studies Perspektif dan Metodologi Dari, Oleh dan Untuk Islam Indonesia Pasca 11 September” diunduh dari [diktis.kemenag.go.id/acis/.../Makalah%20Ahmad%20Baso.doc](https://diktis.kemenag.go.id/acis/.../Makalah%20Ahmad%20Baso.doc) pada 25 September 2018.

<sup>21</sup>Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius dan Ijma’ Ulama Indonesia* (Jakarta: Pustaka Afid, 2015), 21.

<sup>22</sup>AfifuddinMuhajir, “Maksud dan Istilah Islam Nusantara”, dalam AbiAttabi’ dan Ridlo (ed), *Antologi Islam Nusantara di Mata Kiai, Habib, Santri dan Akdemisi’* (Yogyakarta: AswajaPressindo, 2015), 6.

<sup>23</sup> Lihat, Muhammad NajihMaimun, “Islam Nusantara dan Konspirasi Kaum Liberal di Dalamnya”, <https://www.portal-islam.id/2018/07/islam-nusantara-dan-konspirasi-kaum.html> diakses 25 September 2018.

<sup>24</sup>HanumJazimah Puji Astuti memandang bahwa ide Islam Nusantara adalah sebuah upaya *ijtihad tathbiqiyaitu* usaha untuk menerapkan hukum Islam sesuai

## Potensi Kiai Muda Kekinian

Potensi adalah kemampuan, daya atau kesanggupan yang dapat dikembangkan.<sup>25</sup> Setiap individu mempunyai potensinya masing-masing, terlebih setelah menjadi jaringan dan komunitas potensi akan semakin terberdayakan dan dilipat gandakan. Tak terkecuali potensi kiai-kiai muda alumni pesantren yang sudah berkiprah di masyarakat. Muda dalam pembahasan kiai di sini tidak merujuk pada batasan usia pada umumnya.<sup>26</sup> Juga bukan merujuk pada pengertian Gus Dur bahwa **kiai adalah “seorang ahli ilmu agama Islam yang memiliki pesantren dan santri”**.<sup>27</sup>

Kiai muda dalam pengertian dan pandangan penulis tidak mensyaratkan pesantren dan santri, dikarenakan perkembangan zaman yang sedemikian rupa terdominasi oleh budaya keterbukaan informasi, maka setiap alumni pesantren yang jadi rujukan dalam diskusi keislaman walaupun ia bukan pemilik, pengasuh pesantren atau keluarga kiai banyak yang digelar sebagai kiai<sup>28</sup>, minimal ustadz. Dalam hal ini peneliti juga mengalami sendiri, dipanggil sebagai kiai, padahal sementara ini tak mempunyai santri, apa lagi pesantren.

---

**konteks. Lihat HanumJazimah Puji Astuti, “Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi dalam Bingkai Kultural”, INJECT: InterdisciplinaryJournal of CommunicationVol 2 No. 1 (Juni 2017), 31.**

<sup>25</sup>J.S. Badudu , *Kamus Kata-Kata Serapan Asing dalam Bahasa Indonesia*, 283.

<sup>26</sup>Dalam pengamatan penulis, kiai muda adalah alumni pesantren yang sudah aktif di masyarakat yang berkisar pada usia pernikahan (19 tahun) hingga 45 tahun. Ahmad Baso bahkan menggolongkankiai yang usianya 40-50 tahun sebagai kiai muda. Dalam tradisi pesantren ada istilah kiai muda dan ada kiai sepuh (yang dituakan). Lihat, Ahmad Baso, *NU Studies:Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*(Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 42.

<sup>27</sup>Syarat untuk disebut kiai dalam pandangan Gus Dur itu sudah tidak relevan lagi untuk hari ini. Karena fenomena yang terjadi menunjukkan bahwa banyak alumni pesantren yang aktif di dunia diskusi keislaman (terutama di media sosial), walaupun mereka tidak punya pesantren dan santri namun publik memberi gelar mereka sebagai kiai karena mampu tampil sebagai rujukan problem keislaman. Untuk tahu pandangan Gus Dur tentang kiai, lihat Gus Dur dalam Achmad Patoni, *Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik*(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 36. Bandingkan dengan Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*(Jakarta: Darma Bhakti, 1979), 10.

<sup>28</sup>KiaiSholihQosim (alm) seorang kiai sepuh dari Sidoarjo bahkan memanggil generasi muda yang masuk jajaran organisasi NU sebagai kiai. Lihat, Yusuf Suharto “**Mengapa Kita Harus Biasakan Panggil Gus untuk Kiai Muda?**”, <http://www.nu.or.id/post/read/79048/mengapa-kita-harus-biasakan-panggil-gus-untuk-kiai-muda-> diakses 27 Agustus 2018.

Terlepas dari hal ke-kiai-an di atas, fenomena kiai muda dalam dasawarsa terakhir patut dijadikan bahan bahasan, untuk merekonstruksikan sebuah gambaran baru tentang posisi kiai muda dalam dinamika kelompok moderat menghadapi kelompokradikalis-ekstrimis. Meski belum ada jaringan yang resmi di kalangan kiai muda, namun banyak kiai muda yang terkumpul dalam kegiatan dialog di *Lajnah BahsulMasa'INU* (LBM-NU). Di Jawa Timur ada perkumpulan kiai muda yang sangat aktif melakukan diskusi dan dialog di dalam tubuh NU, mereka juga aktif merespon isu-isu yang *booming*(ramai diperbincangkan) di media sosial dengan pernyataan yang bermacam-macam gaya dan ciri (secara sistematis-akademis maupun sarkastis).

Meskipun seperti itu, menurut Sumanto Al-Qurtuby, tak bisa dimungkiri keberadaan kiai muda yang konservatif di tengah-tengah kalangan pesantren sendiri.<sup>29</sup> Ini bisa dibuktikan dengan adanya perdebatan antara sesama kiai muda sendiri. Sebagian dari mereka menolak pandangan kiai muda NU yang mereka anggap kebablasan. Pada 11 Oktober 2009 terjadi dialog terbuka Forum Kiai Muda Jatim *versus* UlilAbshorAbdalla (Gus Ulil) di Ponpes Bumi SholawatTulungan, Sidoarjo. Dalam dialog itu kalangan kiai muda dari Jawa Timur justru menunjukkan sikap konservatisme dan tekstualisme dalam mengkritik Gus Ulil yang selama ini di kenal sebagai tokoh NU yang progresif, bahkan menyatakan Gus Ulil telah menyimpang keluar dari NU.<sup>30</sup>

Dinamika yang terjadi di dalam jaringan kiai muda seperti di atas, tidak mengurangi nilai-nilai kemoderatan kelompok mereka. Justru dengan adanya dialog-dialog seperti itu akan tumbuh budaya diskusi kritis yang boleh jadi dioptimalkan untuk mengembangkan dinamika di dalam jaringan mereka. Dan perlu dicatat juga, bahwa mereka yang tergolong dalam kelompok kiai muda alumni pesantren hampir bisa dipastikan, secara umum mempunyai sikap moderat.<sup>31</sup>

Dari berbagai hal yang telah dijelaskan di atas, peneliti akan membahas tentang kontribusi alumni pesantren terhadap moderasi Islam di

---

<sup>29</sup>Sumanto Al-Qurtuby adalah Direktur Nusantara Institute, Profesor Antropologi Budaya di King Fahd University of Petroleum and Minerals Saudi Arabia. Wawancara dengan Sumanto Al-Qurtuby melalui email, 25 September 2018.

<sup>30</sup> Lihat [https://www.youtube.com/watch?v=j\\_-GxK0vaio&t=1214s](https://www.youtube.com/watch?v=j_-GxK0vaio&t=1214s), diakses 27 September 2018.

<sup>31</sup>Lihat, Lukman Hakim Saifuddin, **"Pesantren itu Moderat, Toleran dan Cinta Tanah Air"**, <https://www2.kemenag.go.id/berita/263139/pesantren-itu-moderat-toleran-dan-cinta-tanah-air> diakses 27September 2018. Lihat juga Komaruddin Hidayat, dalam **"Komaruddin: Mayoritas Pesantren Moderat"**, <https://nasional.kompas.com/read/2012/09/15/23252370/komaruddin.mayoritas.pesantren.moderat> diakses 27 September 2018.



Indonesia dalam sepuluh tahun terakhir. Permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini adalah: 1) Mengapa alumni pesantren bisa mempunyai andil dalam moderasi Islam di Indonesia dalam dasawarsa terakhir; 2) Bagaimana bentuk andil alumni pesantren dalam moderasi Islam dalam dasawarsa terakhir; 3) Apa potensi alumni pesantren dalam rupa kiai muda di masa kini untuk moderasi Islam di Indonesia. Dari rumusan masalah tersebut ada tujuan penelitian yang hendak peneliti capai, yaitu: a) Mengkaji dan menganalisis apa yang menyebabkan alumni pesantren mempunyai andil dalam moderasi Islam di Indonesia dalam dasawarsa terakhir; b) Untuk mengkaji dan menganalisis sejauh mana alumni pesantren berkontribusi bagi moderasi Islam dalam sepuluh tahun terakhir; c) Mengungkap potensi kiai muda dewasa ini yang bisa diberdayakan untuk melestarikan dan menguatkan moderasi Islam di Indonesia.

### **Metode Penelitian**

Metode penelitian yang digunakan dalam menyusun karya ilmiah ini adalah metode kualitatif deskriptif. Penelitian kualitatif adalah jenis penelitian yang bertujuan untuk mengungkapkan gejala secara holistik-kontekstual melalui pengumpulan data dari berbagai latar dengan memanfaatkan diri peneliti sebagai instrumen kunci.<sup>32</sup> Hasil penemuan penelitian kualitatif tidak di dasarkan pada prosedur statistik atau bentuk hitungan lainnya. Ini merupakan ciri penelitian kualitatif yang mengandalkan data yang tekstual karena untuk menangkap arti yang terdalam tidak mungkin menggunakan bentuk angka dan hitungan yang karakternya simbolis.<sup>33</sup>

Pendekatan yang dipergunakan dalam penelitian yang penulis lakukan adalah pendekatan yang sifatnya historis, karena menggunakan variabel kontrol yang berbasis tempat dan waktu (Indonesia dan dasawarsa). Tentunya dinamika dan peristiwa yang sebenarnya terjadi secara simultan pasti adalah sebuah rangkaian yang tidak dapat dipisahkan atau dibuat fragmentasi misalnya dasawarsa terakhir, karena merupakan proses yang terus berjalan dari latar belakang sebelumnya. Meskipun begitu, bukan berarti tidak ada cara untuk memberikan gambaran kecil dari sebuah rekonstruksi masa lalu yang temporer, walaupun minimal namun bisa dipertegas dengan anggapan pendukung, misalnya, asumsi umum yang saat penelitian sedang akan atau sudah selesai, masih kuat dan mengemuka di masyarakat. Seperti contoh **asumsi bahwa: “alumni pesantren dianggap moderat dan pesantren sebagai**

---

<sup>32</sup>Eko Sugiarto, *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif: Skripsi dan Tesis*(Yogyakarta: Suaka Media, 2015), 8.

<sup>33</sup>J.RRaco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, (Yogyakarta: Grasindo, 2010), 60.

**pusat moderasi”, sebagaimana kata asumsi yang dimaknai sebagai anggapan** dasar yang secara umum dapat diterima kebenarannya walaupun tanpa pembuktian.<sup>34</sup>

Lebih jauh lagi, menurut Albert Einstein semua penilaian kita terhadap sesuatu yang berhubungan dengan peran waktu adalah selalu tentang penilaian peristiwa-peristiwa yang simultan (*simultaneousevent*). Namun Einstein memberikan solusi untuk media petunjuk yang kemungkinan bermasalah, agar diganti dengan substansi yang menjadi dasar asumsi atau telah menjadi asumsi.<sup>35</sup>

Apa yang menjadi tahapan penelitian sejarah juga menjadi bagian dari metode penelitiandan penyusunan paper ini. Tahapan tersebut yaitu:heuristik, verifikasi sumber, interpretasi, dan rekonstruksi atau penulisan sejarah yang disebut dengan historiografi.<sup>36</sup> Terkait dengan sumber data, baik pengumpulan maupun verifikasi, penelitimemanfaatkan sumber resmi yang peresmiannya ditentukan oleh hubungannya dengan otoritas kenegaraan, dan sumber tak resmi yang bisa berupa buku-buku, surat kabar dan lain sebagainya.<sup>37</sup> Sumber-sumber lisayang bisa memperjelas persoalan yang bersifat kesejarahan didapatkan melalui wawancara langsung dan melalui surat elektronik.

Obyek penelitian ini menjadi tantangan sendiri bagi penulis, karena pada dasarnya penelitian sejarah (meskipun tergolong kualitatif) hanya berorientasi pada upaya mengungkap fakta atau kejadian masa lalu. Namun dalam pembahasan yang akan disajikan nanti, tidak hanya fakta dan kejadian saja. Konsep moderasi Islam yang menjadi variabel terikat di sini, di sisi lain merupakan suatu istilah yang sebenarnya mempunyai cakupan bahasan yang sangat luas dan perlu analisa mendalam. Oleh sebab itulah di awal dikatakan bahwa metode yang digunakan adalah kualitatif deskriptif dengan pendekatan historis, bukan penelitian sejarah.

Seperti pada umumnya penelitian kualitatif amat terkait dengan nilai karena data diambil dari subyek atau obyek yang bisa memberi informasi yang

---

<sup>34</sup>Bagja Waluya, *Sosiologi: Menyelami Fenomena Sosial di Masyarakat* (Bandung: Setia Purna Inves, 2007), 66.

<sup>35</sup>Einstin dalam hal ini mencontohkan dengan jarum jam untuk menunjukkan waktu, misalnya, jarum jam menunjukkan pukul tujuh maka untuk menjelaskan kejadian simultan, jarum jam secara langsung digantikan oleh sebutan waktu itu sendiri. Lihat, Paul Strathern, *Seri Ide Besar Einstein dan Relativitas*, terj. Fransisca Petrajani (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002), 49.

<sup>36</sup>A. Daliman, *Metode Penelitian Sejarah*(Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2018), 28.

<sup>37</sup>A. Daliman, *Metode Penelitian Sejarah*, 48.

terpengaruh dengan konteks.<sup>38</sup> Dalam hal ini data yang penulis jadikan bahan adalah yang bersumber dari informan atau narasumber, literatur, dan artikel dalam jaringan yang menurut hemat penulis diproduksi oleh situs-situs yang mempunyai basis dan sejarah jurnalistik yang kuat atau dimiliki oleh instansi kenegaraan dan swasta yang bisa dipercaya. Dalam beberapa bagian peneliti memanfaatkan Wikipedia dan Youtube sebagai sumber untuk informasi yang sebenarnya sudah populer.

## **Hasil Penelitian**

Melalui kajian dan analisis data yang peneliti peroleh dari berbagai sumber. Dapat dirumuskan beberapa poin yang merupakan hasil penelitian karya tulis ini: a) Alumni pesantren mempunyai banyak kontribusi dalam moderasi Islam di Indonesia karena selalu menempatkan diri sebagai antiradiklisme dan penanggap yang merespon gerakan radikalisme dan ekstremisme yang berkembang di Indonesia; b) Radikalisme dan ekstremisme yang sering disebut dengan Islam kanan menjadi sisi yang selalu menjadi tantangan moderasi Islam, terutama dalam dasawarsa terakhir, dan dalam menghadapinya alumni pesantren mengedepankan dialog aktif, bukan dengan memakai cara yang sama-sama keras; c) Sementara liberalisme Islam yang sering disebut sebagai Islam kiri (dalam arti negatif untuk Islam) hampir tidak pernah ditemukan dalam fakta moderasi Islam di Indonesia. Pandangan alumni pesantren terhadap Islam liberal berbeda-beda, ada yang memetakan liberalisme Islam menjadi dua sisi, ada yang liberal keluar dari Islam dan ada yang hanya karena sikap kritis dan progresif lalu kemudian dianggap bagian dari liberalisme Islam; d) Kiai-kiai muda ada yang moderat dan juga ada yang konservatif, perbedaan cara pandang dalam kelompok kiai muda ini tidak mengurangi potensi sebagian besar yang moderat untuk melestarikan dan menguatkan moderasi Islam di Indonesia dengan karakter progresif dan terbuka dengan teknologi, yang berbeda dari generasi sebelumnya.

## **Moderasi Islam di Indonesia pada Era Kepemimpinan Susilo Bambang Yudhoyono (SBY)**

Perlu dijelaskan di sini, kondisi yang menjadi latar belakang terbentuknya situasi Islam Indonesia di tahun 2009, kemudian akan dikaitkan dengan eksistensi alumni pesantren. Yang pertama bahwa penduduk mayoritas Indonesia adalah mereka yang beragama Islam, puncaknya di 2010 persentase muslim di Indonesia dapat dianggakan menjadi 87,2% pada

---

<sup>38</sup>J. R Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, 80

Sensus Penduduk 2010<sup>39</sup>, dan seterusnya hingga hari ini masyarakat muslim masih menjadi mayoritas di Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Ratusan juta umat Islam di Indonesia tersebut tidak semuanya seragam dalam corak dan sudut pandang keagamaan, ada yang tradisional, modernis, konservatif, progresif, toleran, intoleran, moderat, radikal, ekstrem dan lainnya. Kesemuanya itu menjadi warna-warni yang menghiasi sistem negara Indonesia yang menggunakan sistem Demokrasi Pancasila, menganut mekanisme permusyawaratan dan kebijaksanaan.<sup>40</sup> Namun bila kita berbicara mayoritas, maka kelompok moderatlah yang mengisi mayoritas tersebut.

Kelompok moderat di sini bisa dari kalangan ormas Islam manapun, meskipun begitu yang menjadi sorotan, selalu saja, lebih dominan, adalah pesantren dan NU yang selama ini berperan aktif dalam dinamika sosial keagamaan di Indonesia dengan ciri khas yang unik dan kultur tradisional yang kental. Pesantren sebagai lembaga pendidikan dan NU sebagai organisasi masyarakat keagamaan telah membuktikan bahwa mereka adalah subyek yang konsisten dengan paham moderatnya yang dikembangkan dari metodologi *Ahlah-Sunnahwaal-Jama'ah*.<sup>41</sup> Bahkan mereka berkeyakinan, Islam pada dasarnya adalah agama yang moderat karena bila mau menengok ke masa lalu, dinamika perkembangan Islam selalu diwarnai dengan kontekstualisme agama terhadap kehidupan sosial dan budaya masyarakat di mana Islam berkembang. Fajar Abdul Basyir<sup>42</sup> mengatakan bahwa NU sebenarnya ingin berjuang melestarikan dan atau mengembalikan Islam ke pada asalnya yang moderat.

Perjuangan semacam itu sejatinya telah dilakukan oleh para pendahulu mereka. Alumni pesantren sering menyebut pendahulu mereka dengan

---

<sup>39</sup> Total 207 juta jiwa lebih dari 237 juta penduduk Indonesia adalah beragama Islam. Lihat <https://sp2010.bps.go.id> diakses 28 September 2018.

<sup>40</sup> Syaiful Arif, *Falsafah Kebudayaan Pancasila* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016), 179.

<sup>41</sup> Zamakhsyarie Dhofier mengatakan bahwa *Ahlah-Sunnahwaal-Jama'ah* yang dipahami pesantren adalah paham yang berpegang teguh pada tradisi: menganut ajaran *Abu al-Hasanal-Asy'ari* dan *Abu Manşural-Maturid* dalam teologi dan **mengikuti salah satu mazhab empat (Syafi'i, Maliki, Hanafi dan Hambali)** dalam bidang hukum Islam, dalam dasar-dasar tasawuf menganut ajaran *Al-Junayd* dan *Al-Ghazzaly*. Lihat, Zamakhsyarie Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan*, 228-230.

<sup>42</sup> Fajar Abdul Basyir adalah seorang alumni pesantren Lirboyo yang sekarang menjadi pengasuh Ponpes Harapan Ar-Risalah di Bantul, dan saat ini menjabat sebagai ketua *Lajnah Bahsul Masa'il* (LBM) Pengurus Wilayah NU DIY. Wawancara dengan Fajar Abdul Basyir, Yogyakarta, 28 September 2018.

sebutan *Masyayikh*<sup>43</sup>. Contoh paling dekat yang dapat diamati sebagai *Masyayikh* NU adalah almarhum Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dia merupakan percontohan seorang alumni pesantren yang paling progresif dalam sejarah pesantren.<sup>44</sup> Gus Dur oleh banyak pihak dinilai sebagai tokoh yang moderat. Saking moderatnya Gus Dur, ia bahkan berpesan agar dalam menghadapi kelompok fundamentalis tidak menggunakan cara yang keras namun dengan dialog-dialog.<sup>45</sup>

Alumni pesantren yang melanjutkan perjuangan *Masyayikh* mereka adalah juga anak ideologis para pendahulu itu, mereka semua menyadari itu. Oleh sebab itulah sebagai anak ideologis, mereka mendapatkan motivasi untuk turut memperjuangkan apa yang juga telah diperjuangkan oleh para pendahulu mereka. Alumni pesantren juga mempunyai relasi kuat dengan para kiai-kiai senior (*sesepuh*). Namun pernah terjadi kesenjangan antara kalangan muda pesantren dengan para *sesepuh* NU yang pada masa waktu itu, Gus Dur berhasil menjadi jembatan komunikasi antara *sesepuh* dan anak muda NU, karena kemampuan Gus Dur bergaul dengan berbagai kalangan. Ketika berkomunikasi dengan *sesepuh* Gus Dur menjadi sosok yang menghormati, dan saat komunikasi dengan kalangan muda Gus Dur berperan sebagai guru yang mendidik mereka.<sup>46</sup>

Pada tahun terkahir kehidupan Gus Dur, terjadi fenomena radikalisme Islam masuk sekolah-sekolah. Dengan kata lain, kelompok radikal melakukan upaya mengembangkan gerakan mereka ke ruang pendidikan, bahkan dengan target menguasai organisasi-organisasi intra sekolah (OSIS). Salah satu alumni pesantren yang tampil dipermukaan pada waktu itu adalah Komaruddin Hidayat<sup>47</sup> ia menulis di salah satu koran harian tentang beberapa hasil

---

<sup>43</sup>*Masyayikh* adalah sebutan untuk kiai senior atau kiai yang berpengaruh dan dituakan di kalangan pesantren dan NU, sebutan ini akan terus digunakan bahkan ketika mereka para *Masyayikh* sudah wafat. Lihat, Soeleiman Fadeli dan Mohammad Subhan, *Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah Volume 1* (Surabaya: Khalista, 2007), 132.

<sup>44</sup>Tim Penerbit Buku Kompas, Irwan Suhada (ed.), *Perjalanan Politik Gus Dur* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), 30.

<sup>45</sup>Wahid Institute dan Penerbit Buku Kompas, Rumadi (ed.), *Damai Bersama Gus Dur*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), 77.

<sup>46</sup>Khoirun Niam, "Nahdlatul Ulama and The Production of Muslim Intellectuals in The Beginning of 21<sup>ST</sup> Century Indonesia", *Journal of Indonesian Islam* Vol 11 No. 2 (Desember 2017), 359.

<sup>47</sup> Lahir 18 Oktober 1953 di Magelang. Ia alumni Ponpes Pabelan, Magelang 1969 dan Pesantren Islam Al-Imam, Muntilan 1971. Sarjana di bidang filsafat dari IAIN Jakarta, lulus pada tahun 1981, melanjutkan kuliah ke Middle East Technical University, Ankara Turki (selesai 1995). Rektor UIN Jakarta periode 2006-2015. Lihat, "Komaruddin Hidayat", [https://id.wikipedia.org/wiki/Komaruddin\\_Hidayat](https://id.wikipedia.org/wiki/Komaruddin_Hidayat) diakses 29 September 2018.

penelitian yang membuktikan bahwa sekolah-sekolah sudah terjangkit wabah radikalisme, dan mendorong berbagai pihak (sekolah, orang tua dan pemerintah) untuk mengkaji dan merespon masalah ini dengan serius.<sup>48</sup> Komaruddin sebagai kalangan moderat menunjukkan sikap kepeduliannya terhadap pendidikan, jangan sampai doktrin radikalisme dan ekstremisme merusak dunia pendidikan Indonesia.

Setelah Gus Dur meninggal pada Desember 2009, banyak yang merasa kehilangan oleh sosoknya. Gus Dur pergi dengan mewariskan tauladan untuk semua bangsa Indonesia, terutama para alumni pesantren agar aktif berperan untuk bangsa seperti peran aktif para ulama dan pesantren-pesantren dahulu yang menyelamatkan negara dari rongrongan dalam dan luar negeri sehingga bisa tercapai kemerdekaan.<sup>49</sup>

Pasca kepergian Gus Dur masih ada banyak alumni pesantren yang masih menjadi figur, antara lain Hasyim Muzadi,<sup>50</sup> Ahmad Mustofa Bisri (Gus Mus)<sup>51</sup> dan figur-figur lainnya. Pada tahun 2010 di hadapan para wartawan Gus Mus, yang pada saat itu menjabat sebagai Wakil Rais Am PBNU menghimbau para ulama agar memperbaiki citra Islam agar menjadi lebih baik, karena pandangan masyarakat Barat terhadap Islam saat itu semakin buruk menurutnya, lantaran kelakuan sebagian pihak yang mengatasnamakan umat Islam namun melakukan kekerasan berdasarkan agama. Gus Mus ingin agar Islam tidak dipandang sebagai laknat bagi sesama namun sebagai kasih sayang bagi sesama (*rahmatan lil-'alamin*).<sup>52</sup>

Dinamika keagamaan pada 2010 masih didominasi oleh kelompok yang bisa saling menghargai satu sama lain. Rata-rata mereka tergabung dalam berbagai komunitas atau organisasi keagamaan (ormas) yang telah mengakar lama di Indonesia, terutama Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Al-

---

<sup>48</sup>Sarlito Wirawan Sarmono, *Terorisme di Indonesia: Dalam Tinjauan Psikologi* (Tangerang: Pustaka Alvabet, 2012), 119.

<sup>49</sup>Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 108.

<sup>50</sup> Lahir di Tuban, 08 Agustus 1944, seorang alumni Pondok Modern Darussalam Gontor (1962), tuntas pendidikan tinggi di Institut Agama Islam Negeri Malang (1969), Ketua Umum Tanfidziyah PBNU 1999-2010, meninggal pada 16 **Maret 2017**. Lihat “**Hasyim Muzadi**”, <https://id.m.wikipedia.org> diakses 29 September 2018.

<sup>51</sup>Lahir di Rembang 10 Agustus 1944, alumni Pondok Pesantren Lirboyo dan Pesantren Al-Munawwir Krapyak, juga alumni Universitas Al-Azhar Mesir. Pernah menjabat sebagai Rais Am PBNU 2014-2015, saat ini mengasuh Pondok Pesantren Raudlatul Thalibin Rembang. Lihat A. Mustofa Bisri, *Fikih Keseharian Gus Mus* (Surabaya: Khalista, 2005), 525.

<sup>52</sup> **A. Mustofa Bisri**, “**Gus Mus: Teroris Salah Akidah**”, <https://entertainment.kompas.com> diakses 29 September 2018.

*Was'liyyah*, Nahdlatul Wathan dan sebagainya, dan memiliki pemahaman saling menghormati satu dengan yang lainnya, meskipun memiliki orientasi keislaman yang berbeda-beda. Di luar ormas-ormas yang telah mengakar kuat dan lama tersebut, ada beberapa ormas-ormas yang muncul pada awal tahun 2000-an, yang ikut mewarnai dinamika keagamaan di Indonesia antara lain: Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang mengusung paham Pan-Islamisme (*khilafah al-Islamiyyah*), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang menyerukan penerapan syariat Islam, dan Front Pembela Islam (FPI) yang aktif menyerukan anti tempat maksiat.<sup>53</sup>

Kehadiran kelompok (ormas-ormas) yang tergolong baru seperti FPI, MMI dan HTI pada kenyataannya sering menjadi masalah untuk koeksistensi dan ketentraman masyarakat Indonesia dalam relasi sosial keagamaan. FPI contohnya, pada 2010 menjadi ormas yang paling banyak melakukan pelanggaran intoleransi.<sup>54</sup> Selain FPI, HTI dan MMI dalam gerakan mereka juga menampilkan wajah radikalisme yang mengancam keberagaman di Indonesia. Sehingga pada 2011, muncul wacana deradikalisasi untuk meredam gerakan kelompok-kelompok radikal tanah air. Dan selanjutnya **muncul seminar “Deradikalisasi Agama melalui Peran Muballigh di Jawa Tengah” di kota Semarang.**

Hasyim Muzadi pada seminar itu menjadi salah satu narasumber yang mewakili alumni pesantren. Muzadi mengatakan dalam seminar itu, bahwa untuk mengatasi radikalisme diperlukan cara yang komprehensif, tidak cukup hanya dengan dibalas dengan kekerasan yang lain karena akan membuat kelompok radikal semakin brutal. Menurutnya perlu ada koordinasi dari kalangan ulama dan aparat keamanan untuk menyelesaikan masalah itu.<sup>55</sup>

Pada 2012 hingga 2014, di masa SBY ini, keadaan sosial keagamaan relatif dinamis. Radikalisme dan ekstremisme bahkan terorisme ada namun tetap bisa dikatakan dapat tertangani dan dihadapi. Hanya menurut Komaruddin Hidayat bahwa pada periode SBY, terindikasi terjadi pembiaran atas kasus-kasus radikalisme dan intoleransi karena, SBY tidak ingin berkonflik dengan siapapun, sehingga nanti efek jangka panjangnya mengekor pada era Joko Widodo.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup>Yenny Zannuba Wahid dkk, *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010*(Jakarta: The Wahid Institute, 2010), 26

<sup>54</sup>Yenny Zannuba Wahid dkk, *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010*, 74.

<sup>55</sup> **Hasyim Muzadi dalam “Radikalisme Tak Bisa Ditumpas dengan Senjata Saja”**, <http://www.nu.or.id/diakses> 29 September 2018.

<sup>56</sup>**Komaruddin Hidayat, “Komaruddin Hidayat: Radikalisme Era Jokowi Akibat Kebijakan SBY”**, [www.liputan6.com](http://www.liputan6.com) diakses 29 September 2018.



Radikalisme dan terorisme sebenarnya adalah anak sah dari ketidakadilan global menurut Abdul Muhaimin. Ia adalah salah satu alumni pesantren yang berpandangan bahwa harus ada upaya dari para aktivis Islam di Indonesia untuk memperkaya isu-isu bahwa Islam adalah agama yang damai, humanis, toleran dan mereduksi gerakan intoleransi beragama melalui aksi-aksi yang berperspektif kemanusiaan dan kebudayaan yang selama ini, perspektif tersebut tak pernah ditampilkan oleh kalangan kanan Islam di Indonesia.<sup>57</sup>

Pun ada masalah lain ketika agama mulai dimainkan demi kepentingan politik praktis. Di tahun 2014 contohnya, saat Pemilihan Presiden 2014 ada sebagian kelompok masyarakat di Indonesia yang menggunakan isu agama sebagai sarana untuk bersaing dalam kemenangan kubunya. Dalam konteks ini alasan yang dapat dikemukakan terkait terjadinya degradasi keadaban bangsa Indonesia tersebut adalah rentannya masyarakat Indonesia terhadap keterbukaan informasi. Kampanye hitam yang menyerang salah satu pasangan calon presiden, yang membawa isu agama dan komunisme ternyata ditelan mentah-mentah oleh banyak kalangan, dari desa hingga perkotaan. Hal ini bisa mengancam eksistensi pluralisme bangsa Indonesia jika tidak ada respon serius dari institusi negara.<sup>58</sup>

### **Era Joko Widodo: Prospek Islam Nusantara, Hari Santri Nasional dan Kiai Muda**

Meskipun 2014 adalah tahun politik yang dikotori oleh isu SARA, demokrasi Indonesia tak sedikitpun mengalami kemunduran. Joko Widodo yang terbukti lebih unggul dan diminati sebagian besar masyarakat untuk memimpin Indonesia, ternyata juga memiliki basis pendukung yang cukup banyak dari kalangan pesantren.<sup>59</sup> Sementara di sisi lain, bahwa pihak yang menjadi korban kampanye hitam adalah kubu Joko Widodo. Artinya, kalangan pesantren bisa membuktikan mereka tidak begitu mudah untuk terpengaruh oleh isu-isu yang substansi dan sumbernya tidak jelas.

Pada 2014, isu radikalisme dan ekstremisme yang mencuat di permukaan adalah fenomena *Islamic State in Iraq and Sham* (ISIS), bahkan diduga sekitar 56 Warga Negara Indonesia pergi ke Suriah untuk bergabung

---

<sup>57</sup>Wawancara dengan Abdul Muhaimin, Yogyakarta, 26 September 2018.

<sup>58</sup>Fajar Riza UI Haq, *Membela Islam Membela Kemanusiaan* (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), 114-116.

<sup>59</sup>Dengan dukungan PKB dan menggandeng Khofifah Indar Parawansa, Jokowi bisa mencari dukungan dan diterima kalangan pesantren. Lihat, Febby Mahendra Putra, dkk, *Jokowi Sang Fenomena* (Yogyakarta: Grasindo, 2014), 51.

dalam barisan kelompok teroris itu.<sup>60</sup> Hasyim Muzadi pada waktu itu memperingatkan bahayanya fenomena ISIS dan keadaan pasca Pilpres 2014 yang kemungkinan meningkatkan kekuatan gerakan transnasional di Indonesia.<sup>61</sup> **Dalam hal ini yang bisa ditangkap dari bahasa “gerakan transnasional” adalah kelompok yang membawa ideologi: menginginkan adanya penyatuan seluruh umat Islam di bawah naungan *khilafah* yaitu HTI yang nantinya akan dibubarkan pemerintah.**

Pada tahun ini, konsep Islam Nusantara yang secara resmi menjadi tema Mukhtar NU ke33 di Jombang 2015 sedang dimatangkan oleh para alumni pesantren, dari yang kiai hingga akademisi. Islam Nusantara hadir karena kesadaran para tokoh NU untuk pentingnya mengembangkan metode dakwah Islam di Indonesia yang moderat (*tawassuth*), toleran (*tasamuh*), berimbang (*tawazun*) dan menghargai budaya serta perbedaan, di tengah-tengah ancaman radikalisme, ekstremisme dan liberalisme. Liberalisme yang dimaksudkan bukanlah liberalisme yang selama ini disematkan kepada sebagian kalangan NU yang progresif seperti UliiAbshorAbdalla dan lainnya.<sup>62</sup> Pada tahun ini pula Jokowi menetapkan tanggal 22 Oktober sebagai Hari Santri Nasional.<sup>63</sup>

Islam Nusantara, yang juga didukung Presiden Jokowi, dan Hari Santri Nasional menjadi dua hal yang semakin menambah daya pengaruh alumni pesantren di skala nasional. Keberadaan konsep Islam Nusantara yang diusung kalangan pesantren menurut Sumanto akan memberikan kritik untuk radikalisme dan ekstremisme di Indonesia.<sup>64</sup> Konsep tersebut bukan berarti tidak mendapatkan resistansi dari sebagian kelompok dalam maupun luar pesantren sendiri. Hal itu menurut Muhaimin merupakan efek dari akses cara pandang mereka (kelompok yang tidak setuju dengan ide Islam Nusantara) bahwa agama bersifat teritorial, misalnya bahwa Islam adalah seperti yang ada di Arab.<sup>65</sup>

Setelah Islam Nusantara terus jadi perbincangan dari 2015 dan tahun-tahun berikutnya. Pada 2017 Indonesia mengalami fenomena politik sekaligus

---

<sup>60</sup> Sutarman, “Polri Duga 56 WNI ke Suriah untuk Gabung ISIS”, <https://nasional.kompas.com> diakses 30 September 2018.

<sup>61</sup> Hasyim Muzadi, “Eksistensi ISIS Mengancam Indonesia”, *Tabloid Reformata*, Edisi 179 (September 2014), 4.

<sup>62</sup> Wawancara dengan Fajar Abdul Basyir, Yogyakarta, 28 September 2018.

<sup>63</sup> Lihat, “Jokowi Tada Tangani Keppres 22 Oktober Jadi Hari Santri”, <https://nasional.kompas.com>, diakses 30 September 2018.

<sup>64</sup> Wawancara dengan Sumanto Al-Qurtuby, melalui email, 25 September 2018.

<sup>65</sup> Wawancara dengan Abdul Muhaimin, Yogyakarta, 26 September 2018.

keagamaan yang luar biasa, belum pernah terjadi dalam sejarah Republik Indonesia. Sorotan juga datang dari media internasional:

*“Atleast 200,000 conservativeMuslimshavegathered for FridayprayersandtoprotestagaintsJakarta’sgovernor, at a rallyintheIndonesiancapital. Basuki Tjahaja Purnama, betterknown as “Ahok”, isaccused of insulting Islam duringelectioncampaigning. On Wednesday, Indonesianprosecutorsconfirmedhiscasecouldgototrial.”<sup>66</sup>*

Ahok yang dituduh melakukan penistaan agama Islam pada saat kampanye oleh para kelompok radikal, pada kenyataannya juga mendapat dukungan dari alumni pesantren yang moderat; Ahmad Ishomuddin sebagai saksi yang meringankan Ahok, yang pada akhirnya diberhentikan dari jabatannya sebagai Wakil Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.<sup>67</sup> Selain itu, Said AqilSiradj<sup>68</sup> yang pada waktu itu menjabat sebagai Ketua PBNU menjadi pihak yang aktif memberikan kritik terkait aksi 2 Desember (212) itu. Said memberikan pandangan lain bahwa aksi 212 dan aksi-aksi selanjutnya mempunyai unsur perang ideologi antara Islam moderat dan Islam radikal dan dia menolak untuk terlibat dalam aksi-aksi tersebut.<sup>69</sup>

Sikap-sikap ketidaksetujuan seperti itu juga diikuti oleh elemen-elemen NU yang ada di bawah. Memang ada beberapa pesantren yang ikut mendukung aksi demonstrasi itu namun sebagian besar pesantren dan alumni pesantren tidak mau ikut terlibat, karena memandang urusan itu bukan termasuk dari bagian membela agama Islam. Yang menjadi evaluasi bersama adalah bagaimana agar dinamika agama seperti itu tidak dijadikan bahan untuk berebut pengaruh dalam urusan politik praktis seperti hari-hari ini. M **Zidni Nafi’ seorang alumni** pesantren dan akademisi muda bahkan menulis dalam bentuk sindiran keras dengan mempertanyakan sebenarnya apa dan siapa yang dibela dalam aksi-aksi itu, dan mengapa ada anggapan bahwa yang tidak terlibat mendukung aksi-aksi itu diragukan keislamannya.<sup>70</sup>

M **Zidni Nafi’ merupakan salah satu percontohan yang menunjukkan** bahwa alumni pesantren sebagai produk lembaga pendidikan yang sudah

---

<sup>66</sup>Lihat, *“Mass prayerrallyin Jakarta againtsgovernor ‘Ahok’”*, [www.bbc.com](http://www.bbc.com) diakses 30 September 2018.

<sup>67</sup>Lihat, *“Buntut Bela Ahok, Dosen UIN Raden Intan Siap Dipecat dari MUI”*, [www.jawapos.com](http://www.jawapos.com) , diakses 30 September 2019.

<sup>68</sup> Alumni PonpesLirboyo Kediri. Ketua PBNU 2010 hingga sekarang. Lihat, *“Said AqilSiradj”* <https://id.wikipedia.com> diakses 30 September 2018.

<sup>69</sup> Lihat, *“Ketua PBNU Tahu Siapa Penggerak dan Tujuan Aksi 112”*, <https://nasional.tempo.com> diakses 30 September 2018.

<sup>70</sup>M. **Zidni Nafi’**, *Menjadi Islam Menjadi Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2018), 29.

mengakar di Indonesia bisa menjadi pembendung paham dan gerakan radikalisme serta ekstremisme beragama. Dengan kata lain, bahwa moderasi Islam di Indonesia yang juga digiatkan oleh Kementerian Agama di dalam pesantren, oleh masyarakat pesantren sendiri disadari betul arti pentingnya dan akan selalu diperjuangkan demi menjaga kebinekaan bangsa Indonesia.

Sementara itu patut pula kita kaji bagaimana keberadaan alumni-alumni pesantren yang di masyarakat sudah mendapatkan gelar kiai dalam umur yang relatif muda. Mereka rata-rata berkarakter progresif dan terbuka dengan perkembangan teknologi. Fajar Abdul Basyir misalnya, dia sebagai pengurus LBM-NU aktif merespon isu-isu yang mengancam moderasi Islam di media sosial. Selain itu Fajar juga mau membuka dialog dengan kelompok radikal dalam pengajian-pengajian yang dia asuh. Bahkan ketika HTI dibubarkan Fajar sempat berdialog dengan salah satu pengurus HTI di Yogyakarta, dan memberikan refleksi kepada pihak HTI jangan pernah akan memperjuangkan ideologi *khilafah* jika akan menghilangkan Pancasila.<sup>71</sup>

Kiai-kiai muda seperti Fajar di atas, bertebaran diberbagai daerah. Umumnya mereka, selain lulusan pesantren, juga seorang akademisi yang minimal adalah sarjana strata satu. Penelitian ZamakhsyariDhofier bisa menjadi argumentasi untuk hal ini, dalam bukunya Dhofier mengatakan bahwa sejak 2005 banyak pimpinan pesantren mengutus santrinya, diperkirakan berjumlah 3000 santri, untuk masuk di berbagai Perguruan Tinggi Negeri (PTN) yang disediakan Departemen Agama RI setiap tahunnya.<sup>72</sup> Sekarang pada 2018 ini tentunya, banyak dari kader-kader tersebut yang telah menetas dari dunia perkuliahan dan aktif di masyarakat luas. Kiai-kiai muda seperti itu, dengan latar pendidikan akademis, pastinya lebih mengerti dan memahami birokrasi dari generasi-generasi sebelumnya, di lain pihak institusi resmi negara yang tahu akan gerak langkah mereka harus segera memberikan sambutan yang intensif, agar perjuangan mereka sebagai generasi Islam yang moderat mencapai hasil yang optimal.

## Penutup

Alumni pesantren sebenarnya juga dimonitor oleh almamaternya<sup>73</sup> itu bentuk tanggung jawab seorang kiai kepada muridnya. Peralian guru dan

---

<sup>71</sup>Wawancara dengan Fajar Abdul Basyir, Yogyakarta, 28 September 2018.

<sup>72</sup>ZamakhsyariDhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan*, 167-168.

<sup>73</sup> Sebuah penelitian menemukan bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan juga melakukan pantauan terhadap alumninya. Hal ini bertujuan untuk menjaga ideologi atau pemikiran para alumni pesantren agar bisa diantisipasi ketika sewaktu-waktu terindikasi menyeleweng dari ajaran yang telah diberikan oleh

murid di pesantren bukan seperti relasi guru-murid di sekolah formal pada umumnya, yang lepas begitu saja ketika sudah tamat. Para kiai senantiasa mengawasi gerak langkah anak didiknya meskipun itu hanya berupa pengamatan kecil, walau santrinya itu sudah berjarak jauh dari pondok pesantren. Al-Ghazaly dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* menyatakan bahwa salah satu tugas guru adalah membimbing murid agar selamat di akhirat.<sup>74</sup> Itulah pandangan sufisme yang selama ini dipegang oleh para ulama, kiai pesantren sebagai spektrum dalam mencetak kader-kader perjuangan agama Islam. Oleh sebab itu pantaslah pesantren dari waktu ke waktu selalu bisa eksis dan berkembang dengan berbagai keunikan dan ciri khas yang sampai dewasa ini dipertahankan.

### Daftar Pustaka

- al-Ghazaly, Imam, *Ihya' 'Ulum al-Din*. Semarang: Karya Toha Putra, 2010.
- Ali, Muhammad.** “Gerakan Islam Moderat”, dalam **Sukma, Rizal dan Joewono, Clara** (ed), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2007.
- Arif, Syaiful. *Falsafah Kebudayaan Pancasila*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016.
- Arifin, Zainal.** “Kepemimpinan Kiai dalam Ideologisasi Pemikiran Santri di Pesantren-Pesantren Salafiyah Mlangi Yogyakarta”, *INFERENSI Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* Vol 9 No. 2, Desember 2015.
- Astuti, HanumJazimah Puji.** “Islam Nusantara: Sebuah Argumentasi dalam Bingkai Kultural”, *INJECT: Interdisciplinary Journal of Communication* Vol 2 No. 1, Juni 2017.
- Badudu, J.S. *Kamus Kata-Kata Serapan Asing dalam Bahasa Indonesia*. Jakarta: Buku Kompas, 2003.
- Baso, Ahmad.** “NU Studies Vis-A-Vis Islamic Studies Perspektif dan Metodologi Dari, Oleh dan Untuk Islam Indonesia Pasca 11 September”  
diunduh dari  
diktis.kemenag.go.id/acis/.../Makalah%20Ahmad%20Baso.doc pada  
25 September 2018.
- Baso, Ahmad. *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius dan Ijma' Ulama Indonesia*. Jakarta: Pustaka Afid, 2015.

---

pesantren. Lihat, Zainal Arifin, “Kepemimpinan Kiai dalam Ideologisasi Pemikiran Santri di Pesantren-Pesantren Salafiyah Mlangi Yogyakarta”, *INFERENSI Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* Vol 9 No. 2 (Desember 2015), 361.

<sup>74</sup>Imam al-Ghazaly, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Semarang: Karya Toha Putra, 2010.), 55.

- Baso,Ahmad.*NU Studies:Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Bawono, Hari dan Trianto. “Anshor dalam Tiga Zaman: Kolonialisme, Fasisme dan Kemerdekaan Indonesia”, dalam Alamsyah, Andi Rahman dan Yulianto, A. Bayu (ed.), *Gerakan Pemuda Anshor: dari Era Kolonial hingga Pasca Reformasi*. Jakarta: Buku Obor, 2018.**
- Bisri, **A. Mustofa. “Gus Mus: Teroris Salah Akidah”,** <https://entertainment.kompas.com> diakses 29September 2018.
- Bisri, Mustofa. *Fikih Keseharian Gus Mus*.Surabaya: Khalista, 2005.
- Daliman, A.*Metode Penelitian Sejarah*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2018.
- Dhofier, Zamakhsyari.*Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Dur, Gus dalam Patoni. Achmad, *Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik*.Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Fadeli, Soeleiman dan Subhan, Mohammad.*Antologi NU: Sejarah, Istilah, Amaliah, Uswah Volume 1*. Surabaya: Khalista, 2007.
- Haq, Fajar RizaUl.*Membela Islam Membela Kemanusiaan*. Bandung: Mizan Pustaka, 2017.
- Hidayat, Komaruddin. “Komaruddin Hidayat: Radikalisme Era Jokowi Akibat Kebijakan SBY”, [www.liputan6.com](http://www.liputan6.com) diakses 29September 2018.**
- Institute, Wahid dan Kompas, Penerbit Buku, Rumadi (ed.), *Damai Bersama Gus Dur*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- Kompas, Tim Penerbit Buku dalam Suhada, Irwan (ed.), *Perjalanan Politik Gus Dur*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- Maimun, Muhammad Najih. “Islam Nusantara dan Konspirasi Kaum Liberal di Dalamnya”,** <https://www.portal-islam.id/2018/07/islam-nusantara-dan-konspirasi-kaum.html> diakses 25September 2018.
- Margono, H. Hartono. “KH. Hasyim Asy’ari dan Nahdlatul Ulama: Perkembangan Awal dan Kontemporer”, *Media Akademika* Vol 26 No.3, Juli 2011.**
- Maula, M. Jadul. “Kembali ke Khittah 1945: Negara Indonesia Adalah ‘Negara Islam’-nya Umat Islam Indonesia Menurut Nahdlatul Ulama”, dalam Hattani, M. Bisri Adib (ed.), *Khittah dan Khidmah Nahdlatul Ulama, Pati: Majma’BuhutsAn-Nahdliyah*, 2014.**
- Moeljono, Djokosantoso.*Reivensi BUMN*. Jakarta: ElexmediaKomputindo, 2004.
- Muhajir, Afifuddin, “Maksud dan Istilah Islam Nusantara”, dalam Attabi’, Abi dan Ridlo (ed), *Antologi Islam Nusantara di Mata Kiai, Habib, Santri dan Akdemisi*. Yogyakarta: AswajaPressindo, 2015.**

- Muzadi, Hasyim.** “Eksistensi ISIS Mengancam Indonesia”, *Tabloid Reformata*, Edisi 179, September 2014.
- Nafi’, M. Zidni.** *Menjadi Islam Menjadi Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2018.
- Niam, Khoirun.** “Nahdlatul Ulama and The Production of Muslim Intellectuals in The Beginning of 21ST Century Indonesia”, *Journal of Indonesian Islam* Vol 11 No. 2, Desember 2017.
- Putra, FebbyMahendra, dkk. *Jokowi Sang Fenomenal*, Yogyakarta: Grasindo, 2014.
- Raco, J.R. *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, Yogyakarta: Grasindo, 2010.
- Sagala, Syaiful. *Pendekatan dan Model Kepemimpinan*, Jakarta: Kencana Prenamedia Group, 2008.
- Saifuddin, Lukman Hakim.** “Pesantren itu Moderat, Toleran dan Cinta Tanah Air”, <https://www2.kemenag.go.id/berita/263139/pesantren-itu-moderat-toleran-dan-cinta-tanah-air> diakses 27 September 2018.
- Sarmono, Sarlito Wirawan. *Terorisme di Indonesia: Dalam Tinjauan Psikologi*. Tangerang: Pustaka Alvabet, 2012
- Sholahuddin, M. *Biografi 7 Rais Am PBNU*. Kediri: Penerbit Nous Pustaka Utama, 2012.
- Strathern, Paul. *Seri Ide Besar Einstein dan Relativitas*, terj. Petrajani, Fransisca. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002.
- Sugiarto, Eko. *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif: Skripsi dan Tesis*, Yogyakarta: Suaka Media, 2015.
- Suharso dan Retnoningsih, Ana. *Kamus Besar Bahasa Indonesia (Edisi Lux)*, Semarang: Widya Karya, 2005.
- Suharto, Yusuf.** “Mengapa Kita Harus Biasakan Panggil Gus untuk Kiai Muda?”, <http://www.nu.or.id/post/read/79048/mengapa-kita-harus-biasakan-panggil-gus-untuk-kiai-muda-> diakses 27 Agustus 2018.
- Sutarman.** “Polri Duga 56 WNI ke Suriah untuk Gabung ISIS”, <https://nasional.kompas.com>, diakses 30 September 2018.
- Tempo, Tim Buku. *Seri Tempo: Wahid Hasyim*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016.
- Wahid, Abdurrahman. *Bunga Rampai Pesantren*. Jakarta: Darma Bhakti, 1979.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wahid, Yenny Zannuba dkk. *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010*. Jakarta: The Wahid Institute, 2010.
- Waluya, Bagja. *Sosiologi: Menyelami Fenomena Sosial di Masyarakat*. Bandung: Setia Purna Inves, 2007.



Widjajanto, Andi, *Transnasionalisasi Masyarakat Sipil: Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2017.

**Yusqi, M. Ishom dalam Hidayat, Ara Hidayat dan Wahib, Eko, “Kebijakan Pesantren Mu’adalah dan Implementasi Kurikulum di Madrasah AliyahSalafiyah Pondok Tremas Pacitan”, *Jurnal Pendidikan Islam* Vol 3 No. 1, Juni 2014.**

## SIKAP INKLUSIF DAN KEARIFAN LOKAL PESANTREN

Rizal Ahyar Mussafa  
arizalahyar35@gmail.com

## Abstrak

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang berakar dari budaya masyarakat Indonesia. Keberadaannya mengalami pasang surut dari masa ke masa, mengharuskan bertransformasi dengan dunia luar meski di satu sisi harus mempertahankan tradisi kuat dalam pesantren. Tradisi keilmuan pesantren dengan sejumlah perangkatnya, memberikan nuansa berbeda dengan tradisi di luar pesantren.

Selain menjadi lembaga pendidikan Islam pertama khas Indonesia, pesantren juga dipandang sebagai transformasi kultural, yaitu pesantren dianggap mampu membawa santri dan masyarakat ke dalam lingkup pengaruh sumber-sumber nilai akhlak dan norma-norma tak terbatas.

Pesantren di era globalisasi sekarang, di samping harus menjaga *cultural identity* juga harus bersikap terbuka dengan perkembangan yang sedang terjadi. Pesantren juga dituntut untuk bisa membuktikannya melalui elaborasi konsep-konsep dasar yang mampu memberikan landasan yang kuat bagi pengembangan kehidupan yang lebih manusiawi, damai dan sejahtera. Pesantren harus mampu mengajarkan sebuah prinsip inklusif yang diperlukan dalam masyarakat demokrasi/global. Pesantren tidak perlu menampilkan sikap tertutup dan berjarak dengan lingkungan masyarakat.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) cara pesantren dalam menjaga *cultur identity* di antaranya melalui; memperkuat ***silaturrahim, tasamuh, ukhuwah, ta'awun***, jujur, dan ikhlas (2) bukti pesantren telah mengelaborasi konsep dasar bagi kehidupan yang lebih manusiawi, damai, dan sejahtera yaitu melalui modernisasi dan membangun harmoni dengan pihak luar (3) penerapan prinsip inklusif dalam pesantren senantiasa mengajarkan moderatisme dalam beragama dengan menunjukkan sikap keterbukaannya dengan pihak-pihak lain yang berbeda pandangan, menuntut para santri untuk mampu bekerjasama dan toleran terhadap pihak lain.

**Kata Kunci:** Pesantren, Inklusif, Kearifan Lokal

## **Pendahuluan**

Pendidikan Islam saat ini memiliki tantangan yang sangat berat untuk mengubah paradigma berfikir manusia dari sikap-sikap eksklusif menjadi inklusif. Pada hakikatnya menurut A. Ludjito pendidikan adalah suatu proses dari upaya memanusiakan manusia. Hal ini mengandung maksud bahwa tanpa adanya media berupa pendidikan maka teologi plural akan sulit berkembang di bumi nusantara.<sup>1</sup> Pendidikan dan ilmu pengetahuan adalah sesuatu yang agung karena dengan pendidikan, kita dapat membuka cakrawala untuk melihat kenyataan yang terjadi dalam masyarakat. Termasuk di dalamnya keragaman atau heterogenitas (kemajemukan). Harapan dari pendidikan tersebut, jangan ada lagi monopoli kebenaran (*truth claim*) atas suatu kelompok.<sup>2</sup>

Pesantren sebagai salah satu lembaga pendidikan Islam, merupakan lembaga pendidikan asli Indonesia. Nurcholis Majid misalnya mengatakan bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan yang mengandung makna asli keindonesiaan (*indegenous*). Salah satu yang menonjol dari pesantren adalah kuatnya pola adaptasi dengan budaya lokal.<sup>3</sup> Dulu ketika orang mendengar kata pesantren, maka yang terbayang dalam pikirannya pesantren identik dengan kejumudan, tradisional, jorok, kotor, anti modernisasi, irasional dan anti demokrasi. Persepsi tersebut tidak semuanya salah tapi juga tidak semuanya benar. Meski dipandang minor, menurut Choirul Fuad, pesantren telah banyak melahirkan tokoh-tokoh besar dalam sejarah pergerakan Republik Indonesia.

**Sebutlah misalnya KH Hasyim Asy'ari pendiri organisasi Nahdlatul Ulama, KH Ahmad Dahlan pendiri Muhammadiyah.** Beberapa tokoh pesantren seperti KH Wahid Hasyim, Ki Bagus Hadikusumo ikut terlibat dalam perumusan dasar negara sebagaimana terumuskan dalam pembukaan UUD 1945. Para kiai juga mengobarkan semangat Jihad *fi sabilillah* dalam perlawanan 10 November 1945 demi mempertahankan eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia.<sup>4</sup> Pesantren sebagai lembaga dakwah Islamiyah memiliki persepsi yang plural. Pesantren dapat dipandang sebagai lembaga ritual, lembaga pembinaan moral, lembaga dakwah dan yang paling penting

---

<sup>1</sup>A. Ludjito, "Filsafat Nilai Dalam Islam" dalam Chabib Thoha, *Reformasi Filsafat Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996): 21.

<sup>2</sup>Mas'ud. A, *Dinamika Pesantren Dan Madrasah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 24.

<sup>3</sup>Muhammad Asfar, *Islam Lunak-Islam Radikal; Pesantren Terorisme Dan Bom Bali* (Jakarta: JP Press, 2003), 68.

<sup>4</sup>Choirul Fuad Yusuf et.al., *Pesantren & Demokrasi: Jejak Demokrasi Dalam Islam* (Jakarta: Titian Pena Abadi, 2010), 7.

sebagai institusi pendidikan Islam yang mengalami konjungtur dan romantika kehidupan dalam menghadapi tantangan internal maupun eksternal.<sup>5</sup>

Pesantren juga memiliki dimensi yang paradoksal, di satu sisi pesantren sebagai lembaga khas Indonesia, di sisi lain pesantren berorientasi internasional dengan Mekah sebagai pusat orientasinya. Paradigma inilah yang kemudian menempatkan pesantren sebagai ikon kontroversi dalam mengonstruksi wacana atau memunculkan upaya untuk mempertahankan identitas, pelestarian tradisi dan melanggengkan hirarki kelembagaan sosial di masyarakat pesantren sendiri tanpa menyentuh pada substansi dan esensinya.<sup>6</sup>

Pesantren juga merupakan sebuah lembaga pendidikan tertua yang melekat dalam perjalanan kehidupan Indonesia sejak ratusan tahun yang silam, ia adalah lembaga pendidikan yang dapat dikategorikan sebagai lembaga unik dan punya karakteristik sendiri yang khas, sehingga saat ini menunjukkan kapabilitasnya yang cemerlang melewati berbagai episode zaman dengan pluralitas polemik yang dihadapinya.<sup>7</sup>

Sebagai lembaga pendidikan, pesantren dari awal berdirinya hingga sekarang tetap eksis, menawarkan pendidikan kepada mereka yang masih buta huruf. Pesantren menjadi institusi satu-satunya yang menjadi milik masyarakat pribumi yang memberikan kontribusi besar dalam membentuk masyarakat melek huruf dan melek budaya. Kontribusi pesantren dalam sistem pendidikan di Indonesia; melestarikan dan melanjutkan sistem pendidikan rakyat: mengubah sistem pendidikan aristokratis menjadi sistem pendidikan demokratis.<sup>8</sup>

Keberhasilan pesantren tidak cukup diukur dari kemampuannya menguasai hal-hal yang bersifat kognitif. Prestasi yang lebih penting adalah penanaman nilai-nilai kemanusiaan yang melahirkan budi pekerti yang luhur (akhlak mulia). John Dewey mengatakan, terpisahnya pikiran dari hati telah menimbulkan berbagai masalah dalam kehidupan.<sup>9</sup> Pendidikan pesantren berorientasi pada pengkajian ilmu agama (*tafaqquh fi al-din*). Sistem pendidikan pesantren menurut Raharjo, melahirkan jiwa yang menjadi karakteristik yang belum pernah dibangun oleh sistem pendidikan manapun.

---

<sup>5</sup>Mujamil Qomar, *Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Erlangga, 2005),viii.

<sup>6</sup>Zainal Arifin Thoha, *Runtuhnya Singgasana Kiai NU, Pesantren dan Kekuasaan: Pencarian Tak Kunjung Usai* (Yogyakarta: Kutub, 2011),23.

<sup>7</sup>Hamdan Farchan dan Syarifudin, *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren* (Yogyakarta, Pilar Religia, 2005),1.

<sup>8</sup>Jalaludin, *Kapita selekta Pendidikan* (Jakarta: Kalam Mulia, 1990),9.

<sup>9</sup>Darmiyati Zuchdi, *Humanisasi Pendidikan: Menemukan Kembali Pendidikan Yang Manusiawi* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008),6.

Setidaknya karakteristik tersebut terimplikasi dalam jiwa pesantren, yaitu: persaudaraan, tolong menolong, persatuan, keikhlasan, kesederhanaan, kemandirian, kebebasan, dan pluralitas.<sup>10</sup>

Nilai-nilai ideal tersebut merupakan dasar dalam pelaksanaan pendidikan pesantren. Karena itu, sebenarnya pesantren merupakan lembaga pendidikan yang menjadi agen humanisme. Humanisme dalam pendidikan pesantren akan mampu membentuk mereka menjadi manusia yang mau menghiasi diri dengan akhlak mulia sehingga tidak bertentangan dengan nilai-nilai hidup yang dijunjung tinggi oleh masyarakat.<sup>11</sup>

Bahkan eksistensi pesantren sebagai lembaga pendidikan tertua Islam nusantara telah diakui memiliki andil dan peran yang besar dalam sejarah perjuangan bangsa Indonesia. Pesantren nusantara telah membuktikan eksistensi dan kiprahnya menjadi dinamisator dalam setiap proses sejarah *nation and character building*.<sup>12</sup> Pesantren di era globalisasi sekarang, di samping harus bisa menjadi *cultur identity* juga harus bersikap terbuka dengan perkembangan yang sedang terjadi. Ilmu pengetahuan di pesantren tidak dapat lagi sekedar diklaim dengan ungkapan-ungkapan retorika sebagaimana ilmu yang bersumber pada agama yang final dan sempurna. Tetapi pesantren dituntut bisa membuktikannya melalui elaborasi konsep-konsep dasar yang mampu memberikan landasan yang kuat bagi pengembangan kehidupan yang lebih manusiawi, damai dan sejahtera.

Pesantren harus mampu mengajarkan sebuah prinsip inklusifisme yang diperlukan dalam masyarakat demokratis/global. Pesantren tidak perlu menampilkan sikap tertutup dan berjarak dengan lingkungan masyarakat. Lebih-lebih masih membuat disparitas, memunculkan sekat-sekat sekaligus *stereotype* di antara warga masyarakat yang memiliki latar belakang berbeda.

Akan tetapi di satu sisi, pesantren yang sekarang memasuki era globalisasi khususnya era yang sangat mementingkan mutu, maka mau tidak mau pesantren harus berhadapan dengan kompetitor lainnya di tengah perkembangan dunia yang kian kompetitif di masa kini dan abad ke 21. Ini artinya pesantren menghadapi problema besar yang bukan hanya menyangkut permasalahan rasio mata pelajaran yang diberikan kepada santri, akan tetapi bagaimana *output* pesantren mau bersaing dengan *output* di luar institusi lembaga pendidikan Islam tersebut. Dengan demikian pesantren dituntut

---

<sup>10</sup>M. Dawam Raharjo, *Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1995),9.

<sup>11</sup>Mustafa Rahnman, *Humanisasi Pendidikan Islam: Plus Minus Sistem Pendidikan Pesantren* (Semarang, Walisongo Press, 2011),4.

<sup>12</sup>Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983),33.

untuk melaksanakan rekonstruksi atau bahkan dekonstruksi internal dan menyiapkan *output* yang siap pakai serta sesuai dengan kebutuhan masyarakat sebagai *stakeholders* pesantren sendiri.<sup>13</sup>

Untuk keperluan seperti itu, pesantren bersama warga dunia yang lain perlu melakukan *sharing* dan dialog untuk mencari solusi dan bekerjasama mengisi globalisasi. Pesantren perlu menunjukkan watak inklusivitasnya dan bisa menghargai keanekaragaman. Pesantren atau masyarakat Islam perlu menampilkan sebuah gerakan universalitas ajaran Islam dan kosmopolitisme peradaban Islam menyikapi fenomena globalisasi, sehingga terasa kegunaannya bagi semua umat manusia.

Dalam bersentuhan dengan peradaban global, pesantren harus bersikap kritis agar senantiasa *surive* sekaligus bisa melakukan akselerasi pada perubahan dan perkembangan tanpa tercerabut pada akar tradisi dan kearifannya. Pesantren harus segera merespons munculnya sejumlah kekerasan agama dengan melakukan penggalian nilai-nilai budaya dan kearifan lokal yang dimilikinya sebagai *counter discourse* terhadap wacana yang berkembang sekaligus menegaskan bahwa pesantren adalah nir kekerasan.

## **Metode Penelitian**

Jenis dari penelitian ini ialah penelitian pustaka (*library research*), yaitu riset yang dilakukan dengan jalan membaca literatur, berupa buku-buku/majalah, jurnal dan sumber data lainnya di dalam perpustakaan. Jadi pengumpulan data dilakukan di perpustakaan atau ditempat lainnya yang tersimpan buku-buku serta sumber-sumber data lainnya.<sup>14</sup> Penelitian ini termasuk dalam penelitian kualitatif, yaitu penelitian menggunakan pendekatan naturalistic untuk mencari dan menemukan pengertian-pengertian atau pemahaman tentang fenomena dalam suatu latar yang khusus.<sup>15</sup> Sumber data penelitian kualitatif adalah tampilan yang berupa kata-kata lisan atau tertulis yang dicermati oleh peneliti, dan benda-benda yang diamati sampai detailnya agar dapat ditangkap makna yang tersirat dalam dokumen atau bendanya.

---

<sup>13</sup>Umiarso dan Nur Zazin, *Pesantren di Tengah Arus Mutu Pendidikan* (Semarang: Rasail, 201), 4-5.

<sup>14</sup>J. Supranto, *Metode Riset Aplikasinya Dalam Pemasaran* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2003), 28.

<sup>15</sup>Tohirin, *Metode Penelitian Kualitatif Dalam Pendidikan dan Bimbingan Konseling* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), 2.

Dalam penelitian ini menggunakan metode kualitatif kepustakaan (*library research*) yaitu buku serta literature lainnya sebagai sumber data.<sup>16</sup>

Jenis teknik pengumpulan data pada penelitian ini yaitu studi dokumentasi, yaitu mencari data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti dan sebagainya.<sup>17</sup> Sedangkan teknik analisis datanya menggunakan metode deskripsi, yaitu merupakan metode penelitian dengan cara menguraikan secara lengkap, teratur dan teliti terhadap suatu objek penelitian.<sup>18</sup>

## **Pesantren dan Kearifan Lokal menuju Sikap Inklusif**

### **a) Hakikat Pesantren**

Menurut Mastuhu, ada beberapa istilah yang digunakan untuk menunjukkan sistem pendidikan Islam ini. Masyarakat Jawa dan Sunda menyebutnya dengan istilah *pesantren* atau *pondok*. Di Aceh dikenal dengan istilah *dayah*, *rangrang* atau *meunasah*, sedangkan di Minangkabau disebut *surau*.

Menurut Clifford Geertz, secara bahasa pesantren adalah *a place for peripatetic Islamic students or santri*. Sedangkan Zamakhsari Dhofier menjelaskan, bahwa pesantren berasal dari kata *pesantrian*, yang berarti tempat santri. Istilah pesantren yang lazim disebut pondok tersebut memiliki kata dasar santri. Kata ini menurut Profesor John berasal dari bahasa Tamil, yang berarti guru mengaji, sedang G.G Berg berpendapat bahwa santri berasal dari istilah *shastri* dalam bahasa India berarti orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu.

Kemudian istilah santri dalam perkembangannya mempunyai arti luas dan sempit. Dalam arti sempit adalah seorang murid atau sekolah agama yang disebut pondok pesantren. Sementara dalam arti luas dan umum santri adalah bagian penduduk Jawa yang memeluk Islam secara benar-benar, bersembahyang, pergi ke masjid dan berbagai aktivitas lainnya.<sup>19</sup>

Pesantren adalah lembaga yang unik. Di dalam buku klasik, *Tradisi Pesantren*, Zamakhsyari Dhofir menjelaskan bahwa pesantren adalah lembaga yang memiliki lima unsur: kiai, kitab kuning, masjid, santri dan pondok (asrama). Kelima unsur tersebut merupakan *five on one*; satu kesatuan yang

---

<sup>16</sup>Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2009), 157.

<sup>17</sup>Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2003). 274.

<sup>18</sup>Soedarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 116.

<sup>19</sup>Zamakhsary Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1994), 18.



saling terikat; atau pilar yang saling memperkuat dan mendukung bangunan kelembagaan pesantren. Akan tetapi, masing-masing pesantren memiliki ciri tersendiri, terutama kiai dan kitab yang diajarkan. Walaupun saling terkait, kiai, kitab kuning dan pesantren merupakan lembaga tersendiri. Kiai memiliki kekhasan, karisma, dan otoritas masing-masing. Kiai adalah arsitek, pendiri, pemimpin, pendidik, dan pemilik pesantren.<sup>20</sup>

b) Definisi Budaya

Istilah budaya dalam bahasa Inggris adalah *culture* dan bahasa Arab *tsaqafah*. Kata kultur yang biasa disematkan untuk budaya berasal dari *cultura* dari bahasa Latin, perubahan dari *colore* yang berarti memelihara, memajukan, serta memuja-muja. Istilah budaya terkadang ditulis dengan kebudayaan yang berarti segala apa yang berhubungan dengan budaya. Budaya berasal dari kata budi yang berarti jiwa manusia yang telah masak. Budaya atau kebudayaan tidak lain artinya adalah buah budi manusia.<sup>21</sup>

Sementara menurut Peterson, bagi para ahli sosiologi ketika membicarakan budaya biasanya berarti salah satu dari empat hal yaitu: norma, nilai, keyakinan, dan simbol-simbol ekspresif. Norma berarti petunjuk perilaku orang yang ditentukan oleh sebuah masyarakat; nilai adalah sesuatu yang sangat berharga dalam masyarakat; keyakinan adalah bagaimana pikiran manusia tentang alam ini diciptakan dan simbol-simbol ekspresif adalah benda-benda yang mempresentasikan kejadian setiap hari di masyarakat.<sup>22</sup>

Lebih sederhana untuk mengetahui hal ihwal tentang budaya, Koentjaraningrat telah membuat klasifikasi bahwa setiap bentuk kebudayaan mempunyai wujud, isi dan kerangka kebudayaan. Wujud kebudayaan diantaranya: wujud sebagai suatu gagasan, konsep, dan pikiran manusia; wujud sebagai suatu kompleks aktivitas; dan wujud sebagai benda. Isi kebudayaan terdiri dari apa yang disebut *cultural universal* yang terdapat tujuh buah, yaitu: bahasa, sistem teknologi, sistem mata pencarian hidup dan ekonomi, organisasi sosial, sistem pengetahuan, religi, dan kesenian. Sementara kerangka kebudayaan terdiri dari tiga wujud; sistem budaya, sistem sosial, dan kebudayaan fisik. Bagian kebudayaan yang tidak nampak seperti sistem budaya sering diistilahkan dengan *covert culture* dan mengenai

---

<sup>20</sup>Rikza Chamami dan Khasan Ubaidillah, *Kiai Tanpa Pesantren (Potret Kiai Kudus)*, (Yogyakarta: gema Media, 2013), xii.

<sup>21</sup>Dewantara, *Kebudayaan* (Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Taman Siswa, 1994), 72.

<sup>22</sup>Colley, *Comming to Know A School Culture*. Diunduh pada tanggal 22 September 2018, dari <http://scholar.lib.t.edu/theses/aalaibel/etd-082599-222148/unrestricted/KColley.pdf>. 7-8.

bagian kebudayaan yang tampak lahir seperti sistem sosial dan kebudayaan fisik disebut dengan *overt culture*.<sup>23</sup>

c) Kearifan Lokal Pesantren

Kearifan Lokal atau sering disebut dengan istilah *local genius* merupakan hasil kecerdasan masyarakat dalam menghadapi segala rintangan demi kelangsungan hidup mereka. Istilah ini diperkenalkan oleh seorang arkeolog bernama Bosh yang berarti pencipta kebudayaan pribumi.<sup>24</sup> Setiap masyarakat lokal mempunyai nilai-nilai khusus atau kearifan lokal yang bersumber dari budaya dan agama masyarakat setempat yang dimilikinya sendiri. Biasanya kearifan lokal tersebut dapat digunakan mereka untuk menjaga sistem budaya dan ekologi lingkungan mereka. Setiap komunitas atau desa akan menjalani kehidupan mereka sesuai dengan lokal mereka, tradisi, adat istiadat dan kepercayaan yang mengatur semua aspek kehidupan dan kegiatan mereka.

Sedangkan norma sosial dalam desa atau komunitas biasanya akan menempatkan penekanan pada bagaimana bisa memberikan bantuan dengan hati tulus pada seluruh tetangga, sikap gotong royong, kepedulian satu sama lain serta nilai-nilai yang mengikat agar bisa bersatu dan tidak tercerai berai. Pesantren sebagai sebuah komunitas khusus juga memiliki kearifan lokal. Apalagi pesantren sebagai tempat mempelajari agama Islam dalam realitas historis juga mampu menampilkan manfaat dan kontribusinya bagi masyarakat umum.

Pesantren bagi masyarakat, selain dianggap sebagai lembaga pendidikan agama juga diyakini sebagai sumber kearifan lokal yang nyata. Ia sering dijadikan sumber rujukan pengetahuan, kebijaksanaan, dan keadilan sosial. Kearifan lokal pesantren biasanya berasal dari kiai yang akan memberikan saran dan memberikan bantuan dalam semua aspek kehidupan pedesaan. Peran seorang kiai pesantren biasanya menjadi tumpuan masyarakat untuk ikut memecahkan segala persoalan yang dihadapi mereka, dari persoalan tentang kelahiran, seperti bagaimana harus memberikan nama yang baik bagi calon bayi, mengurus kematian, bahkan terkadang juga dilibatkan pada persoalan penyelesaian konflik pertanahan.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup>Alfian, *Persepsi Masyarakat Tentang Kebudayaan* (Jakarta: Gramedia, 1985),100-102.

<sup>24</sup>Alfian, *Persepsi Masyarakat tentang Kebudayaan*, (Jakarta: Gramedia, 1985),20.

<sup>25</sup>**Syamsul Ma'arif**, *Pesantren Inklusif Berbasis Kearifan Lokal*, (Yogyakarta: Kaukaba Dirgantara, 2015),32.

d) Hakikat Pesantren Inklusif

Tidak selamanya setiap kelompok agama memiliki paradigma dan ideologi inklusif. Sebuah istilah yang berarti terbuka dan mengasumsikan suka perdamaian serta persahabatan untuk membangun nilai-nilai humanitas.

**Istilah inklusif, sebagaimana penjelasan Abdurrahman Mas'ud, bahasa arabnya** adalah *musytamil*, *syamil* atau *tadmin*. Inklusif identik dengan keterbukaan, lawannya adalah eksklusif, puritanisme, ketertutupan dan tidak mau menerima keberadaan orang lain.

Adapun menurut A. Daliman, sikap eksklusif beragama biasanya menuntut seluruh kehidupan berbangsa dan bernegara diselenggarakan secara eksklusif menurut cita-cita agama dan sulit menerima negara kebangsaan yang pluralistik seperti Indonesia. Sedangkan puritanisme dimaksudkan sebagai sikap yang membersihkan atau memurnikan kehidupan keberagamaan dengan unsur-unsur manusiawi dan profan seperti budaya lokal, moral politik dan pengaruh asing. Kedua sikap dalam beragama yang cenderung eksklusif dan puritanisme tersebut merupakan sumber konflik loyalitas (antara agama dan negara) dan membuat agama tidak mampu menghayati nilai-nilai nasionalisme yang mampu menampung keanekaragaman agama.<sup>26</sup>

Tujuan pesantren inklusif tiada lain adalah membentuk para santri berwatak modern, meminjam penjelasan Alex Luxes, manusia modern senantiasa memiliki sifat-sifat (1) kesipan untuk menerima pengalaman baru dan keterbukaan terhadap pembaharuan (2) kecenderungan untuk membentuk opini mengenai sejumlah besar masalah dan isu yang muncul, tidak hanya dilingkungan dekat, tapi juga diluarnya (3) orientasi dibidang opini bercorak demokratis (4) lebih berorientasi masa kini dan masa depan daripada masa lampau (5) berpijak pada perencanaan dan organisasi dalam menangani kehidupan (6) efektif (7) menunjukkan harkat diri dan senantiasa memberikan penghargaan terhadap orang lain (8) berkeyakinan pada ilmu dan teknologi; dan (9) memegang teguh keyakinan terhadap keadilan distributif.<sup>27</sup>

### **Budaya dan Kearifan Lokal Pesantren**

Bila menilik fakta sejarah, kontribusi pesantren bagi bangsa Indonesia sungguh amat nyata dan begitu besar, baik pada masa sebelum kemerdekaan maupun sesudahnya. Pada masa pra-kemerdekaan pesantren terbukti telah

---

<sup>26</sup>Ma'arif, *Kearifan Sang Profesor Bersuku-Bangsa untuk Kenal Mengenal*(Yogyakarta, UNY Press, 2006),81.

<sup>27</sup>S.A Siradj, *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratif Kaum Santri* (Jakarta Pustaka Ciganjur, 1999),28.

menggelorakan semangat anti penjajah dan menanamkan sikap patriotisme kepada para santri atau masyarakat untuk merebut kemerdekaan.

Sementara pasca kemerdekaan pun, pesantren selalu terdepan dalam membangun kecintaan para santri untuk menjaga dan mencintai bangsa. Sikap dan cara pandang keberagamaan para santri yang moderat dan berwawasan kebangsaan seperti itu menjadi *word view* pesantren dan senantiasa dijaga secara turun temurun. Adapun yang membentuk tradisi dan sikap keberagamaan yang begitu lentur dan akomodatif terhadap setiap bentuk perubahan demi kemaslahatan umat, beberapa budaya dan kearifan lokal semuanya adalah diakui bersumber dari pesantren. Berikut secara garis besar tradisi dan kearifan lokal pesantren adalah sebagai berikut:

a) Memperkuat *Silaturahmi*

Sudah maklum jika budaya silaturahmi yang berkembang di pesantren bahkan telah menjadi kebiasaan pada masyarakat luas di luar pesantren sesungguhnya berasal dari bahasa Arab, *silatun* yang berarti menyambung dan *rahimun* yang berarti keluarga. Melihat peran penting *silaturahmi* bagi terciptanya persatuan dan kesatuan. Maka dalam rangka merealisasikan konsep ini, pesantren telah menyelenggarakan beberapa agenda *silaturahmi* tersebut baik berbenyuk *halalbi-halal* yang bersifat internal keluarga pesantren maupun dengan para santri yang disebutkan reuni.

b) *Tasamuh* dan Membangun Harmoni

*Tawassuth* (mengambil jalan tengah), yaitu pemahaman dan pengamalan yang tidak *ifrath* (berlebih-lebihan dalam beragama) dan *tafrith* (mengurangi ajaran agama).<sup>28</sup>

*Tasamuh* dianggap sebagai salah satu sikap menghargai perbedaan dan merangkul semua kalangan dari berbagai agama dan membangun harmoni dengan menjaga kerukunan antar umat beragama, maka para santri dan ustad mempunyai keyakinan bahwa *tasamuh* merupakan salah satu *akhlak al-karimah*. Lebih-lebih, ajaran *tasamuh* dan membangun harmoni diyakini merupakan salah satu substansi ajaran Islam yang harus dilestarikan dan diajarkan melalui praktik nyata.

Demi merealisasikan sikap *tasamuh* pada diri santri, kiai sebagai faktor kunci di pesantren perlu memberi keteladanan bagaimana dapat bersikap toleran kepada orang lain. Contohnya, kiai harus mau berdialog, bekerjasama, bahkan mengunjungi orang sakit meskipun dengan orang berbeda agama. Perbedaan adalah anugerah dan tidak harus disamakan.

---

<sup>28</sup>Andik Wahyun **Muqoyyidin**, “Membangun Kesadaran Inklusif-Multikultural untuk Deradikalisasi **Pendidikan Islam**”, *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1, 12.

Meskipun kita yakin bahwa agama kita yang paling bennar, namun kita tidak berhak untuk menyalahkan agama lain.

c) *Ukhuwah* dan Solidaritas Kemanusiaan

Kehidupan pesantren sebagai subkultural memang menampilkan realitas yang berbeda dan unik bila dibanding dengan masyarakat di luarnya. Hubungan dan interaksi antara sesama, baik sesama santri maupun dengan orang lain mencitrakan pola hubungan yang harmonis dan penuh persaudaraan. Bangunan konsep *ukhuwah* yang senantiasa diintrodusir oleh kiai semenjak para santri pertama kali datang ke pesantren, mampu membekas pada benak setiap santri bahwamereka sebagai seorang muslim pada hakikatnya adalah saudara.

Beragam metode dan strategi telah digunakan para kiai pesantren untuk mensosialisasikan nilai *ukhuwah* sebagai salah satu variabel penting dalam bangunan iman dan Islam. Inti dasar dari *ukhuwah* yang dikembangkan pesantren adalah menanamkan sikap kebersamaan dan mempererat tali persaudaraan diantara umat manusia. Jalinan persaudaraan yang dimaksud bertujuan untuk menyatukan umat manusia dalam kesatuan kebenaran dan keadilan yang bersifat menyeluruh.<sup>29</sup>

d) **Ta'awun** dan Kepedulian Sosial

*Taawun* adalah tolong menolong sesama umat muslim dalam kebaikan. *Taawun* bisa dilakukan dimana saja dan kapan saja asalkan kita melihat saudara kita yang butuh pertolongan dan siap untuk menolongnya.

Prinsip suka menolong dan berbuat baik kepada sesama senantiasa disosialisasikan dan diinternalisasikan pada diri santri. Sikap tolong menolong atau sikap saling membantu adalah pangkal keterlibatan umat Islam. Sebab kalau tidak ada tolong menolong, niscaya semangat dan kemauan mereka akan lumpuh karena merasa tidak mampu mengejar cita-cita. Allah Swt. berfirman:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (سورة

المائدة/02 :05)

Dan tolong menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong menolong dalam berbuat dosa dan bermusuhan. Bertakwalah kepada Allah Swt., sungguh Allah Swt. sangat berat sisa-Nya.<sup>30</sup>

e) Jujur dan Ikhlas

---

<sup>29</sup>Syamsul Ma'arif, *Pesantren Inklusif Berbasis Kearifan Lokal* (Yogyakarta: Kaukaba Dirgantara, 2015), 209-210.

<sup>30</sup>Departemen Agama Republik Indonesia, *Alquran Dan Terjemahannya* (Jakarta: Karyalnsan Indonesia, 2002), 142.

Kata jujur merupakan terjemahan dari bahas Arab *al-sidq* (الصدق) yang berarti benar, jujur. Kata *al-sidq* (الصدق) menurut Al-Ashfihani yang dikutip Nasirudin adalah kesesuaian perkataan dengan hati dan kesesuaian perkataan dengan yang diberitakan secara bersama-sama. Dengandemikian, jujur adalah adanya perkataan, keadaan yang diberitakan atau keadaan hati. Perkataan dapat diungkapkan secara lisan, tulisan, maupun isyarat anggota badan.

Contoh perkataan dengan keadaan yang diberitakan adalah ketika seorang mengabarkan telah terjadi banjir di suatu tempat maka memang benar terjadi banjir di suatu tempat yang diberitakan itu. bila tidak ada kesesuaian antara perkataan dengan keadaan yang diberitakan maka perbuatan orang tersebut disebut dusta.<sup>31</sup>

Jujur adalah sifat yang melekat pada setiap nabi, sangat tidak mungkin seorang nabi melakukan kebohongan. Kejujuran merupakan akhlak yang mudah diucapkan namun sangat sulit untuk dilakukan, hanya orang-orang yang memiliki kemauan keras saja yang bisa mengimplementasikannya.<sup>32</sup> Rasulullah saw bersabda:

إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكْتَبَ صِدْقًا وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يَكْتَبَ كَذَابًا

Sesungguhnya kejujuran itu menunjuki kepada kebajikan, dan kebajikan itu menunjuki kepada surga. Sesungguhnya seseorang akan berlaku jujur dan tetap berupaya berlaku jujur, hingga ia dicatat disisi Allah Swt. sebagai orang yang jujur. Dan sesungguhnya dusta itu menunjuki kepada kejahatan, dan kejahatan itu menghantarkan kepada neraka. Dan seseorang yang berdusta akan dicatat disisi Allah Swt. sebagai pendusta.<sup>33</sup>

Ikhlas merupakan sesuatu yang bersifat intrinsik dan esensial bagi nabi dan penerus para nabi serta merupakan sumber kekuatan mereka. Ikhlas dapat ditafsirkan dengan kejujuran, ketulusan dan kemurnian. Seorang yang berhati ikhlas dalam beramal dan beribadah, maka ia akan memiliki kemurnian niat, keterusterangan dalam pikiran, tidak mencari pamrih duniawi dalam hubungannya dengan Allah Swt. dan taat dalam pengabdianya.

---

<sup>31</sup>Nasirudin, *Akhlak Pendidik (Upaya Membentuk Kompetensi Spiritual Sosial)* (Semarang: Karya Abadi Jaya, 2002, ) 2-3.

<sup>32</sup>Amru Khalid, *Berakhlak Seindah Rasulullah* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2007), 100.

<sup>33</sup>HR. Bukhari (6094), Muslim (6580 dan 6581) dan Ahmad (1/384).

Melihat peran penting sikap jujur dan ikhlas dalam membentuk kesempurnaan pribadi pada generasi-generasi muslim, maka pesantren mendesain terimplementasinya kedua karakter tersebut, disamping karakter yang lain seperti kerja keras, tanggung jawab, dan *tasamuh*. Kelima nilai ini sangat nampak sekali akan dicoba untuk ditanamkan ke dalam diri santri.

### **Modernisasi dan Moderasi menuju Pesantren Inklusif**

#### **a) Usaha Modernisasi**

Modernisasi diartikan sebagai pembaharuan sistem pendidikan pesantren dalam mengadaptasi dengan perkembangan dari luar, sudah lama dilakukannya—terutama dengan melihat pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Modernisasi yang telah dilakukan pesantren diantaranya adalah sebagai berikut: 1. Menyelenggarakan sekolah-sekolah formal baik madrasah maupun sekolah umum, 2. Memberikan kesempatan pendidikan untuk murid wanita, 3. Penambahan model dan strategi pembelajaran yang aktif, 4. Perubahan sistem manajemen pesantren dari kiai ke pemimpin dan adanya pembagian tugas dikalangan unit-unit kerja dengan pembagian kerja yang lebih rinci dan spesifik, 5. Pendirian perpustakaan dengan berbagai buku, jurnal, dan koran baik yang berbahasa Arab/Inggris, 6. Penggunaan sarana dan prasarana yang lebih modern/perkenalan dengan teknologi baru, 7. Bekerja sama dan mau menerima masukan dari lembaga atau universitas lain demi pengembangan mutu serta kualitas.

#### **b) Moderasi Pendidikan**

Moderasi atau dalam bahasa arab *al-wasathiyah* memiliki makna yang berkisar pada adil, baik, tengah, dan seimbang. Seorang yang adil akan berada di tengah dan menjaga keseimbangan dalam menghadapi dua keadaan. Dalam QS al-Baqarah [2]: 143, umat Islam disebut *ummatan wasathan* karena mereka adalah umat yang akan menjadi saksi dan atau disaksikan oleh seluruh umat manusia sehingga harus adil agar bisa diterima kesaksiannya.

Dari berbagainilai yang terkandung dalam Alquran surat al-Baqarah ayat 143 diatas, khususnya sifat adil terlihat ada relevansinya dengan tujuan pendidikan agama Islam.

Dikatakan bahwa tujuan pendidikan agama Islam adalah untuk menumbuhkan dan meningkatkan keimanan peserta didik melalui pemberian dan pemaparan pengetahuan, penghayatan, pengamalan, serta pengalaman peserta didik tentang agama Islam sehingga menjadi manusia muslim yang terus berkembang dalam hal keimanan, ketakwaannya kepada Allah Swt. serta



berakhlak mulia dalam kehidupan pribadi, masyarakat, berbangsa, dan bernegara.

Dari tujuan di atas, terlihat bahwa pendidikan agama Islam sebenarnya disesain dengan memberikan ruang bagi individu untuk mengenal pengetahuan dan meningkatkan kemampuan serta potensi agar tercipta manusia yang fitrah dan sesuai dengan potensinya.

Tujuan ini tidak akan tercapai tanpa menerapkan prinsip adil, terbuka, membaca situasi dalam proses pembelajaran yang ketiganya merupakan prinsip dalam moderasi.<sup>34</sup>

c) Membangun Harmoni

Dalam catatan sejarah di tanah air, pesantren telah memainkan peran yang sangat besar dalam rangka keterlibatannya membangun persatuan dan kesatuan bangsa, merebut kemerdekaan dari tangan penjajah dan membangun kedamaian. Sikap *hubbul wathan* yang ditunjukkan pesantren selalu mengambil sikap tegas non-kompromis terhadap pihak penjajah dan protes itu kemudian menjadi kultur serta mampu menanamkan patriotisme yang potensial bagi pembelaan kemerdekaan Indonesia.

Pesantren juga telah menjadi rujukan pesantren lain dalam keberhasilannya mendialogkan nilai-nilai Islam dengan kebudayaan setempat. Pesantren ini telah mampu menampilkan corak keislaman yang *rahmatan li al-'alamin*, dengan berupaya untuk selalu menampilkan dan mengajarkan Islam ramah.

d) Filosofi dan Paradigma Pesantren Inklusif

Di era globalisasi sekarang, pesantren dihadapkan pada tantangan yang jauh lebih kompleks jika dibanding dengan periode-periode sebelumnya. Pesantren harus mampu mendialogkan kepentingan agama dengan kepentingan zaman, mencari jalan tengah antara tradisional dan modernis, antara konservatif dan progresif, antara yang tekstual dengan kontekstual.

Sementara landasan yang melatarbelakangi keterbukaan pesantren adalah pesantren senantiasa menganjurkan untuk mampu bersikap terbuka dan fleksibel dengan tuntutan globalisasi. Pesantren dianggap telah mengajarkan banyak hal terkait kemampuan untuk beradaptasi dan menjawab tantangan perubahan. Justru karena sikap keterbukaan inilah yang menyebabkan pesantren tetap bertahan dan mencapai puncak kesuksesan hingga sekarang.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup>Muchlis M. Hanafi, *Moderasi Islam* (Ciputat: Ikatan Alumni Al-AzhardanPusatStudiAlquran, 2013),43-45.

<sup>35</sup>**Syamsul Ma'arif**, *Pesantren Inklusif Berbasis Kearifan Lokal* (Yogyakarta: Kaukaba Dirgantara, 2015),206-208.

## Penutup

Dari pemaparan materi di atas mengenai sikap inklusif dan kearifan lokal pesantren, dapat disimpulkan bahwa: Pesantren adalah lembaga yang memiliki lima unsur: kiai, kitab kuning, masjid, santri dan pondok (asrama). Kelima unsur tersebut merupakan *five on one*; satu kesatuan yang saling terikat; atau pilar yang saling memperkuat dan mendukung bangunan kelembagaan pesantren.

Budaya berasal dari kata budi yang berarti jiwa manusia yang telah masak. Budaya atau kebudayaan tidak lain artinya adalah buah budi manusia. Kearifan lokal adalah *genius* merupakan hasil kecerdasan masyarakat dalam menghadapi segala rintangan demi kelangsungan hidup mereka. Inklusifisme pesantren berarti pesantren dengan terbuka dan mengasumsikan suka perdamaian serta persahabatan untuk membangun nilai-nilai humanitas.

cara pesantren dalam menjaga *cultural identity* di antaranya melalui; memperkuat ***silaturahmi, tasamuh, ukhuwah, ta'awun***, jujur, dan ikhlas<sup>(2)</sup> bukti pesantren telah mengelaborasi konsep dasar bagi kehidupan yang lebih manusiawi, damai, dan sejahtera yaitu melalui modernisasi dan membangun harmoni dengan pihak luar (3) penerapan prinsip inklusifisme dalam pesantren senantiasa mengajarkan moderatisme dalam beragama dengan menunjukkana sikap keterbukaannya dengan pihak-pihak lain yang berbeda pandangan, menuntut para santri untuk mampu bekerjasama dan toleran terhadap pihak lain.

## Daftar Pustaka

- A, Mas'ud. *Dinamika Pesantren Dan Madrasah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Alfian. *Persepsi Masyarakat Tentang Kebudayaan*. Jakarta: Gramedia, 1985.
- Arifin, Thoha Zainal. *Runtuhnya Singgasana Kiai NU, Pesantren dan Kekuasaan: Pencarian Tak Kunjung Usai*. Yogyakarta: Kutub, 2011.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2003.
- Asfar, Muhammad. *Islam Lunak-Islam Radikal; Pesantren Terorismedan Bom Bali*. Jakarta: JP Press, 2003.
- Benda, Harry J. *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Chamami, Rikza dan Khasan Ubaidillah. *Kiai Tanpa Pesantren (Potret Kiai Kudus)*. Yogyakarta: Gema Media, 2013.
- Colley. *Comming to Know A School Culture*. Diambil pada tanggal 22 September 2018, dari <http://scholar.lib.t.edu/theses/aalaibel/etd-082599-222148/unrestricted/KColley.pdf>.

- Darmiyati, Zuchdi. *Humanisasi Pendidikan: Menemukan Kembali Pendidikan yang Manusiawi*. Jakarta: Bumi Aksara, 2008.
- Dawam, Raharjo, M. *Dunia Pesantren Dalam Peta Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1995.
- Dewantara. *Kebudayaan*. Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Taman Siswa, 1994.
- Dhofier, Zamakhsary. *Tradis Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Farchan, Hamdan dan Syarifudin. *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren*. Yogyakarta: Pilar Religia, 2005.
- Hanafi. Muchlis M. *Moderasi Islam*. Ciputat: Ikatan Alumni Al-Azhardan Pusat Studi Alquran, 2013.
- HR. Bukhari (6094), Muslim (6580 dan 6581) dan Ahmad (1/384).
- Jalaludin. *Kapita Selekta Pendidikan*. Jakarta: Kalam Mulia, 1990.
- Khalid, Amru. *Berakhlak Seindah Rasulullah*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2007.
- Ludjito, A.** “*Filsafat Nilai Dalam Islam*” dalam **Chabib Thoha**. “*Reformasi Filsafat Pendidikan Islam*”. **Yogyakarta: Pustaka Pelajar**, 1996.
- Ma’arif, Syamsul**. *Pesantren Inklusif Berbasis Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Kaukaba Dirgantara, 2015.
- Ma’arif**. *Kearifan Sang Profesor Bersuku-Bangsa Untuk Kenal Mengenal*. Yogyakarta: UNY Press, 2006.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009.
- Muqoyyidin, Andik Wahyun**. “*Membangun Kesadaran Inklusif-Multikultural untuk Deradikalisasi Pendidikan Islam*”. *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1.
- Nasirudin. *Akhlak Pendidik (Upaya Membentuk Kompetensi Spiritual Sosial)*. Semarang: Karya Abadi Jaya, 2002.
- Qomar, Mujamil. *Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Rahnman, Mustafa. *Humanisasi Pendidikan Islam: Plus Minus Sistem Pendidikan Pesantren*. Semarang: Walisongo Press, 2011.
- Siradj, S.A. *Islam Kebangsaan: Fiqih Demokratif Kaum Santri*. Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.
- Soedarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Supranto, J. *Metode Riset Aplikasinya dalam Pemasaran*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2003.
- Tohirin. *Metode Penelitian Kualitatif Dalam Pendidikan Dan Bimbingan Konseling*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.

- Umiarso dan Nur Zazin. *Pesantren di Tengah Arus Mutu Pendidikan*. Semarang: Rasail, 2013.
- Yusuf, Choirul Fuad, et.all. *Pesantren & Demokrasi: Jejak Demokrasi dalam Islam*. Jakarta: Titian Pena Abadi, 2010.

**NILAI-NILAI MODERAT DALAM TAFSIR AL-IBRIZ**  
(Kajian atas Pengajian Ahad Pagi Tafsir al-Ibriz di PP. Al-Itqon Semarang  
olek *Mbah Yai* Ahmad Haris Shodaqoh)

**Said Ali Setiyawan**

Santri PP. al-Itqon Semarang

saidalisetiyawan@gmail.com

**Abstrak**

Dewasa ini tidak sedikit masyarakat yang terjerumus ke dalam paham Islam non-moderat. Dalam konteks inilah pondok pesantren sejak awal hingga sekarang menjadi salah satu poros penting dalam menanamkan nilai-nilai Islam moderat dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Kegiatan Pengajian Ahad Pagi Tafsir al-Ibriz yang dibimbing langsung oleh pengasuh PP. Al-Itqon Semarang, KH. Ahmad Haris Shodaqoh atau yang sering disebut dengan nama *Mbah Yai* memiliki andil besar dan berperan aktif dalam menanamkan nilai-nilai Islam moderat ke dalam hati dan kehidupan puluhan ribu jamaahnya sehingga tercipta *ukhuwah islamiyyah-wathoniyyah* antar mereka.

Penelitian ini akan mengkaji lebih mendalam tiga unsur utama: *Mbah Yai* sebagai tokoh sentral pengampu pengajian, kitab al-Ibriz, dan jamaah pengajian. Segitiga unsur utama ini akan dikaji dengan pendekatan epistemologis-sosiologis-fenomenologis. Tujuannya adalah: 1) agar dapat ditangkap dengan baik pondasi epistemologi pengampu pengajian tersebut dalam pengajian Ahad pagi Tafsir al-Ibriz, 2) peristiwa-peristiwa/ fenomena-fenomena khas dapat terungkap maknanya serta 3) menemukan kecenderungan interaksi sosial jamaah pengajian satu sama lain dengan memperhatikan simbol interaksi diantara mereka.

Akhirnya, tulisan ini mengerucut pada sebuah hasil bahwa: *pertama*, pengampu pengajian ahad pagi, dalam hal ini adalah *Mbah Yai* Ahmad Haris Shodaqoh senantiasa merujuk pada kitab tafsir klasik dengan tetap berpegang teguh pada prinsip Islam moderat demi terwujudnya *ukhuwah islamiyyah-wathoniyyah* jamaah pengajian. *Kedua*, fenomena sosial yang didesain *Mbah Yai* mendukung dalam doktrinasi Islam Moderat. *Ketiga*, secara sosial ikatan sesama jamaah pengajian semakin erat dan harmonis yang biasa menamai diri mereka sebagai santri pengajian ahad pagi *Mbah Yai* Haris, karena tertanamnya prinsip Islam moderat dalam diri mereka tanpa mereka sadari.

**Kata Kunci:** Mbah Yai, al-Ibriz, Islam Moderat.

## **Sebuah Pendahuluan: Indonesia Kiblat Moderasi Islam**

Belum lama ini, Dubes Kerajaan Arab Saudi, Usamah bin Muhammad, menggandeng Indonesia, melalui PBNU, untuk mewujudkan komitmen Kerajaan Arab Saudi untuk mengembangkan Islam moderat. Muslim Indonesia sendiri sudah semenjak dulu mengembangkan Islam Moderat untuk perdamaian dunia ke seluruh dunia.<sup>1</sup> Ormas Islam Muhammadiyah yang juga sebagai representasi mayoritas muslim Indonesia senantiasa menyebarkan Islam Moderat yang berkembang.<sup>2</sup> Tidak mengherankan jika Muslim Indonesia dianggap berkompeten menerjemahkan Islam moderat dalam kehidupan keberagamaan.

Nilai-nilai ini sudah menjadi warisan nenek moyang masyarakat Indonesia sejak dahulu, ketika masih berupa nusantara. Para Walisongo telah mewariskan wawasan keberagamaan yang berwajah ramah kepada masyarakat nusantara. Wawasan Islam moderat selalu menjadi jurus utama para penyebar agama Islam awal dalam menyampaikan dan menanamkan nilai-nilai Islam. Ulama menjadi penerus tongkat estafet yang selalu menjaga dan memastikan Islam Moderat terus terjaga dan menjadi ruh keberagamaan masyarakat muslim Indonesia. Dengan latar belakang ini, Indonesia dianggap sebagai negara yang mampu menerjemahkan Islam Moderat dalam praktik keberagamaan dan menjadi kiblat negara-negara lain.<sup>3</sup> Dalam konteks ini, tulisan ini menjadi sangat relevan dalam rangka ikut menjaga kelangsungan nilai-nilai Islam moderat, terutama yang ada di kalangan pesantren yang menjadi cikal-bakal pelestari peletari Islam moderat untuk disebarkan secara lebih luas.

Penulis memilih kajian kitab Tafsir al-Ibriz yang menjadi kajian utama Pengajian Ahad Pagi di pondok pesantren Al-Itqon yang dibimbing *Mbah Yai* Ahmad Haris Shodaqoh (selanjutnya ditulis *Mbah Yai*) dengan beberapa pertimbangan. Kitab Tafsir al-Ibriz adalah hasil karya monumental ulama nusantara yang merupakan pewaris, penerus dan penyebar Islam Moderat. Kitab tafsir ini dikaji di beberapa pondok pesantren, salah satunya adalah

---

<sup>1</sup>Lihat pada <http://www.nu.or.id/post/read/83273/pemerintah-arab-saudi-gandeng-nu-kembangkan-islam-moderat>. Diakses pada Sabtu, 29 September 2018.

<sup>2</sup>Lihat pada <http://www.muhammadiyah.or.id/id/news-13280-detail-haedar-pertegas-peranan-muhammadiyah-sebagai-islam-moderat.html>. Diakses pada Sabtu, 29 September 2018.

<sup>3</sup>Lihat pada <https://news.detik.com/berita/2904421/delegasi-muslim-as-tegaskan-indonesia-sebagai-kiblat-islam-moderat-dunia> dan

[http://hi.fisipol.ugm.ac.id/iis\\_brief/islam-moderat-indonesia-di-mata-masyarakat-global-gagalkah/](http://hi.fisipol.ugm.ac.id/iis_brief/islam-moderat-indonesia-di-mata-masyarakat-global-gagalkah/). Diakses pada Rabu 26 September 2018.

pondok pesantren Al-Itqon di Semarang.<sup>4</sup> Kitab tafsir ini menjadi wasilah masyarakat yang menjadi jamaah pengajian tersebut berperilaku moderat **melebihi orang yang “mengaku-ngaku” sebagai pembela Islam.**

*Mbah Yai* sebagai penyampai ajaran syariat Islam dalam kitab tafsir tersebut memiliki peran penting, terutama dalam mentransfer nilai Islam Moderat kepada para jamaah pengajian Ahad pagi, sehingga benar-benar tertanam kedalam alam bawah sadar mereka dan menjadi karakter atau tabiat. Peminat kajian ini meliputi berbagai lapisan masyarakat yang beragam: pedesaan, perkotaan, petani, pengusaha dan lain sebagainya. Dengan kepiawaian *Mbah Yai* dalam menyampaikan pesan Islam Moderat kepada **para jama'ah menjadi faktor penting dalam keberhasilan dakwahnya. Semakin** bertambahnya jamaah dari tahun ke tahun menjadi indikator keberhasilan yang mudah diterima. Tidak hanya secara kuantitas, secara kualitas bisa dilihat bagaimana sesama jamaah ahad tumbuh dalam hubungan yang harmonis dengan latar belakang yang berbeda. Keberhasilan ini dicapai bukan dengan cara yang instan. Pengajian yang dimulai dari hanya beberapa gelintir orang sampai puluhan ribupada tahun ke dua puluh delapan. Tentu hal ini sangat menarik untuk dikaji, mengingat kegiatan ini adalah manifestasi nyata Islam Moderat yang belum mendapat perhatian yang cukup dari para peneliti.

Tiga elemen utama dalam penelitian ini, meliputi 1) *Mbah Yai* sebagai tokoh sentral pengampu pengajian, 2) kitab Tafsir al-Ibriz, dan 3) jamaah pengajian ahad pagi, yang terwadahi dalam satu kajian keagamaan dan sosial **“Pengajian Ahad Pagi Tafsir Al-Ibriz di Pondok Pesantren Al-Itqon” di Semarang.** Pendekatan epistemologi-sosiologi-fenomenologis akan saya gunakan dalam kajian ini. pendekatan fenomenologi berupaya untuk menangkap berbagai fenomena yang ada di masyarakat dan mengungkap makna yang terkandung di dalamnya serta fenomena yang ada dalam pengajian tersebut.<sup>5</sup> Pendekatan sosiologi diproyeksikan untuk mengamati dan menggali proses dan perubahan sosial yang dialami jamaah pengajian.<sup>6</sup> Terakhir adalah, epistemologi untuk menggali pondasi pemikiran, manfaat

---

<sup>4</sup>Berdasarkan observasi lapangan dan wawancara dengan beberapa sumber. Pengajian dengan model seperti di pondok pesantren al-Itqon Semarang, juga dilakukan di daerah Poncol Solotigo, Pondok Kiai sekaligus sastrawan, Gus Mus pada **hari Jum'at. Pengajian kitab tafsir al-Ibriz** memiliki jumlah jamaah yang cukup banyak.

<sup>5</sup>Peter Connolly (ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, pen. Ninian Smart (Bantul: LkiS Yogyakarta, 2011), 117.

<sup>6</sup>Peter Connolly (ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, pen. Ninian Smart, 271.



dan validitas dari pemikiran-pemikiran *Mbah Yai* dan kitab yang dijadikan sumber utama pengajian terbut.<sup>7</sup>

### **Pemikiran Islam Moderat *Mbah Yai***

Istilah moderat tidak ditemukan dalam hazanah keilmuan Islam. Meskipun demikian, ini tidak berarti Islam tidak pantas dilabeli dengan istilah ini. Dalam rekam sejarah, Islam tidak jarang mengadopsi ajaran baru juga istilahnya dengan cara menyeleksi dan memberikan makna baru terhadapnya sesuai dengan ajaran Islam. Geneologi Istilah ini berasal dari Latin yakni *moderare* yang berarti mengurangi atau mengontrol. Dalam bahasa inggris menjadi *moderate* yakni *not excessive or extrime* yang jika diterjemahkan tidak melampaui atau ekstrim dalam hal tertentu. Sementara itu, dalam KBBI moderat: 1) selalu menghindarkan perilaku atau pengungkapan yang ekstrim dan berkecenderungan ke arah jalan tengah.

Abdurrahman Wahid atau yang dikeal dengan Gusdur mengutarakan bahwa gerakan Islam moderat selalu mengupayakan kemurnia ideologi dan kesatuan konstitusi. Gerakan ini, berpegang teguh pada nilai-nilai agama dan kebudayaan untuk kepentingan persatuan dan kemajuan bangsa.<sup>8</sup> Nurcholis Madjid menambahkan, Islam Moderat senantiasa bersikap inklusif dan menjunjung tinggi nilai-nilai pluralis. Berdasarkan pemahan di atas, Islam Moderat dapat dimaknai sebagai asas ajaran Islam yang akomodatif, toleran, berwajah ramah dan mengutamakan kerukunan dan persatuan.<sup>9</sup>

*Mbah Yai*, sebagai pengampu Pengajian Ahad Pagi, adalah sosok yang lahir di lingkungan pesantren enam puluh empat tahu silam, tepatnya di tahun 1956, 1 Januari. Sebagian besar pemikirannya dilatar belakangi dari perjalanan hidupnya dari pesantren ke pesantren yang lain, dari Lirboyo, Banten, Magelang dan daerah lainnya. Kemahirannya dalam ilmu-ilmu agama-agama tidak diragukan lagi. Ilmu-ilmu Ushul, Tafsir, Fikih, Hadis dan ilmu-ilmu agama lainnya dikuasanya dengan baik. Selain kecerdasan yang luar biasa, *Mbah Yai* dikenal sebagai sosok Ulama yang memiliki kemampun *tabayun* (memberikan penjelasan) yang luar biasa. Segala hal yang dijelaskan menjadi lebih gamblang dan mudah dipahami oleh pendengar.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup>Akhmad Sodik, *Epistemologi Islam: Argumen al-Ghozali atas Superioritas Ilmu Ma'rifat* (Depok: Kencana,2017),1-2.

<sup>8</sup>Rumadi (ed), *Damai Bersama Gusdur* (Jakarta: PT. Kompas,2010),76-77.

<sup>9</sup>Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase perdamaian*(Jakarta: Kompas,2010),56-58.

<sup>10</sup>Data ini diperoleh melalui pengamatan saya lebih dari lima tahun dan penilaian-panilain santri yang lain, juga pengakuan jamaah Ahad pagi. Mengingat ini adalah penelitian terawal terkait *Mbah Yai* data semacam ini (bukan buku atau yang lain) saya kira bisa diterima.

Di pondok yang diasuhnya, pondok pesantren al-Itqon, *Mbah Yai* membacakan dan mengajarkan kitab-kitab kuning dengan berbagai cabang ilmu: Alquran, Tafsir, Fikih, Hadis, tasawau, dan masih banyak yang lain. Meskipun dengan latar belakang murni pesantren, tidak jarang *Mbah Yai* diundang untuk mengisi seminar di berbagai kampus-kampus, namun jarang santri yang mengetahui perihal ini. Sebagai seorang figur yang memiliki akar keilmuan dari ulama-ulama klasik pondok pesantren, *Mbah Yai* secara terus menerus mengajarkan nilai-nilai luhur, termasuk Islam Moderat dalam setiap pengajian, tidak terkecuali dalam pengajian Ahad Pagi ketika menjelaskan ayat-ayat Alquran dalam Tafsir al-Ibriz.

Di tengah kesibukannya membimbing umat, *Mbah Yai* menyempatkan diri mengabadikan buah pemikirannya dalam sebuah karya. Dalam kata pengantar karya-karyanya, digambarkan secara terang akar pemikiran *Mbah Yai* berpegang teguh kepada warisan ulama salafus sholihin. Sepandai apapun dan sekritis apapun *Mbah Yai*, dengan rendah hati tetap mempertimbangkan pendapat-pendapat Ulama-ulama salafus sholih terdahulu. Beberapa buah karya *Mbah Yai* sebagai berikut:

- a. *Tadkiroh al-Itqon li istifadati Usul wa Tasawwuf Zubad Ibnu Ruslan.*
- b. *Miftah al-'Irfan fi Tarjamati Syu'bul Iman Li Zain al-Din bin 'Aliy al-Milibari*, kitab ini berisi hal-hal untuk sampai pada iman yang sempurna dan agar menjadi manusia yang sempurna. Kitab ini lanjutan dari kitab sebelumnya *Tadkiroh al-Itqon li istifadati Usul wa Tasawwuf Zubad Ibnu Ruslan*. Selesai ditulis di pondok al-Itqon Minggu malam, bertepatan **tanggal 10 Robi'ul Awal 1435.**
- c. *Tafkir al-Itqon fi Tahriri Hikami wa Mawa'iz Amir al-Mu'minin 'Aliy bin Abi Tholib 'ala Ma ikhtarohu al-Syarif al-Ridho Abi al-Hasan.* Berisi tentang nasihat-nasihat untuk generasi pada suatu era yang penuh dengan fitnah dan pertengkar. Agar mereka bisa mengetahui bagaimana menjaga diri dan menapaki pada jalan-jalan orang yang sholih. Kitab ini **dirampungkan pada Selasa pagi hari tanggal 11 Sya'ban tahun 1424.** Pada penutupan kitab ini, rencananya akan dilanjutkan pada juz kedua.
- d. *Islah al-Nufus fi Tarjamati 'Uyub al-Nafsi wa Dawauha li Syaikh Abi al-Fadl Syihab al-Din Ahmad Zarraq.* Berisi tentang penyakit-penyakit dan cacat hati, tipu muslihat hati dan tata cara ulama mengobatinya. Tulisan ini rampung di ruang kamar pondok pesantren al-Itqon yang penuh keberkahan, tanggal 2 Rajab 1437 H. Kitab ini adalah bagian awal, bagian dua rencananya akan dilanjutkan tapi entah kapan.
- e. ***Tanbihatul Itqon: Majmu'atul Adillah Allati Qoddamaha Syaikh al-Itqon Ahmad Haris Sodaqoh al-Haj.* Selesai tanggal 28 Sya'ban 1425 H.**

- f. *Tausiyyah al-Asfiya' fi Tarjamati Hidayah al-Azkiya' li Zain al-Din Ibnu 'Aliy al-Milibari*, berisi tentang tatacara atau adab ulama dalam beribadah kepada Allah serta bersosialisasi dengan sesama. Karya ini mulai ditulis pada **21 Romadhon 1423 dan selesai pada tahun 1425, 15 Robi'ul awal.**
- g. *Tafsir al-Itqon fi Ma'ani Ummi Alquran al-Hakim lil Aimmah al-Mufasssirinal-Rasikhin*. Berisi tentang tafsir surat al-Fatihah. Mulai ditulis 24 Robiul Awal 1427.

Kebiasaan menghadapi jamaah dengan latar belakang berbeda, menjadikan *Mbah Yai* terbiasa dengan pluralisme atau keberagaman. Dalam menghadapi hal demikian, *Mbah Yai* berusaha memberikan jawaban-jawaban yang tidak kaku dan tidak memberatkan bagi jamaah yang *sowan*, tanpa melepas sisi syariahnya. *Mbah Yai* selalu mengarahkan pada pandangan Islam Moderat, dimana dalam beragam dan bersosial seorang hamba seharusnya bisa bersikap moderat atau jalan tengah dan bisa menghargai perbedaan yang merupakan keniscayaan dalam sebuah kehidupan. Menurut *Mbah Yai*, perbedaan inilah yang justru menjadikan kehidupan manusia semakin dewasa dan bijak.

Ketika menjelaskan ayat-ayat Alquran kepada jamaah pengajian Ahad Pagi, *Mbah Yai* secara konsisten menyisipkan nilai-nilai Islam Moderat secara baik. *Mbah Yai* menjelaskan point-point pandangan Islam moderat sebagai berikut.

### Manusia sebagai Makhluk Tuhan Harus Sadar Akan Kehambaannya

Dikalangan santri pondok atau santri jamaah pengajian Ahad Pagi *Mbah Yai* dikenal sebagai tokoh agama yang memiliki pembawaan santai dan humoris. Dibalik sikap santai dan humoris, *Mbah Yai* memiliki perenungan tasawwuf yang mendalam. Kepada para jamaahnya *Mbah Yai* senantiasa mengingatkan agar selalu ingat sifat kehambaan manusia yang sudah melekat semenjak ditiupkannya ruh kepada calon bayi manusia.<sup>11</sup>

Pengakuan ini akan mengantarkan seorang manusia memiliki pandangan bahwa semua selain Allah adalah sama yaitu sebagai hamba Allah. Kesetaraan posisi membimbing seorang hamba bersikap sama kepada semua makhluk-Nya, yakni senantiasa berusaha berbuat baik kepada siapapun tanpa memandang latar belakangnya. Keberagaman jamaah Ahad pagi menjadi lahan latihan langsung dalam mengaplikasikan nilai-nilai moderat yang disampaikan *Mbah Yai*. Pelan namun pasti, interaksi sosial yang baik dengan sudut pandang ini terbentuk sedikit demi sedikit dan menjadi kokoh di

---

<sup>11</sup>Lihat QS. Ali Imran [3]: 64

kalangan jamaah Ahad pagi. Tidak ada rasa lebih unggul atau lebih rendah dibanding dengan makhluk yang lain.

Penanaman nilai ini tidaklah mudah. Keberagaman latar belakang jamaah Ahad pagi menjadi tantangan tersendiri. Kemampuan *Mbah Yai* dalam memberikan penjelasan secara tepat menjadikan jamaah Ahad pagi tidak merasa digurui atau disalah-salahkan atas kesalahan yang pernah dilakukan. Kesadaran mereka bangun secara alamiah, karena begitu lembutnya *Mbah Yai* dalam menyampaikan pesankesadaran kehambaan seseorang kedalam hati jamaah Ahad pagi. Kelanjutan kesadaran ini merambah pada kesadaran-kesadaran positif lainnya, seperti perasaan kesetaraan sesama makhluk, perasaan positif, bersikap moderat, sederhana dan sikap optimis yang melekat pada diri mereka.

### **Selalu Mengedepankan Kerukunan**

Bhineka Tunggal Ika yang berarti berbeda-beda tetapi tetap satu adalah semboyan bangsa Indonesia. Semboyan yang berangkat dari kesadaran atas kenyataan masyarakat Indonesia yang memiliki kekayaan keberagaman yang luar biasa. Keberagaman ini pada saat yang bersamaan bisa menjadi kekuatan sekaligus kelemahan. Tidak dipungkiri, peristiwa-peristiwa rusuh pernah terjadi sesama warga Indonesia karena hal-hal sepele. Perbedaan ras, partai, ormas, *club* bola dan pandangan terkadang memicu pertikaian yang berubah menjadi kekerasan. Kenyataan ini harus disikapi dengan serius demi terwujudnya kerukunan yang menajdi ajaran asasi Islam sebagaimana termaktub dalam al-Alquranserta agar semboyan di atas terealisasi.

Hal di atas menjadi prioritas pengajian *Mbah Yai* kepada jamaah Ahad pagi. Mengingat, meskipun mayarakat Idonesia memilik geneologi nenek moyang yang penuh dengan kerukunan dan keharmonisan sosioial, namun karena berbagai hal di era global sekarang ini yang sedikit banyak mempengaruhi dan merubah pandangan manusia, maka kehadiran *Mbah Yai* dengan pandangannya yang sangat menekankan kerukukunan secara mutlak dirasa sangat penting dan darurat untuk dilakukan terus menerus. ***Mbah Yai lebih menekankan “ngalah” ketika terjadi suatu pertikaian diantara dua pihak*** yang tidak bisa ditemukan titik temunya. Sifat mengalah ini meskipun terlihat pasif dan lemah, pada hakikatnya memiliki misi jangka panjang yang lebih besar. Demikian *Mbah Yai* sering menjelaskan tentang hal kerukunan dan senatias mengedepankan rasa kasih sayang kepada sesama, apapun agamanya, parpolnya, *club* bolanya, madzhabnya dan hal-hal lainnya.

## **Beribadah Tidak Perlu Disangat-Sangatkan: Sedikit Tapi Istiqomah**

Tolok ukur kesempurnaan Islam seseorang terkadang dilihat dari seberapa banyak seseorang melakukan ibadah. Orang yang rajin melakukan ibadah-ibadah sunah dianggap memiliki keimanan yang lebih baik. Sementara seorang muslim yang jarang melakukan ibadah sunah dipertanyakan kesempurnaan imannya. Disisi lain, terlalu melebih-lebihkan dalam suatu hal akan menjadikan pelakunya lelah dan pada kondisi tertentu jenuh. Rasa bangga akan keseriusan atas apa yang telah dilakukan sering kali muncul sehingga ia akan membanggakan apa yang dilakukan. Hal-hal demikian yang sedang diantisipasi, agar ibadah kita tetap terus langgeng tanpa rasa jenuh dan bangga terhadap ibadah itu sendiri.

Pandangan ini tercermin dalam pengajian Ahad pagi. Pengajian yang digelar terbilang tidak terlalu lama bertujuan agar jamaah pengajian tidak bosan. *Mbah Yai* selalu menasihatkan kepada jamaahnya agar dalam beribadah tidak perlu disangat-sangatkan. Banyak hikmah yang ingin disampaikan dalam nasihatnya. *Pertama*, perasaan bangga terhadap ibadah yang dilakukan secara berlebihan. Kondisi ini menjadikan seseorang menganggap orang lain yang tidak lebih giat darinya lebih rendah. Bahkan yang lebih parah memandang orang yang tidak beribadah sebagai calon ahli neraka. Bersikap ekstrim dalam hal apapun memiliki dampak yang tidak bagus. *Kedua*, menjadikan ibadah menjadi sebuah tabiat. Sesuatau yang menjadi tabiat atau akhlak akan dilakukan secara ringan dan mengalir begitu saja sehingga menjadikan pelakunya ikhlas. *Ketiga*, perencanaan kelestarian ibadah dalam jangka panjang. Beribadah dengan cara yang biasa memiliki kekuatan yang lebih kuat dalam jangka panjang. Ibadah akan dilakukan terus menerus tanpa rasa lelah ataupun dipaksakan. Ketiga tujuan itu tidak lain agar dalam beribadah seseorang ikhlas dan dilakuk secara terus menerus tanpa rasa bangga terhadap apa yang dilakukan, namun fokus kepada Allah dan menumbuhkan rasa kasih sayang kepada sesama.

## **Jangan Pernah Berhenti Belajar Dan Bersosialisasi**

Kegiatan pengajian Ahad Pagi adalah salah satu cara *Mbah Yai* merealisasikan pemikiran tentang belajar yang tiada henti. Jamaah Ahad Pagi meliputi kelompok anak-anak muda sampai kelompok lanjut usia. Pembawaan *Mbah Yai* dalam menyampaikan nilai-nilai Islam menjadi magnet tersendiri berbagai lapisan masyarakat untuk senantiasa menimba ilmu, khususnya ilmu-ilmu agama. Kesadaran untuk terus belajar memberikan manfaat luar biasa bagi pikiran dan hati jamaah ahad Pagi. Seseorang yang senantiasa mau belajar, hatinya akan senantiasa dilingkupi perasaan rendah hati. Karena, semakin seseorang belajar maka semakin merasa bodoh orang tersebut.

Pikiran yang senantiasa diajak untuk terus belajar akan menjadikan pikirannya kritis dan mampu menyaring masalah secara baik. Hal ini sangat penting melihat seringkali seseorang tersulut emosi yang berujung perkelahian hanya karena masalah-masalah sepele yang gagal dipahami dengan baik.

Semakin bertambahnya jamaah Ahad pagi memberikan efek domino kepada orang-orang disekitarnya untuk turut serta mengikuti pengajian dan secara alamiah menjadi kegiatan rutin positif yang menyatu dalam kehidupan Jamaah Ahad Pagi. Pada waktu yang sama, jamaah Ahad pagi bisa mengasah kepekaan sosial mereka dengan berinteraksi sesama ribuan jamaah Ahad pagi lainnya. Sesama jamaah Ahad Pagi seringkali terlihat dengan sabar, ketika pengajian usai, antri dalam mengambil motor diparkiran. Jamaah yang lupa membawa tikar, dengan suka rela dipersilahkan untuk ikut menempati tikar yang dibawa jamaah lainnya. Berbagi jajanan antar jamaah juga sering terjadi dan masih interaksi-interaksi sosial positif lainnya.

Kombinasi kesadaran untuk senantiasa belajar dan bersosialisasi dengan sesama membentuk jamaah Ahad pagi menjadi insan yang berakhlak mulia dan memiliki kepekaan sosial yang senantiasa mengedepankan rasa kasih sayang dan persatuan antar sesama.

### **Tafsir al-Ibriz dalam sorotan Islam Moderat dan Pengajian Ahad Pagi**

Membincang Tafsir al-Ibriz, ia adalah buah tangan Ulama nusantara yang sangat produktif dalam mengabadikan pemikirannya dalam tulisan. Berbagai disiplin ilmu pengetahuan dikuasai pengarang kitab tafsir al-Ibriz, terutama ilmu-ilmu agama, seperti Nahwu, Shorof, Fikih, Ushul Fikih, balghah dan ilmu-ilmu yang lain. Kitab ini secara khusus Bisri Musthofa, pengarang kitab Tafsir al-Ibriz dedikasikan kepada masyarakat Indonesia, khususnya Jawa, dengan tujuan memudahkan mereka memahami ayat-ayat Alquran.

Tafsir yang menggunakan bahasa Jawa sebagai penjelas ayat-ayat Alquran mengusung misi nilai asasi Islam, termasuk didalamnya adalah prinsip Islam moderat. Ayat-ayat yang terkait dengan nilai-nilai Islam moderat dijelaskan tanpa fanatisme pada pemikiran tertentu kecuali nilai moderat itu sendiri. Penggunaan bahasa Jawa dalam tafsir ini juga memiliki tujuan agar pembaca bisa bersikap ramah dan halus kepada siapaun sebagaimana yang tertanam dalam filosofi bahasa Jawa. Beberapa contoh tafsiran dalam kitab ini bisa menggambarkan prinsip Islam Moderat yang juga dipegangi dalam tafsir ini, QS. Al-Baqarah: [2]: 143.....وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا, Bishri Musthofa mengartikan kata *wasath* dengan tengah atau bagus.<sup>12</sup> Penulis tafsir ini tidak

---

<sup>12</sup>Bishri Musthofa, *Tafsir al-Ubriz Juz II QS. Al-Baqarah [2]: 143*(Kudus: Menara Kudus, t.th),46.

memberikan penjelasan lebih jauh. Namun demikian, penggunaan kata tengah dan baik memberikan isyarat agar menjadi umat, dalam hal ini umat Islam, yang bisa bersikap baik dan tengah.

Sebagai tambahan, kata *wasath* ditafsirkan oleh Imam al-Qurthubi dengan adil dan di tengah-tengah. Karena sebaik-baiknya sesuatu adalah pertengahan.<sup>13</sup> Yusuf al-Qardhawi menyebutkan, kata *tawasuth* dalam Alquran memiliki makna yang sama dengan *tawazun* yang bermakna seimbang. Kata ini dikaitkan dengan kata *syahadah* untuk memnunjukkan bahwa Islam lahir sebagai saksi atas sisi kesesatan dua umat terdahulu, Yahudi dan Nasrani. Yahudi yang memberatkan pada sisi duniawi semata dan Nasrani yang mengikatkan diri mereka dengan kepentingan rohaniah semata. Di antara dua pandangan ekstrim ini, Islam hadir sebagai sebuah agama moderat yang mengintegrasikan keduanya dengan memberikan hak-hak manusiawi secara adil dan seimbang.

Dalam menjelaskan Tafsir al-Ibriz dalam pengajian Ahad pagi, *Mbah Yai*, juga merujuk pada kitab tafsir klasik lainnya. Tafsir al-Shawi, Tafsir al-Rozi dan juga Tafsir al-Jalalain juga menjadi komparasi dalam menjelaskan makna ayat-ayat Alquran dalam kitab Tafsir al-Ibriz.<sup>14</sup> Dengan demikian kombinasi-kombinasi di atas, membuahkan sebuah pemikiran matang atas Islam Moderat yang didakwahkan *Mbah Yai* kepada umat, khususnya Jamaah Ahad Pagi. pengajian ini memberikan kontribusi yang luarbiasa dalam menanamkan nilai-nilai Islam Moderat dalam kehidupan beragama dan bernegara.

### **Relasi Pengajian Rutin Ahad Pagi dan Moderasi Islam: Fenomena Ahad Pagi dan Dampak Sosial**

Pengajian rutin Ahad pagi Tafsir al-Ibriz yang diampu *Mbah Yai* Ahmad Haris Shodaqoh bermula dari pengajian kecil yang hanya berjumlah lima santri. Awal mula, pengajian ini dirintis oleh ayah dari *Mbah Yai*, Shodaqoh Hasan, kemudian dilanjutkan putranya sampai sekarang ini dengan jumlah jamaah yang begitu banyak, tidak kurang dari lima belas ribu jamaah. Pengajian ini diperuntukan orang kampung (non-santri) sekitar yang ingin mempelajari ilmu agama kepada *Mbah Yai* Shodaqoh Hasan. Seiringnya berjalannya waktu, jamaah pengajian ini meluas sampai desa, kecamatan dan kabupaten disekitarnya. Sekarang ini, Pengajian yang sudah hatam dua kali

---

<sup>13</sup>Abi 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkm Alquran juz II*, tahkik: 'Abdullah bin 'Abd al-Hasan (Tanpa Kota: Muassasah al-Risalah, t.th), 433.

<sup>14</sup>Informasi referensi ini didapatkan dari wawancara langsung dengan *Mbah Yai* Ahmad Haris Shodaqoh.



ini berusia dua puluh sembilan tahun. Setelah selesai mengkaji Tafsir al-Ibriz dengan durasi waktu enam belas tahun, khataman perdana pengajian ini dilakukn. Kemudian khataman kedua diselesaikan dalam durasi waktu sebelas tahun, tepatnya pada tahun 2016.

Selepas subuh pengajian ini dimulai dengan bacaan-bacaan *istighotsah*. Dilanjutkan dengan kajian kitab Tafsir al-Ibriz karya ulama asal Rembang, Bisri Mustofa dan ditutup kembali dengan *istighotsah*. Metode seperti ini terus dilanjutkan sampai sekarang. Secara sekilas tidak ada yang istimewa dengan metode ini. Realitanya, metode ini bukannya menjadikan jamaah bosan dan sedikit demi sedikit meninggalkan pengajian tersebut. Sebaliknya, secara kuantitas mengalami peningkatan terus menerus, hingga puluhan ribu santri.

Dari sisi kualitas, pengajian ini memberikan dampak sosial yang luar biasa kepada jamaah pengajian Ahad pagi. Kajian rutin mingguan ini tidak bisa dilepaskan dari kehidupan sosial jamaahnya. Masyarakat dari berbagai daerah dengan latar belakang sosial, ekonomi dan budaya yang berbeda datang berbondong-bondong sejak minggu pagibuta, khususnya jamaah yang berjarak jauh. Kesadaran Masyarakat dalam hal interaksi sosial, pendidikan dan keagamaan tergugah kembali dan berkembang dengan baik melalui wasilah pengajian ini.

Pengajian Ahad pagi ini secara baik didesain oleh *Mbah Yai* agar sebisa mungkin dapat menanamkan nilai-nilai Islam Moderat berupa kesadaran sosial yang tinggi, persatuan, kerukunan, sifat kehambaan dan kesederhanaan dari jamaah pengajian. Beberapa hal yang unik yang menjadi faktor pendukung terrealisasinya tujuan tersebut, yaitu:

### **Pembukaan Ahad Pagi Bulan Syawal dengan Menu Khas Lemper**

Pembukaan pengajian Ahad pagi dilakukan minggu ketiga bulan Syawal. Jamaah Ahad pagi yang berjumlah lebih dari lima belas ribu selalu antusias setiap pembukaan pengajian Ahad pagi. Acara tahunan ini menjadi momentum memperlerat kembali ukhuwah *Islamiyyah-wathoniyyah-insaniyyah*. Makanan khas Lemper menjadi menu pilihan untuk membuka pengajian Ahad pagi yang semenjak satu minggu menjelang bulan Ramadhan diliburkan.

Makanan khas lempeng ini dipilih menjadi pembuka Pengajian Ahad Pagi karena lempeng memiliki nilai filosofis yang tinggi. *Mbah Yai* menjelaskan pada saat pembukaan Pengajian Ahad pagi bahwa lempeng dengan bahan dasar nasi ketan yang dicampur daun santan dan dikemas dengan daun pisang yang masih segar. Dalam satu lempeng terdiri dari beribu butir nasi ketan yang melekat erat menjadi satu menggambarkan harapan *Mbah Yai* kepada seluruh umat manusia, khususnya sesama muslim, terlebih khusus lagi

Jamaah Ahad Pagi untuk tetpa bersatu dan akur sebagaimana kerekatan butir-butir nasi ketan dalam lempur. Terbukti, kerukunan dan kasih sayang Jamaah Pagi senatiasa lebih baik pada tiap waktunya.

### **“Berkat” Penutupan Ahad Pagi**

Pengajian Ahad Pagi memiliki tradisi penutupan pengajian pada tiap **minggu akhir bulan Sya’ban. Pengajian akan di buka kembali pada minggu** ketiga bula Syawal. Satu minggu sebelum penutupan, *Mbah Yai* mengingatkan kembali bahwa minggu depan minggu akhir pengajian Ahad pagi. Seperti biasa, *Mbah Yai* mengingatkan kembali kepada Jamaah Ahad **Pagi, agar membawa “berkat”<sup>15</sup>** masing-masing guna kebutuhan konsumsi.

Tiap jamaah ada yang membawa satu, dua, bahkan lima berkat. Menu yang dibawa juga bergama. Ada roti, rames, bandeng, nasi telur dan menu-menu lainnya. Semuanya dikumpulkan menjadi satu untuk kemudian dikumpulkan dan dibagikan kembali kepada jamaah pengajian. Tiap jamaah jika beruntung bisa mendapatkan berkat yang lebih baik, bisa juga sebaliknya. Cara ini mengajarkan kepada jamaah agar bisa menerima apapun yang menjadi bagiannya dan merasakan kekurangan yang dirasakan jamaah yang **lain. Tidak jarang juga, sebagian jamaah yang “ngalap berkah” dari berkat-berkat** tersebut.

Nilai-nilai luhur yang dikemas dengan bentuk sederhana menjadikan para jamaah mudah menerima dan bisa merasakan langsung. Cara seperti ini menjadi alternatif jitu dalam menyampaikan nilai-nilai luhur Islam. Kecenderungan manusia yang lebih menerima hal yang simpel dan mudah dipahami menjadi pertimbangan *Mbah Yai* dalam menerapkan cara ini. Alhasil, pertukaran berkat ini memberikan dampak sosial yang baik kepada jamaah pengajian Ahad pagi.

### ***Istighotsah* Sebelum dan Setelah Pengajian Tafsir Dipimpin *Mbah Yai***

*Istighotsah* bisa dijelaskan sebagai pembacaan doa-doa tertentu secara bersamaan. Hal ini menjadi acara pembuka sekaligus penutup sebelum pengajian Ahad pagi. Pengajian Ahad pagi yang kajian utamanya adalah kitab Tafsir al-Ibriz harus dimulai dengan keadaan hati yang tenang dan bersih. Salah satu upaya yang dilakukan adalah dengan cara *istighotsah*. Dikalangan dunia pesantren, ilmu adalah sesuatu yang suci dan menruapakan cahaya atau penerang kehidupan. Hal ini, menjadi keyakinan yang sudah mendarah daging dan menjadi keyakinan umum muslim dan masyarakat pesantren

---

<sup>15</sup>Berkat adalah sebuah oleh-oleh yang didapatkan setelah acara agama selesai yang dibagikan kepada jamaah pengajian. Isi dari berkat ini bermacam-macam.

khususnya. Pembersihan hati menjadi hal yang sangat mendesak agar ilmu itu bisa diterima. Karena cahaya atau penerang yang tidak diberi bahan bakaryang bersih maka hasilnya juga akan tidak bersih. Bahkan tidak akan menyala.

Dalam hal ini persiapan dan penutupan sebuah kajian sangat penting untuk diperhatikan. Dalam pengajian Ahad pagi, durasi waktu *istighotsah* lebih lama dibanding kajian Tafsir al-Ibriz itu sendiri. Meskipun demikian, hal ini justru memberikan pengaruh yang lebih mengena. Hal ini, menurut penulis, adalah hal yang menjadikan pengajian istimewa dan menjadi ruh dari pengajian ini. Kenapa dikatakan demikian?, pembacaan *istighotsah* sebelum dan sesudah pengajian menjadikan jamaah Ahad pagi lebih siap untuk mendengar dan menerima penjelasan Tafsir al-Ibriz dari *Mbah Yai*.

### **Penutup: *Mbah Yai*, Pengajian Ahad Pagi dan Tafsir al-Ibriz dalam Bingkai Islam Moderat**

Islam moderat menjadi asas dasar dan prinsip penting bagi seseorang yang ingin ber-Islam dengan cara yang baik dan benar. Dewasa ini banyak sekali dijumpai cara ber-Islam seorang muslim dengan cara ekstrim. Padahal, secara jelas Alquran memberikan petunjuk cara ber-Islam secara moderat. Para ulama pesantren adalah kelompok yang gencar menyampaikan Islam Moderat. Salah satunya adalah melalui pengajian Ahad pagi Tafsir al-Ibriz yang dibimbing *Mbah Yai* Ahmad Haris Shodaqoh di Pondok Pesantren al-Itqon di Semarang.

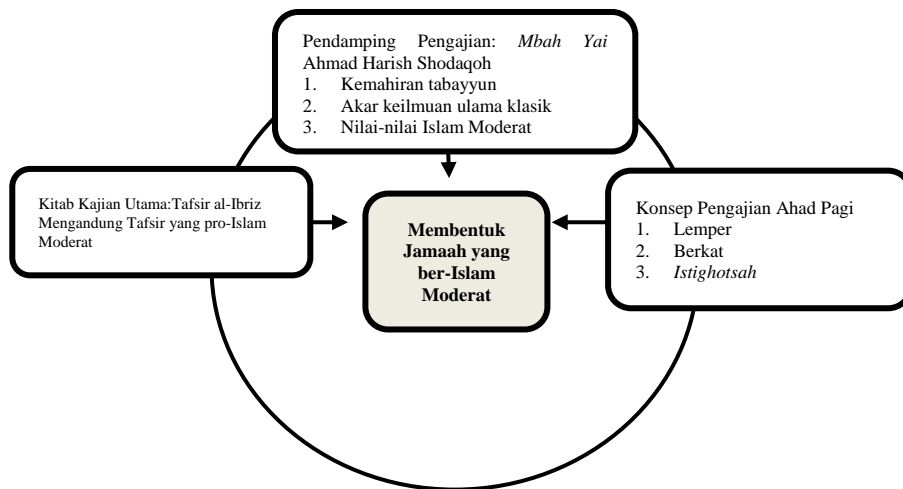
Setelah melalui analisa-analisa sebelumnya, kegiatan yang diampu *Mbah Yai* memberikan kontribusi besar dalam penanaman nilai-nilai Islam Moderat. Kombinasi penyampaian pesan, dalam hal ini *Mbah Yai*, konsep kajian Ahad Pagi dan kitab Tafsir al-Ibriz yang menjadi kajian utama pengajian ini melahirkan *soft method* dalam mendoktrinasi nilai-nilai Islam moderat kepada Jamaah Ahad Pagi yang berjumlah puluhan ribu. Metode seperti ini secara halus masuk ke alam bawah sadar Jamaah dan menjadi tabiat yang melekat pada jiwa mereka. Dari uraian panjang di atas dapat diringkas dalam pola di bawah ini (lihat gambar I).

Kegiatan ini adalah salah satu upaya dari sekian upaya yang dilakukan ulama-ulama pesantren demi membumikan nilai-nilai Islam Moderat kepada masyarakat Indonesia, khususnya masyarakat sekitar yang berada pada jangkauan pengajian tersebut. Kegiatan semacam ini murni inisiatif ulama tersebut tanpa mengharap bantuan dari pemerintah. Berkat perjuangan dan keikhlasan ulama yang bersangkutan, dalam tulisan ini adalah *Mbah Yai*, kajian ini berkembang terus, baik secara kuantitas maupun kualitas. Di luar sana, tentu masih banyak kajian atau pengajian-pengajian yang diinsiasi

ulama-ulama pesantren yang memiliki kontribusi besar terhadap bangsa Indonesia ini. Terutama sekali kaitannya dengan penerapan nilai-nilai Islam Moderat ke ranah batin dan praksis masyarakat Indonesia. Namun, belum dikaji dan didokumentasikan dalam kajian-kajian ilmiah semacam ini. Saya berharap, semoga tulisan ini bisa menjadi awal mula yang baik dalam penelitian jenis ini, karena para peneliti masih sedikit yang memberikan perhatian pada penelitian semacam ini.

Terakhir, tulisan ini adalah kajian perdana terhadap Pengajian ini kaitannya dengan doktrinasi Islam Moderat. Kekurangan-kekurangan di sana-sini sudah barang tentu ditemukan. Kritik yang membangun penulis harapkan untuk pengembangan penelitian ini. Tidak lain, karena kegiatan semacam ini memiliki kontribusi yang tidak biasa terhadap bangsa ini, sehingga perlu untuk diteruskan dan dipublikasikan secara lebih luas.

Gambar I:



***Keterangan Gambar:***

Formula Doktrinasi Nilai-Nilai Islam Moderat melalui Pengajian Ahad Pagi Tafsir al-Ibriz di Pondok Pesantren Al-Itqon Semarang oleh KH. Ahmad Haris Shodaqoh

**Daftar Pustaka**

- <http://www.nu.or.id/post/read/83273/pemerintah-arab-saudi-gandeng-nu-kembangkan-islam-moderat>
- <http://www.muhammadiyah.or.id/id/news-13280-detail-haedar-pertegas-peranan-muhammadiyah-sebagai-islam-moderat.html>
- <https://news.detik.com/berita/2904421/delegasi-muslim-as-tegaskan-indonesia-sebagai-kiblat-islam-moderat-dunia>
- [http://hi.fisipol.ugm.ac.id/iis\\_brief/islam-moderat-indonesia-di-mata-masyarakat-global-gagalkah/](http://hi.fisipol.ugm.ac.id/iis_brief/islam-moderat-indonesia-di-mata-masyarakat-global-gagalkah/)

- Misrawi, Zuhairi. *Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase perdamaian*. Jakarta: Kompas. th. 2010.
- Musthofa, Bishri. *Tafsir al-Ubriz Juz II*. Kudus: Menara Kudus. tanpa th.
- Peter Connolly (ed). *Aneka Pendekatan Studi Agama*. pen. Ninian Smart. Bantul: LkiS Yogyakarta. Th. 2011.
- Qurtubi, Abi **'Abdillah** Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-. *Al-Jami' li Ahkm Alquran juz II*. tahkik: **'Abdullah** bin **'Abd** al-Hasan. Tanpa Kota: Muassasah al-Risalah. tanpa th.
- Rumandi (ed). *Damai Bersama Gusdur*. Cari sumber aslinya, Jakarta: PT. Kompas. th. 2010.
- Sodiq, Akhmad. *Epistemologi Islam: Argumen al-Ghozali atas Superioritas Ilmu Ma'rifat*. Depok: Kencana. th. 2017.
- Shodaqoh, Ahmad Haris. *Tadkiroh al-itqon li istifadati Usul wa Tasawwuf Zubad Ibnu Ruslan*. Semarang: Al-Itqon. Tanpa tahun.
- , *Miftah al-'Irfan fi Tarjamati Syu'bul Iman Li Zain al-Din bin 'Aliy al-Milibari*. Semarang: Al-Itqon. Tanpa tahun.
- , *Tafkir al-Itqon fi Tahriri Hikami wa Mawa'iz Amir al-Mu'minin 'Aliy bin Abi Tholib 'ala Ma ikhtarohu al-Syarif al-Ridho Abi al-Hasan*. Semarang: Al-Itqon. Tanpa tahun.
- , *Islah al-Nufus fi Tarjamati 'Uyub al-Nafsi wa Dawauha li Syaikh Abi al-Fadl Syihab al-Din Ahmad Zarruq*. Semarang: Al-Itqon. Tanpa tahun.
- , *Tanbihatul Itqon: Majmu'atul Adillah Allati Qoddamaha Syaikh al-Itqon Ahmad Haris Sodaqoh al-Haj*. Semarang: Al-Itqon. Tanpa tahun.
- , *Tausiyyah al-Asfiya' fi Tarjamati Hidayah al-Azkiya' li Zain al-Din Ibnu 'Aliy al-Milibari*. Semarang: Al-Itqon. Tanpa tahun.
- Shodaqoh, Ahmad Haris. *Tafsir al-Itqon fi Ma'ani Ummi Alquran al-Hakim lil Aimmah al-Mufasssirin al-Rasikhin*. Semarang: Al-Itqon. Tanpa tahun.

## **PERAN PONDOK PESANTREN DALAM MENANAMKAN NILAI PANCASILA UNTUK MEWUJUDKAN TOLERANSI KERUKUNAN ANTAR UMAT BERAGAMA**

**Suryadi**

STAI Bani Saleh, Jalan Margahayu Bekasi  
Alumni Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa Sidenreng Rappang, Sulawesi  
Selatan  
suryadi.hikman@gmail.com

### **Abstrak**

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana peran pendidikan pondok pesantren dalam menanamkan nilai pancasila dalam mewujudkan toleransi kerukunan antar umat beragam, serta kendala yang dihadapi pondok pesantren dalam membina toleransi kerukunan antar umat beragam. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif studi kasus. Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan wawancara kepada pimpinan, santri di pondok pesantren, serta warga dari beberapa agama yang ada di wilayah pondok Pondok Pesantren. Pondok Pesantren memiliki peran yang penting dalam membina toleransi kerukunan antar umat beragam. Hal tersebut dapat terlihat dari pembinaan nilai toleransi beragam yang dilaksanakan di Pondok Pesantren, antara lain pembiasaan di dalam kehidupan pondok pesantren sehari-hari, keteladanan Kiai, serta program pembelajaran. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Pondok Pesantren juga sangat berperan dalam menerapkan nilai pancasila sebagai upaya pembentukan karakter bangsa. Dalam implementasinya penerapan nilai pancasila perlu mendapatkan banyak dukungan dari masyarakat serta kesadaran akan perilaku yang mencerminkan nilai pancasila sebagai penguatan karakter bangsa. Hal ini perlu adanya dukungan dan dorongan dari berbagai pihak yang berwenang di dalamnya.

**Kata Kunci** : Pondok Pesantren, Nilai Pancasila, Toleransi

## **Pendahuluan**

Indonesia merupakan Negara kepulauan dengan tingkat kemajemukan yang tinggi. Kemajemukan bangsa Indonesia terlihat dengan adanya tanda perbedaan baik horizontal maupun vertikal.<sup>1</sup> perbedaan vertikal terlihat dengan adanya perbedaan lapisan atas bawah masyarakat yang sangat tajam. Sedangkan adanya etnis, budaya, bahasa, adat istiadat dan agama merupakan gambaran perbedaan horizontal. Kondisi seperti itu telah berlangsung sejak lama, sejak masa kerajaan, penjajahan, pra kemerdekaan hingga setelah kemerdekaan. Hal tersebut terjadi sebagai dampak dari letak geografis Indonesia yang terletak diantara lintas pertemuan dua samudera dengan ribuan jumlah pulau.

Belakangan ini multikulturalisme memang menjadi isu sentral dalam konteks hubungan antaragama dan antarbudaya. Multikulturalisme telah menjadi kenyataan faktual di dalam masyarakat global. Karena itu, multikulturalisme adalah sebuah tantangan bagi pengembangan budaya toleran dan pluralis di kalangan masyarakat. Dalam perspektif ilmu politik, mengikuti pemikiran Robushka dan Shepsle masyarakat multikultural didefinisikan dengan parameter: (1) keragaman kultural, (2) aliansi etnik dan (3) terorganisasi secara politik. Dalam konteks ini, secara alamiah masyarakat mempunyai karakteristik yang beragam (majemuk), yang ditandai oleh berbagai keragaman suku, agama, ras dan golongan (SARA) yang ada di dalamnya.

Masyarakat yang multikultural seperti ini sebenarnya merupakan potensi dalam membangun demokrasi modern. Namun, masyarakat multikultural juga memendam potensi yang rawan terhadap konflik sosial yang bisa mengakibatkan pudarnya keutuhan jalinan harmoni sosial masyarakat. Dengan kata lain, berbeda-bedanya suku, agama, dan budaya adalah suatu modal sosial, meminjam istilah Robert W. Hefner, yang apabila dirusak akan menimbulkan malapetaka bagi harmoni sosial yang mengarah pada konflik sosial. Sebab, ada tiga kecenderungan yang sering dihadapi dalam masyarakat multikultural. Yakni, (1) mengidap potensi konflik yang kronis di dalam hubungan-hubungan antar kelompok. (2) Pelaku konflik melihat sebagai *all out war*. (3) Proses integrasi sosial lebih banyak terjadi melalui dominasi atas suatu kelompok oleh kelompok lain.

Seiring dengan perjalanan bangsa Indonesia yang semakin berkembang dan dinamika kehidupan masyarakat yang tak terhindarkan, mengakibatkan benturan-benturan kepentingan antar kelompok masyarakat yang berbeda

---

<sup>1</sup> Said Agil Husin Al-Munawar. 2005. *Fikih Hubungan Antar Agama*. (Jakarta: Penerbit Ciputat Press).



baik suku maupun agama. Hal itu tercermin sejak reformasi 1998 dengan terjadinya banyak konflik di berbagai daerah di Indonesia. Konflik tersebut terjadi dipicu oleh persoalan etnis, suku, ras dan agama. Dari tahun 1996 tercatat terjadi beberapa kali peristiwa konflik yang bernuansa sosial maupun agama, seperti kerusuhan di Situbondo tanggal 10 Oktober 1996, di Tasikmalaya 26 Desember 1996, di Karawang tahun 1997 dan Tragedi Mei pada tanggal 13, 15 Mei 1998, yang terjadi di Jakarta, Solo, Surabaya, Palembang, Medan, kerusuhan Poso beserta peristiwa-peristiwa kerusuhan lainnya.

Demikian beberapa rentetan terjadinya kerusuhan di Indonesia yang lebih condong bernuansa sosial agama. Pada kenyataannya konflik dan kerusuhan yang terjadi akhirnya sering menjadikan agama sebagai kuda tunggang. Artinya, agama digunakan sebagai legitimasi untuk melegalkan konflik. Sebab, jika agama telah menjadi variabel penting dalam sebuah konflik, dampak yang ditimbulkan akan sangat besar, salah satunya ditunjukkan dengan meredupnya *social trust*.

Keanekaragaman yang terdapat di Indonesia, terutama dalam kehidupan beragama diharapkan dapat dilihat sebagai kekayaan dan bukan sebagai pemecah belah persatuan.<sup>2</sup> Bukan hal mudah untuk dapat menyatukan sebuah perbedaan agar dapat hidup berdampingan dengan harmonis. Pemikiran keagamaan seringkali tidak bisa membedakan aspek doktrinal-teologis ajaran agama dengan aspek kultural-sosiologis (Darajat: 1996).

Di dalam ayat itu sudah dijelaskan bahwa tidak ada paksaan untuk memilih suatu agama tertentu, tetapi yang terjadi manusia selalu membuat kerusuhan atau konflik yang secara langsung atau tidak langsung melibatkan agama-agama, lembaga atau umat. Misalnya, karena ketegangan politik pada tingkat elit sangat tinggi, terjadi kerusuhan di masyarakat. Banyak gereja, Masjid, atau rumah ibadah lainnya yang dirusak ataupun dibakar. Akibatnya terjadi ketegangan diantara warga yang berbeda agama. Hal ini menjadi tugas berat bagi pondok pesantren, terutama para kiai untuk dapat menanamkan kerukunan antar umat beragama sedini mungkin, sehingga dapat mencegah perpecahan di negeri ini.

Seorang ulama atau kiai tak lain adalah seorang guru atau pendidik yang menjalankan fungsi pendidikan kepada para santri dan masyarakat lokal yang berada di lingkungan pesantren. Pesantren merupakan sumber inspirasi

---

<sup>2</sup>Jamilah dan Rahman T. "Kearifan Lokal dalam Mewujudkan Kerukunan Umat Beragama di Sumenep." *Jurnal Pelopor Pendidikan* 6. no. 2 (2012).

yang tidak pernah kering bagi para pecinta ilmu dan peneliti yang berupaya untuk mengurai anatominya dari berbagai dimensi. Kesahajaan para kiai menjadikan santri-santrinya **ta'dzim** dan mengikuti apa yang dikatakannya. Ini dikarenakan kiai merupakan sosok yang sangat melekat dalam kebudayaan **lokal masyarakat. Sehingga julukan “kiai” itu bukan hanya sekedar jabatan** atau pekerjaan, namun merasuk kedalam hati masyarakat. Begitupun dengan santri, istilah santri juga bukan hanya karena dia belajar pada kiai, namun **“santri” melekat pada ruh orang** yang belajar (mengaji) pada sosok kiai. Yang membawa perasaan ini pada sifat **tawadhu'** atau rendah hati. Terbukti, ketika santri seorang kiai menjadi orang pintar dan sukses dalam kehidupannya, namun dia tetap merasa menjadi seorang santri. Keistimewaan pada sosok Kiai menjadikan sebuah cermin yang berharga bagi para pendidik di zaman sekarang. Karena sekarang ini banyak guru yang tidak bisa menghargai muridnya, dan banyak pula murid yang tidak menghormati gurunya. Padahal keduanya adalah hal yang tidak bisa dipisahkan. Karena terjadinya transformasi keilmuan selalu membutuhkan peran keduanya.

### **Pondok Pesantren**

Istilah pondok berasal dari pengertian asrama-asrama para santri yang disebut pondok atau tempat tinggal yang terbuat dari bambu, atau kata **“pondok” berasal dari bahasa Arab “funduq” yang artinya hotel atau asrama.<sup>3</sup> Menurut asal katanya pesantren berasal dari kata “santri” yang mendapat imbuhan awalan “pe” dan akhiran “an” yang menunjukkan tempat, maka artinya adalah tempat para santri. Terkadang pula pesantren dianggap sebagai gabungan dari kata “santri” (manusia baik) dengan suku kata “tra” (suka menolong) sehingga kata pesantren dapat diartikan tempat pendidikan manusia baik-baik. Pondok Pesantren adalah “suatu lembaga pendidikan Islam yang tumbuh serta diakui oleh masyarakat sekitar, dengan sistem asrama atau kampus, di mana santri-santri menerima pendidikan agama melalui sistem pengajian atau madrasah yang sepenuhnya berada di bawah kedaulatan dari seorang atau beberapa kiai dengan ciri khas yang bersifat kharismatik, serta *independent* dalam segala hal.**

Dari beberapa definisi di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa yang dimaksud pondok pesantren adalah Lembaga pendidikan tradisional Islam untuk mempelajari ajaran Islam untuk diamalkan moral agama Islam sebagai pedoman hidup bermasyarakat sehari-hari kepada kiai atau guru ngaji. Dan dapat diartikan sebagai tempat atau biasanya kompleks berbentuk asrama atau

---

<sup>3</sup> Hanun, Asroah. *Pelembagaan Pesantren, Asal-Usul Dan Perkembangan Pesantren Di Jawa*. (Jakarta: Departemen Agama RI), 2004.

kamar-kamar kecil dengan bangunan apa adanya yang menunjukkan kesederhanaannya. Pesantren memiliki misi untuk mengembangkan dakwah Islam, dalam pembelajaran pondok pesantren memiliki ciri khas yang tidak dipraktekkan di lembaga-lembaga pendidikan pada umumnya.

Sebagai suatu lembaga pendidikan Islam, pesantren dari sudut historis **kultural dapat dikatakan sebagai “training center” yang otomatis menjadi “cultural central” Islam yang disahkan atau dilembagakan oleh masyarakat**, setidaknya oleh masyarakat Islam sendiri yang secara *de-facto* tidak dapat diabaikan oleh pemerintah.<sup>4</sup> Pondok pesantren memiliki model-model pengajaran yang bersifat *non* klasikal, yaitu model sistem pendidikan dengan metode pengajaran wetonan, yaitu metode yang didalamnya terdapat seorang kiai yang membaca kitab dalam waktu tertentu, sedangkan santrinya membawa kitab yang sama, lalu santri mendengarkan dan menyimak bacaan kiai. Dan sorogan, **yaitu santri yang cukup pandai men “sorog” kan** (mengajukan) sebuah kitab kepada kiai untuk dibaca dihadapannya, kesalahan dalam membaca itu langsung dibenarkan oleh kiai.<sup>5</sup>

Berawal dari bentuk pengajian yang sangat sederhana, pada akhirnya pesantren berkembang menjadi lembaga pendidikan secara reguler dan diikuti oleh masyarakat, dalam pengertian memberi pelajaran secara material maupun immaterial, yakni mengajarkan bacaan kitab-kitab yang ditulis oleh ulama-ulama abad pertengahan dalam wujud kitab kuning. Titik tekan pola pendidikan secara material, diharapkan setiap santri mampu menghatamkan kitab-kitab kuning sesuai dengan target yang diharapkan, yakni membaca seluruh isi kitab yang diajarkan. Sedangkan pendidikan dalam arti immaterial cenderung berbentuk suatu upaya perubahan sikap santri, agar santri menjadi pribadi yang tangguh dalam kehidupan sehari-hari, atau dengan kata lain mengantarkan anak didik menjadi dewasa secara psikologis.

Pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan yang mempunyai tujuan yang tidak jauh berbeda dengan pendidikan agama Islam yakni mencapai akhlak yang sempurna atau mendidik budi pekerti dan jiwa. Maksud mencapai akhlak yang sempurna yakni dapat digambarkan pada terciptanya pribadi muslim yang mempunyai indikator iman, taqwa, taat menjalankan ibadah, berakhlak mulia dan dewasa secara jasmani dan rohani, serta berusaha untuk hidup sesuai dengan ajaran Islam.

---

<sup>4</sup> Djamaluddin, & Abdullah Aly. *Kapita Selekta Pendidikan Islam*. (Bandung: Pustaka Setia), 1998.

<sup>5</sup> Hasbullah. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. ( Jakarta: PT Raja Grafindo Persada), 1999.

Pesantren didefinisikan sebagai suatu tempat pendidikan dan pengajaran yang menekankan pelajaran agama Islam dan didukung asrama sebagai tempat tinggal santri yang bersifat permanen. Dari pengertian diatas dapat diambil kesimpulan mengenai pengertian potensi pondok pesantren yaitu suatu kemampuan yang dimiliki oleh pondok pesantren yang mempunyai kemungkinan untuk bisa dikembangkan.

Pada dasarnya potensi di pondok pesantren ini mempunyai tujuan untuk proses pembinaan dan pengembangan untuk mencapai visi misi di pondok pesantren, salah satu potensi di pondok pesantren adalah masalah ekonomi. Masyarakat pesantren dihadapkan pada upaya peningkatan taraf hidup dan kesejahteraan masyarakat dalam bentuk kegiatan usaha bersama. Selain itu juga terdapat potensi-potensi lain di pondok pesantren diantaranya yaitu :

Menurut pendapat para ilmuwan, istilah pondok pesantren adalah merupakan dua istilah yang mengandung satu arti. Orang Jawa menyebutnya **“pondok”** atau **“pesantren”**. **Sering pula menyebut sebagai pondok pesantren.** Istilah pondok barangkali berasal dari pengertian asrama-asrama para santri yang disebut pondok atau tempat tinggal yang terbuat dari bambu atau barangkali berasal dari bahasa Arab **“funduq”** artinya asrama besar yang disediakan untuk persinggahan. Jadi pesantren secara etimologi berasal dari kata *santri* yang mendapat awala *pe-* dan akhiran *-an* sehingga menjadi *pe-santria-an* yang bermakna kata **“shastri”** yang artinya murid. Sedang C.C. Berg. berpendapat bahwa istilah *pesantren* berasal dari kata *shastri* yang dalam bahasa India berarti orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu, atau seorang sarjana ahli kitab-kitab suci agama Hindu. Kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku-buku suci agama atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan. Dari pengertian tersebut berarti antara pondok dan pesantren jelas merupakan dua kata yang identik (memiliki kesamaan arti), yakni asrama tempat santri atau tempat murid/santri mengaji. Sedang secara terminologi pengertian pondok pesantren dapat penulis kemukakan dari pendapatnya pada ahli antara lain: M. Dawam Rahardjo memberikan pengertian pesantren sebagai sebuah lembaga pendidikan dan penyiaran agama Islam, itulah identitas pesantren pada awal perkembangannya. Sekarang setelah terjadi banyak perubahan di masyarakat, sebagai akibat pengaruhnya, definisi di atas tidak lagi memadai, walaupun pada intinya nanti pesantren tetap berada pada fungsinya yang asli, yang selalu dipelihara di tengah-tengah perubahan yang deras. Bahkan karena menyadari arus perubahan yang kerap kali tak terkendali itulah, pihak luar justru melihat keunikannya sebagai wilayah sosial yang mengandung kekuatan resistensi terhadap dampak modernisasi.

## **Toleransi Kerukunan Antar Umat Beragama**

Secara etimologi toleransi berasal dari kata *tolerance* (dalam bahasa Inggris) yang berarti sikap membiarkan, mengakui dan menghormati keyakinan orang lain tanpa memerlukan persetujuan. Di dalam bahasa Arab dikenal dengan *tasamuh*, yang berarti saling mengizinkan, saling memudahkan. Kata toleransi sering dikaitkan dengan toleransi agama, **toleransi berasal dari bahasa Inggris “tolerance” yang artinya kesabaran**, sikap lapang dada dan menunjukkan sifat sabar. Toleransi merupakan sikap lapang dada atau kesabaran dalam memberikan kebebasan kepada sesama manusia sebagai warga masyarakat untuk menjalankan keyakinan dan mengatur hidupnya, selama tidak melanggar dan bertentangan dengan norma-norma yang telah ditentukan agar terciptanya ketertiban dan perdamaian masyarakat.

Ruang lingkup toleransi diantaranya: 1) mengakui hak orang lain, 2) menghormati keyakinan orang lain, 3) agree in disagreement, 4) saling mengerti, 5) kesadaran dan kejujuran, 6) falsafah pancasila.<sup>6</sup> Sebuah agama adalah sistem keimanan yang menyatukan serta praktik - praktik yang berhubungan dengan hal - hal yang suci. Ia adalah moral tunggal masyarakat bagi mereka pemeluk agama.<sup>7</sup>

Toleransi pada kaum muslimin seperti yang diperintahkan oleh Nabi Muhammad saw., diantaranya sebagai berikut: 1) Tidak boleh memaksakan suatu agama kepada orang lain. Di dalam agama Islam orang muslim tidak boleh melakukan pemaksaan pada kaum agama lainnya, karena memaksakan suatu agama bertentangan dengan firman Allah Swt. di dalam surat Al-Kafirun 1-6. 2) Tidak boleh memusuhi orang-orang selain muslim atau kafir. 3) Hidup rukun dan damai dengan sesama, 4) Saling tolong menolong dengan sesama manusia.<sup>8</sup>

Agama merupakan tema penting yang membangkitkan perhatian serius terutama dalam masalah humanistik, moral, etika, dan estetika. Secara makro masalah keagamaan akan memengaruhi pembentukan pandangan dunia (*worldviews*), khususnya yang terkait dengan dimensi ontologis. Realitas keagamaan menunjukkan bahwa pada setiap agama terdapat klaim-klaim

---

<sup>6</sup>Tim Penulis FKUB. *Kapita Selekta Kerukunan Umat Beragama*. (FKUB: Semarang, 2009).

<sup>7</sup> Durkheim Emile. *The Elementary Forms of the Religious Lives*. (New York: The Free Press, 1965).

<sup>8</sup> **Umi Fatihatur Rahmah.** “Konsep Toleransi Beragama dalam Pandangan KH. **Abdurrahman Wahid.**” (Skripsi. Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2012).

kebenaran (*truthclaim*) yang mengarahkan pada eksklusivitas agama sendiri. Bahwa agama

adalah yang paling benar, agama lain sesat dan menyesatkan (*other religions are false paths, that misled their followers*). Hal ini akan kelihatan sekali ketika kita berusaha mendekati agama dari sisi teologis, terdapat tiga struktur fundamental bangunan pemikiran teologi; 1) kecenderungan untuk mengutamakan loyalitas kepada kelompok sendiri yang kuat, 2) adanya keterlibatan pribadi (*involvement*) dan penghayatan yang begitu kental pekat kepada ajaran-ajaran teologi yang diyakini kebenarannya, 3) mengungkapkan perasaan **dan pemikiran dengan menggunakan bahasa “actor” (pelaku dan bukannya bahasa seorang pengamat (*spectator*)).** Sifat eksklusivitas tersebut diyakini sebagai sesuatu yang mendapatkan justifikasi dari kitab suci masing-masing agama. Di sinilah kemudian agama sering dituduhkan sebagai faktor konflik dalam masyarakat yang *pluralistic* dalam bidang agama, seperti di Indonesia.

Secara etimologi istilah kerukunan berasal dari bahasa Arab *rukun* yang berarti tiang, dasar atau sila. Jamak dari *rukun* adalah *arkan*, mengartikan dengan **“suatu bangunan sederhana yang terdiri atas beberapa unsur”**. Dari sini dapat diambil suatu pengertian bahwa kerukunan merupakan suatu kesatuan yang terdiri atas berbagai unsur yang berlainan, dan setiap unsur tersebut saling menguatkan. Kesatuan tidak akan dapat terwujud jika diantara unsur tersebut ada yang tidak berfungsi. Pengertian ini senada dengan pemaknaan dalam ilmu fikih, dimana rukun diartikan sebagai bagian yang tidak terpisahkan antara yang satu dengan yang lain. Rukun dalam suatu ibadah berarti pokok atau dasar satu bagian ibadah yang kalau ditinggalkan ibadah tersebut menjadi tidak syah. Dalam pengertian sehari-hari kata **“rukun” dan**

**“kerukunan” berarti damai dan perdamaian. Dengan pengertian tersebut, maka kata kerukunan hanya berlaku dan dipergunakan dalam dunia pergaulan.**<sup>10</sup> Kerukunan yang hakiki yang dimaksud di sini adalah kerukunan hidup umat beragama, yang secara konvensional biasanya dipakai untuk kerukunan antar umat beragama, yaitu sebagai cara atau sarana untuk mempertemukan, mengatur hubungan luar antara orang yang tidak beragama dalam proses sosial kemasyarakatan. Terdapat beberapa prinsip Islam tentang toleransi dan kerukunan umat beragama, antara lain: 1) Kerukunan dan toleransi intern umat beragama, 2) Kerukunan dan toleransi antar umat beragama.

Kerukunan umat beragama adalah suatu bentuk sosialisasi yang damai dan tercipta berkat adanya toleransi agama. Toleransi agama adalah suatu sikap saling pengertian dan menghargai tanpa adanya diskriminasi dalam hal

apapun, khususnya dalam masalah agama. Kerukunan umat beragama adalah hal yang sangat penting untuk mencapai sebuah kesejahteraan hidup di negeri ini. Seperti yang kita ketahui, Indonesia memiliki keragaman yang begitu banyak. Tak hanya masalah adat istiadat atau budaya seni, tapi juga termasuk agama. Walau mayoritas penduduk Indonesia memeluk agama Islam, ada beberapa agama lain yang juga dianut penduduk ini. Kristen, Khatolik, Hindu, Budha dan Konghucu adalah contoh agama yang juga banyak dipeluk oleh warga Indonesia. Setiap agama tentu punya aturan masing-masing dalam beribadah. Namun perbedaan ini bukanlah alasan untuk berpecah belah. Sebagai satu saudara dalam tanah air yang sama, kita harus menjaga kerukunan umat beragama di Indonesia untuk bersama-sama membangun negara ini menjadi yang lebih baik.

### **Peran Pondok Pesantren dalam Menanamkan Nilai Pancasila**

Pesantren adalah kampung peradaban. Keberadaannya didambakan, tetapi kadang kala pesonanya tak mampu membetahkan penghuninya. Ia sering dicibir sebagai bagian dari kamuflase kehidupan, karena lebih banyak mengurus soal ukhrowiyah ketimbang duniawiyah. Ia sering dicerca sebagai pusat kehidupan fatalis, karena memproduksi kehidupan zuhud yang

mengabaikan dunia materi. Padahal, orang pesantren menikmati kesederhanaan sebagai bagian dari panggilan moral keberagamaan. Bagi **mereka dunia adalah "alat" untuk menggapai akhirat.**

**Pesantren yang secara keliru dilaporkan sebagai "dunia tertutup"** justru memproduksi kader-kadernya dalam jumlah besar yang akhirnya tampil sebagai lokomotif **"keterbukaan" di tanah air. Para alumni pesantren justru** hadir sebagai kaum pluralis tulen. Malah, sepak terjang mereka dicurigai oleh kalangan Islam fundamentalis sebagai kaum yang terbaratkan. Anehnya, akhirakhir ini pesantren dicap sebagai pusat radikalisme, sehingga gaung itu tampak berbalik arah. Merujuk pada perkembangan mutakhir dunia global, **akhirnya mampu menggiring opini beberapa pesantren seakan "terlibat" atau "dilibatkan" dalam kekerasan global, membuat cap di atas terasa jelas** menggoyahkan posisi pesantren sebagai kampung peradaban manusia. Padahal, dunia pesantren adalah institusi sosial yang berjuang keras melakukan transformasi nilai-nilai transeden maupun imanen yang menjadi kompetensi masyarakat modern. Pesantren adalah wadah anak-anak bangsa untuk menuntut ilmu, kemudian mengamalkan ilmunya pada masyarakat. Di tangan merekalah terletak nasib transformasi sosial. Mereka adalah simbol dari kekuatan kultural yang akan menatap masa depan.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan yang unik. Tidak saja karena keberadaannya yang sudah sangat lama, tetapi juga karena kultur,



metode, dan jaringan yang diterapkan oleh lembaga agama tersebut. Pada zaman penjajahan, pesantren menjadi basis perjuangan kaum nasionalis-pribumi. Banyak perlawanan terhadap kaum kolonial yang berbasis pada dunia pesantren.<sup>9</sup>

Pesantren sebagai tempat pendidikan agama memiliki basis sosial yang jelas, karena keberadaannya menyatu dengan masyarakat. Pada umumnya, pesantren hidup dari, oleh, dan untuk masyarakat. Visi ini menuntut adanya peran dan fungsi pondok pesantren yang sejalan dengan situasi dan kondisi masyarakat, bangsa, dan negara yang terus berkembang. Sementara itu, sebagai suatu komunitas, pesantren dapat berperan menjadi penggerak bagi upaya peningkatan kesejahteraan masyarakat mengingat pesantren merupakan kekuatan sosial yang jumlahnya cukup besar. Secara umum, akumulasi tata nilai dan kehidupan spiritual Islam di pondok pesantren pada dasarnya adalah lembaga *tafaqquh fiddin* yang mengemban untuk meneruskan risalah Nabi Muhammad saw. sekaligus melestarikan ajaran Islam.

Sebagai lembaga, pesantren dimaksudkan untuk mempertahankan nilai-nilai keislaman dengan titik berat pada pendidikan. Pesantren juga berusaha untuk mendidik para santri yang belajar pada pesantren tersebut yang diharapkan dapat menjadi orang-orang yang mendalam pengetahuan keislamannya. Kemudian, mereka dapat mengajarkannya kepada masyarakat, di mana para santri kembali setelah selesai menamatkan pelajarannya di pesantren. Dunia pesantren sarat dengan aneka pesona, keunikan, kekhasan dan karakteristik tersendiri yang tidak dimiliki oleh institusi lainnya.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam pertama dan khas pribumi yang ada di Indonesia pada saat itu. Dalam sejarah Islam di Indonesia, pesantren memiliki peranan besar dalam membangun masyarakat yang berbudaya dan berkeadaban. Tak jarang banyak ilmuwan sosial baik dari dalam maupun dari luar negeri mencatat peran pesantren sebagai sesuatu yang tak bisa dilepaskan dari kultur kehidupan masyarakat Indonesia. Sebut saja misalnya Martin Van Bruinessen, Islamis berkebangsaan Belanda, ia menyatakan bahwa pesantren tidak hanya kaya dengan berbagai literatur keilmuan, tetapi juga mampu memberikan kontribusinya bagi masyarakat di sekitarnya. Pesantren akhirnya meminjam istilah Abdurrahman Wahid sebagai **"subkultur" di tengah masyarakat.**

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh peneliti di Baranti diketahui bahwa memiliki tingkat keragaman yang cukup tinggi, tercatat tidak

---

<sup>9</sup> Nurhasanah, Bakhtiar, "Pola Pendidikan Pesantren: Studi Terhadap Pesantren se-Kota Pekanbaru." (Skripsi, UIN Suska Riau. 2012).

hanya beragama islam akan tetapi juga berasal dari banyak agama diantaranya agama Kristen, Budha, Hindu, Katholik, dan kepercayaan Konghuchu. Selain itu juga terdiri dari beberapa etnis diantaranya, Jawa, bali, Madura, China, dan Arab .<sup>10</sup>

Pembinaan nilai toleransi di Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa diharapkan dapat membina mental dan sikap para santri agar selain menjadi santri yang baik, cerdas serta berakhlakul karimah juga menjadi santri yang memiliki sikap toleran terhadap perbedaan iman dan keyakinan sesama umat manusia. Sebab sebaik-baiknya manusia adalah manusia yang bermanfaat bagi orang lain, bukan hanya kepada sesama muslim tapi kepada sesama umat manusia, di pondok Pesantren ini diajarkan dan ditanamkan nilai dan sikap toleransi kepada para santri tujuannya agar santri memahami bahwa perbedaan agama adalah hal yang wajar, jadi harus dipandang sebagai suatu keragaman yang membawa keindahan. Selain itu santri juga diharapkan memiliki sikap toleran terhadap umat beragama lain.

Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa merupakan sebuah potret pondok pesantren yang melakukan pembinaan nilai toleransi kepada para santrinya. Pembelajaran di pondok pesantren ini tidak hanya untuk mencerdaskan santri dan membentuk diri santri yang shaleh. Tetapi juga guna membentuk santri yang memiliki sikap toleran terhadap adanya berbagai perbedaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Santri tidak hanya diarahkan untuk menjadi santri yang shaleh sesuai ajaran agama. Akan tetapi juga santri yang mampu mengaplikasikan keshalehan sosial dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, yaitu berbuat baik dan menyayangi sebagai sesama manusia, sesuai dengan konsep *habluminannaas*. Semua itu akhirnya adalah untuk menciptakan keharmonisan dan kerukunan kehidupan masyarakat, berbangsa dan bernegara jika santri sudah lulus kelak.

### **Upaya Melalui Pembiasaan di Dalam Kehidupan Pondok Pesantren Sehari - hari**

Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa Baranti Sidenreng Rappang pada dasarnya melakukan kegiatan-kegiatan untuk para santri dalam memperkuat basis keagamaan dengan memperbanyak kajian al-Qur'an dan pembinaan keagamaan baik secara individual maupun menyeluruh. Upaya Pesantren dalam mengembangkan toleransi antar umat beragama bagi santri dilakukan melalui kegiatan gotong royong, baik yang digagas oleh warga ataupun oleh pengurus pesantren dan adanya olah raga bersama serta

---

<sup>10</sup> Wawancara dengan Warga Sekitar

diadakannya keamanan lingkungan yang dibiayai bersama, diperuntukkan bagi warga Pesantren dan warga masyarakat setempat.

### **Keteladanan Kiai**

Keberadaan suatu kiai dalam sebuah Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa Baranti Sidenreng Rappang adalah sebagai ide dan orang yang mengarahkan kemana arah pendidikan dari pondok pesantren tersebut. Keteladanan Kiai, meliputi segala sikap dan tingkah laku kiai biasanya akan dijadikan sebuah keteladanan, termasuk dalam pembinaan kerukunan antar umat beragama di Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa Baranti Sidenreng Rappang.

### **Program Pembelajaran**

Di dalam setiap program pembelajaran di Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa Baranti Sidenreng Rappang ini, selalu disisipkan ajaran-ajaran moral seperti berbuat baik kepada sesama, toleransi kepada umat agama lain, sopan-santun, berbagi dengan sesama dan sebagainya. Keberadaan pendidikan pesantren dalam menanamkan nilai pancasila kepada para santri dilakukan dengan melalui; pertama, penanaman Aqidah Islamiyah yang kuat sebagai pondasi dalam pergaulan, baik sesama muslim maupun dengan warga nonmuslim. Kedua, upaya Pesantren untuk membuat suatu kegiatan bersama antar warga Pesantren dengan warga masyarakat dalam bentuk kerjasama yang rutin di bidang keamanan dan gotong royong serta adanya dialogis antar tokoh masyarakat yang majemuk. Ketiga, adanya harmoni antar warga masyarakat diperlukan kerjasama, baik dalam bidang keamanan maupun olah raga. Keempat, adanya hubungan antara perilaku manusia dengan ketaatan terhadap ajaran agamanya, semakin tinggi pemahaman seseorang terhadap agama, maka semakin jauh dari perilaku menyimpang, begitu juga apabila seseorang rendah terhadap pemahaman agama maka semakin jelek perilakunya. Kelima, faktorpendukung dari adanya harmoni antar warga masyarakat yang majemuk didukung dengan adanya kesadaran dari semua pihak untuk tidak mempermasalahkan masyarakat dengan pemeluk agama yang berbeda dan faktor penghambat untuk menciptakan harmoni dalam masyarakat yang majemuk adalah masih ada yang memahami agama secara *eks/usif* (tertutup) dan kurang rutinnya kegiatan bersama yang mengarah kepada terciptanya harmoni.

### **Penutup**

Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa memiliki peran yang penting dalam menanamkan nilai-nilai pancasila untuk mewujudkan toleransi

kerukunan antar umat beragama. Hal tersebut dapat terlihat dari pembinaan nilai toleransi beragama yang dilaksanakan di Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa Baranti Sidenreng Rappang, antara lain: 1) Upaya melalui pembiasaan di dalam kehidupan pondok pesantren sehari-hari. Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa Baranti Sidenreng Rappang pada dasarnya sudah melakukan kegiatan-kegiatan untuk para santri dalam memperkuat basis keagamaan dengan memperbanyak kajian al-Qur'an dan pembinaan keagamaan baik secara individual maupun menyeluruh. Upaya Pesantren dalam mengembangkan toleransi antar umat beragama bagi santri dilakukan melalui kegiatan gotong royong, baik yang digagas oleh warga ataupun oleh pengurus pesantren dan adanya olah raga bersama serta diadakannya keamanan lingkungan yang dibiayai bersama, diperuntukkan bagi warga Pesantren dan warga masyarakat setempat. 2) Keteladanan Kiai, keberadaan suatu kiai dalam sebuah Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa Baranti Sidenreng Rappang adalah sebagai ide dan orang yang mengarahkan kemana arah pendidikan dari pondok pesantren tersebut. Keteladanan Kiai, meliputi segala sikap dan tingkah laku kiai biasanya akan dijadikan sebuah keteladanan, termasuk dalam pembinaan kerukunan antar umat beragama di Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa Baranti Sidenreng Rappang, dan 3) Program pembelajaran, dalam setiap program pembelajaran di Pondok Pesantren Al-Urwatul Wutsqaa Baranti Sidenreng Rappang ini, selalu disisipkan ajaran-ajaran moral seperti berbuat baik kepada sesama, toleransi kepada umat agama lain, sopan-santun, berbagi dengan sesama dan sebagainya.

#### **Daftar Pustaka**

- Ahmad Calam dan Mahmud Yunus Daulay.** “Peran Pesantren dalam Mengembangkan Kesadaran Kemajemukan Agama (Studi Kasus di Pesantren Aisyiyah Kelurahan Sei Rengas Permata Kecamatan Medan Area kota Medan Propinsi Sumatera Utara–Indonesia).” *Jurnal SAINTIKOM* 11, no. 1 (2012).
- Djamaluddin, & Abdullah Aly. *Kapita Selekta Pendidikan Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 1998.
- Emile, Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Lives*. New York: The Free Press, 1965.
- Hanun, Asrohah. *Pelebagaan Pesantren, Asal-Usul Dan Perkembangan Pesantren Di Jawa*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2004.
- Hasbullah. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.

- Jamilah dan Rahman T. “Kearifan Lokal dalam Mewujudkan Kerukunan Umat Beragama di Sumenep.”** *Jurnal Pelopor Pendidikan* 6, no. 2 (2012).
- Lexy J Moleong. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.
- M. Bahri Ghazali. *Pesantren Berwawasan Lingkungan*. Jakarta: Prasasti, 2003.
- Mujamil Qomar. *Pesantren Dari Transpormasi Metodologi Menuju Demokrarisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga, 2009.
- Nurhasanah, Bakhtiar. *Pola Pendidikan Pesantren: Studi Terhadap Pesantren se-Kota Pekanbaru*. Pekanbaru: Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Suska Riau, 2012.
- Paturohman, I. *Peran Pendidikan Pondok Pesantren dalam Perbaikan Kondisi Keberagamaan di Lingkungannya*. Jakarta : PT. Bumi Aksara, 2012.
- Said Agil Husin Al-Munawar. *Fikih Hubungan Antar Agama*. Jakarta: Penerbit Ciputat Press, 2005.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2010.
- Tim Penulis FKUB. *Kapita Selekta Kerukunan Umat Beragama*. FKUB: Semarang, 2009.
- Umi Fatihatur Rahmah. “Konsep Toleransi Beragama dalam Pandangan KH. Abdurrahman Wahid.” Skripsi. Jurusan Perbandingan Agama, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2012.**

## PONDOK PESANTREN, KITAB KUNING DAN MODERATISME PEMIKIRAN PONDOK PESANTREN

**Ubbadul Adzkiya'**

Pondok Pesantren Al-Inaarah, Batang  
adzkiya24@gmail.com

### **Abstrak**

Pondok pesantren adalah salah satu lembaga pendidikan tertua di Indonesia, sudah berdiri sejak Indonesia belum merdeka. Pesantren sekarang mendapat perhatian lebih di masyarakat, terutama berkaitan dengan pemikiran keislaman moderat di Indonesia. Sebagaimana kita ketahui bahwa masyarakat sedang menghadapi gelombang radikalisme yang masif, sehingga banyak sekali bagian dari masyarakat terjebak dalam pemahaman yang radikal. Oleh karena itu lembaga pendidikan baik formal maupun informal harus menanamkan sifat-sifat moderatisme dalam beragama, wawasan kebangsaan, dan cinta tanah air kepada semua peserta didiknya.

Paper ini akan menjelaskan bagaimana kitab kuning sebagai kurikulum pondok pesantren di Indonesia mengajarkan tentang moderatisme dalam beragama, dan nasionalisme. Pesantren tidak hanya menjadikan santrinya sebagai orang yang sholeh secara vertikal, namun juga mendidik mereka untuk sholeh secara sosial. Metode yang dipakai dalam paper ini adalah studi pustaka, dengan menggunakan analisis deskriptif.

Hasil dari paper penelitian ini menjelaskan bahwa; kitab kuning sebagai bahan ajar kurikulum pondok pesantren menjadi fondasi pemikiran moderat, dengan kebiasaan penjelasan perbedaan pendapat (*khilafiyah*) dalam tradisi pesantren sehingga menjadikan santri mempunyai bekal dalam menghadapi banyaknya pendapat. Pesantren juga selalu menanamkan kesalehan sosial dalam bermasyarakat, sehingga tidak menjadi manusia yang eksklusif, santri terbiasa dengan hidup bermasyarakat.

**Kata Kunci:** Kitab Kuning, Moderat, Pondok Pesantren

## Pendahuluan

Pada tahun 2011 dunia pondok pesantren dihebohkan dengan ledakan bom yang terjadi di pesantren Umar Bin Khattab, NTB. Dari kasus tersebut masih menjadi perhatian dari pihak terkait untuk mengamati potensi radikalisme di pesantren.<sup>1</sup> Hal ini merugikan pesantren, karena pesantren dianggap sebagai ideologisasi paham-paham teroris, sehingga merugikan pesantren-pesantren lain yang selama ini mengajarkan tentang keragaman dan moderatisme dalam beragama.

Radikalisme Islam yang merupakan tantangan baru bagi pemeluk agama Islam dalam menyikapi dan menjawabnya. Isu radikalisme Islam ini sebenarnya sudah lama mencuat di permukaan wacana internasional. Radikalisme Islam sebagai fenomena historis-sosiologis merupakan masalah yang banyak dibicarakan dalam wacana politik dan peradaban global akibat kekuatan media yang memiliki potensi besar dalam menciptakan persepsi masyarakat dunia. Banyak istilah yang diberikan oleh kalangan Eropa Barat dan Amerika untuk menyebut gerakan Islam radikal, dari sebutan kelompok garis keras, Islam kanan ekstrimisme, militan, fundamentalisme, sampai yang sekarang di kenal dengan kelompok terorisme.<sup>2</sup>

Radikalisme merupakan fakta sosial yang berada lingkungan makro (global), lingkungan meso (nasional) maupun lingkungan mikro (lokal). Kajian mengenai radikalisme lebih banyak memberi perhatian kepada proses radikalisasi dan akibat-akibat radikalisme. Dalam pendekatan tersebut, berupaya mengetahui faktor-faktor yang menyebabkan individu atau kelompok bertindak radikal. Mereka memandang bahwa keyakinan, latar belakang pendidikan, kondisi sosial dan ekonomi menjadi faktor-faktor yang membentuk proses radikalisasi. Selain itu tindakan radikal, seringkali dipandang sebagai pilihan rasional bagi sekelompok orang. Tindakan radikal melibatkan mobilisasi sumber daya dan kesempatan politik yang dibingkai dengan kerangka tertentu, misalnya agama.<sup>3</sup>

Kajian atas radikalisme memiliki kecenderungan memberi bobot lebih terhadap hubungan antara radikalisme dengan agama. Tindakan radikal selalu

---

<sup>1</sup> Kompas.com, *Sejumlah Pondok Pesantren di NTB Terindikasi Sebarkan Paham Radikal*, <https://nasional.kompas.com/read/2017/06/13/08182681/sejumlah.pondok.pesantren.di.ntb.terindikasi.sebarkan.paham.radikal>

<sup>2</sup>Abdul Halim, "Pendidikan Pesantren Dalam Menghadapi Tantangan Radikalisme" 8 (n.d.): 165–78.

<sup>3</sup>Thohir Yuli Kusmanto, Moh. Fauzi, and M. Mukhsin Jamil, "Dialektika Radikalisme Dan Anti Radikalisme Di Pesantren," *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 23, no. 1 (2015): 27–50, <https://doi.org/10.21580/WS.23.1.221>.



dicarikan akarnya dalam dimensi agama. Radikalisme di kalangan Islam misalkan selalu dikaitkan dengan ideologi jihadisme. Radikalisme dilihat dalam dimensi konstitutif pada aspek yang paling sublim dalam kehidupan manusia sebagai keyakinan agama. Pandangan tersebut menyebabkan kesulitan untuk mengatasinya. Keyakinan merupakan dimensi kehidupan manusia yang sangat sulit diintervensi.

Dengan maraknya gerakan-gerakan radikal yang berbasis agama, penafsiran terhadap ajaranagama menjadi tanggungjawab bersama. Salah satunya adalah pesantren, pesantren sebagai komunitas yang lebih fokus dalam pengajaran pemahaman keagamaan, memiliki peran yang besar dalam mengantisipasi adanya arus gerakan-gerakan radikal tersebut di masyarakat. Pada tataran normatif dan empiris pesantren memiliki kontribusi besar untuk memberikan pandangan, sikap serta alternatif untuk meminimalisir berkembangnya gerakan radikal yang berbasis agama, seperti terorisme diantaranya dengan menerapkan pemahaman tentang *hablum minAllah*, *hablum minannas* dan ***hablum minal 'alam*** sebagai upaya antisipasi di kalangan pesantren dan masyarakat yang ada di sekitarnya.

Penerapan penafsiran tentang ajaran agama dan pemahaman Islam secara utuh merupakan tanggungjawab bersama. Salah satu lembaga yang ada di Indonesia adalah Pesantren, yang secara umum telah ikut berpartisipasi dalam perdamaian, menjaga stabilitas, dan mengakomodasi hubungan yang harmonis antara tradisi lokal dan nilai-nilai dari luar. Serta perlu adanya program- program seperti upaya menurunkan paham radikal dari kecenderungan memaksakan kehendak, keinginan menghakimi orang yang berbeda dengan mereka dan hal-hal radikal lainnya, untuk memberikan pandangan serta menekan perkembangan ideologi yang tidak benar dalam sebuah komunitas pesantren.

Menurut Azyumardi Azra, dikalangan Islam, radikalisme keagamaan itu banyak bersumber dari:

1. Pemahaman keagamaan yang literal, sepotong-sepotong terhadap ayat-ayat **AlQur'an. Pemahaman seperti itu** hampir tidak memberikan ruang bagi akomodasi dan kompromi dengan kelompok-kelompok Muslim lain yang umumnya moderat, dan karena itu menjadi arus utama umat. Kelompok umat Islam yang berfaham seperti ini sudah muncul sejak masa *al-Khulafa' al-Rasyidin* keempat yaitu Ali bin Abi Thalib dalam bentuk kaum Khawarij yang sangat radikal dan melakukan banyak pembunuhan terhadap pemimpin muslim yang telah mereka nyatakan kafir.
2. Bacaan yang salah terhadap sejarah Islam dikombinasikan dengan idealisasi berlebihan terhadap Islam pada masa tertentu. Ini terlihat dalam pandangan dan gerakan Salafi, khususnya pada spektrum sangat radikal

seperti Wahabiyah yang muncul di semenanjung Arabia pada akhir abad 18 awal sampai dengan abad 19 dan terus merebak sampai sekarang ini.

3. Deprivasi politik, sosial dan ekonomi yang masih bertahan dalam masyarakat. Pada saat yang sama, disorientasi, dislokasi sosial budaya, akses globalisasi, dan semacamnya sekaligus merupakan tambahan faktor-faktor penting bagi kemunculan kelompok-kelompok radikal. Kelompok-kelompok sempalan tersebut tidak jarang mengambil bentuk kultus, yang sangat eksklusif, tertutup dan berpusat pada seseorang yang dipandang kharismatik.<sup>4</sup>

Wacana mengenai relasi pesantren dengan radikalisme, merujuk pada dua kemungkinan. Pertama, pesantren-pesantren tersebut hadir dalam masyarakat mengambil pola pendidikan impor dari luar negeri (negara yang menjadi basis Islam radikal-red.). Kedua, cara pandang keislamannya tekstual skripturalistik, akibatnya pemahaman konteks atas suatu teks keagamaan (Alquran dan Hadis) kurang. Fenomena tersebut dipengaruhi oleh pemikir Timur Tengah seperti Sayyid Qutb, Hasan al-Banna dan lain-lain.<sup>5</sup>

Pesantren yang merupakan lembaga pendidikan Islam dan penyangga utama syiar Islam di Nusantara, kini tengah dihadapkan pada ujian berat. **Islam dengan ciri khas pesantrennya “dituduh” telah mendidik para santrinya** untuk melakukan aksi radikal. Tentu saja, tuduhan buruk itu membuat masyarakat muslim resah. Pada hal sebenarnya pondok pesantren pada umumnya menganut paham moderat (*ahl-Assunnah wa-Al-jama'ah*), hanya sebagian kecil pondok pesantren yang menganut paham radikal sebagaimana kasus dalam pesantren di NTB. Oleh sebab itu sebenarnya pondok pesantren mempunyai posisi yang strategis untuk menanggulangi paham radikal dalam masyarakat, hal ini bisa dilakukan dengan kajian yang mendalam dalam tradisi pendidikan di pesantren, dengan melatih para santri untuk menjadi manusia yang bisa menerima akan perbedaan.

### **Sekilas Pondok Pesantren**

Pesantren adalah sistem pendidikan yang hadir sejak awal ke datangan Islam di Indonesia, jauh sebelum kemerdekaan atau Indonesia itu lahir. Istilah pendidikan pesantren mulai ada sejak terbitnya buku karya Brumund tentang sistem pendidikan di Jawa tahun 1857. Para peneliti barat menggambarkan pesantren dengan wajah kehidupan pesantren yang sederhana, dari hal bangunan, dan cara hidup santri di lingkungannya. Selain itu juga

---

<sup>4</sup>Halim, “Pendidikan Pesantren Dalam Menghadapi Tantangan Radikalisme.”

<sup>5</sup>Kusmanto, Fauzi, and Jamil, “Dialektika Radikalisme Dan Anti Radikalisme Di Pesantren.”

menyinggung tentang kitab-kitab Islam klasik yang digunakan dalam sistem pengajarannya.<sup>6</sup>

Istilah pondok pesantren pada masa sebelum tahun 1960-an disebut dengan nama pondok, berasal dari bahasa arab *funduq* artinya hotel atau asrama. Kemudian dimaknai sebagai asrama-asrama para santri atau tempat tinggal yang dibuat dari bambu.<sup>7</sup> Asal usul pesantren banyak penafsiran dari mana kata itu berasal, yang pasti ciri pesantren secara umum adalah lembaga pendidikan Islam yang asli Indonesia, yang pada saat ini merupakan warisan kekayaan bangsa Indonesia yang terus berkembang,<sup>8</sup> dan menjadi perhatian pemerintah. Hal ini bisa dilihat ditetapkannya Hari Santri Nasional setiap tanggal 22 Oktober. Pesantren saat ini menjadi penyangga yang sangat penting bagi kehidupan berbangsa dan bernegara bangsa Indonesia.

Adapun pengertian secara terminologi, dapat dikemukakan beberapa pendapat yang mengarah pada definisi pesantren. Abdurrahman Wahid, memaknai pesantren secara teknis, *a place where santri (student) live, sedangkan Abdurrahman Mas'ood menulis, the word pesantren stems from "santri" which means one who seeks Islamic knowledge. Usually the word pesantren refers to a place where the santri devotes most of his or her time to live in and acquire knowledge. Kata pesantren berasal dari "santri" yang berarti orang yang mencari pengetahuan Islam, yang pada umumnya kata pesantren.*<sup>9</sup>

Sejarah munculnya pesantren awalnya berasal dari kebudayaan Hindu Budha yang di bawah dari India, seiring masuknya Islam dan banyaknya masyarakat yang menganut agama Islam kemudian mengalami penetrasi proses penyelenggaraan pendidikan yang dilakukan oleh agama Hindu Budha, diadopsi dan dijadikan sebagai sistem pendidikan Islam yang baru. Selain itu menurut catatan sejarah, Pondok Pesantren dikenal di Indonesia sejak zaman Walisongo. Ketika itu Sunan Ampel mendirikan sebuah padepokan di Ampel Surabaya dan menjadikannya pusat pendidikan di Jawa. Para santri yang berasal dari pulau Jawa datang untuk menuntut ilmu agama. Bahkan di antara para santri ada yang berasal dari Gowa dan Tallo, Sulawesi. Pesantren Ampel yang didirikan oleh Syaikh Maulana Malik Ibrahim, merupakan cikal bakal berdirinya pesantren-pesantren di Tanah Air sebab para santri setelah menyelesaikan studinya merasa berkewajiban mengamalkan ilmunya di

---

<sup>6</sup>Zamakhshari Dhofier, Tradisi Pesantren, 9th ed. (Jakarta: LP3ES, 2011). h. 38.

<sup>7</sup>*Ibid*, 41

<sup>8</sup>*Ibid*.

<sup>9</sup>Nawawi, "Sejarah Dan Perkembangan Pesantren," *Ibda`* 4, no. 1 (2006): 1–11.

daerahnya masing-masing. Maka didirikanlah pondok-pondok pesantren dengan mengikuti pada apa yang mereka dapatkan di Pesantren Ampel. Pesantren Ampel Denta menjadi tempat para wali yang mana kemudian dikenal dengan sebutan wali songo atau sembilan wali menempa diri. Dari pesantren Giri, santri asal Minang, Datuk dari Bandang, membawa peradaban Islam ke Makassar dan Indonesia bagian Timur lainnya. Makassar lalu melahirkan Syekh Yusuf, ulama besar dan tokoh pergerakan bangsa. Mulai dari Makassar, Banten, Srilanka hingga Afrika Selatan.<sup>10</sup>

Pesantren terbentuk melalui proses yang panjang. Diawali dengan pembentukan kepemimpinan dalam masyarakat. Seorang Kiai sebagai pemimpin pesantren tidaklah muncul dengan begitu saja. Kepemimpinan Kiai muncul setelah adanya pengakuan dari masyarakat. Kiai menjadi pemimpin informal di kalangan rakyat karena dianggap memiliki keutamaan ilmu. Maka Kiai menjadi rujukan dan tempat bertanya, tidak saja mengenai agama tetapi juga mengenai maslahe-masalah sosial kemasyarakatan. Hal ini pulalah yang kemudian menciptakan budaya ketundukan dan ketaatan santri dan masyarakat terhadap pesantren.

Dari terbentuknya kepemimpinan Kiai, yang menjadi rujukan masyarakat sebuah sistem pendidikan masyarakat terbentuk. Masyarakat menjadikan Kiai sebagai guru dan belajar apa saja yang dikuasainya. Fasilitas-fasilitas yang digunakan dalam proses pembelajaran adalah apa saja yang ada di sekitarnya.<sup>11</sup>

Dalam pertumbuhannya, pondok pesantren telah mengalami beberapa fase perkembangan. Hasil penelitian LP3S Jakarta, telah mencatatkan 5 macam polafisik pondok pesantren, sebagai berikut:

1. Pondok pesantren yang hanya terdiri dari masjid dan rumah Kiai. Pondok pesantren seperti ini masih bersifat sederhana sekali, di mana Kiai masih mempergunakannya untuk tempat mengajar, kemudian santri hanya datang dari daerah sekitar pesantren itu sendiri.
2. Pondok pesantren selain masjid dan rumah Kiai, juga telah memiliki pondok atau asrama tempat menginap para santri yang datang dari daerah-daerah yang jauh.
3. Pola keempat ini, disamping memiliki kedua pola tersebut di atas dengan sistem weton dan sorogan, pondok pesantren ini telah menyelenggarakan sistem pendidikan formal seperti madrasah

---

<sup>10</sup>Herman, "Sejarah Pesantren Di Indonesia," *Jurnal Al-Ta'dib* 6, no. 2 (2013): 145–58.

<sup>11</sup>Herman. *Ibid*.

4. Polaini selain memiliki pola-pola tersebut di atas, juga telah memiliki tempat untuk pendidikan ketrampilan, seperti peternakan, perkebunan dan lain-lain.
5. Dalam pola ini, disamping memiliki pola keempat tersebut, juga terdapat bangunan-bangunan seperti: perpustakaan, dapur umum, ruang makan, kantor administrasi, toko, dan lain sebagainya. Pondok pesantren tersebut telah berkembang atau bisa juga disebut pondok pesantren pembangunan.<sup>12</sup>

Pendidikan pesantren adalah pendidikan tertua di Indonesia, hingga saat ini model pendidikan pesantren masih bertahan di tengah-tengah modernisasi pendidikan di luar pesantren itu sendiri. Tetapi, juga harus diakui bahwa pesantren-pesantren yang dulu pernah mengalami kejayaan, sebagian mengalami kesurutan sejarah karena regenerasi para kiainya tidak disiapkan dalam pengkaderan serius. Sementara arus sedemikian kuat terhadap pesantren, justru dunia pesantren tertantang untuk menjawab problematika pendidikan di masyarakat.

Dengan demikian, pesantren sesungguhnya terbangun dari konstruksi kemasyarakatan dan epistemologi sosial yang menciptakan suatu transendensi atas perjalanan historis sosial. Sebagai *center of knowledge* dalam konteks sosial, pesantren mengalami metamorfosis yang berakar pada konstruksi epistemologi dari variasi pemahaman di kalangan umat Islam. Hal yang menjadi titik penting ialah kenyataan eksistensi pesantren sebagai salah satu pemicu terwujudnya kohesi sosial. Keniscayaan ini karena pesantren hadir terbuka dengan semangat kesederhanaan, kekeluargaan, dan kepedulian sosial. Konsepsi perilaku (*social behavior*) yang ditampilkan pesantren ini mempunyai daya rekat sosial yang tinggi dan sulit ditemukan pada institusi pendidikan lainnya.<sup>13</sup>

### **Kitab Kuning dan Moderatisme Pesantren**

Kitab kuning adalah warisan intelektual muslim yang sangat berharga, dan yang menjadi alasan pokok munculnya pondok pesantren menurut Van Bruinessen adalah untuk mentransmisikan Islam tradisional sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab klasik yang telah ditulis berabad-abad lalu, kitab tersebut dikenal dengan sebutan kitab kuning di Indonesia. Kitab kuning yang sudah diterjemahkan ke bahasa Jawa dan Melayu sudah ada sejak abad ke-16, namun sejumlah naskah dibawa ke Eropa.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup>Nawawi, *Ibid.*

<sup>13</sup>*Ibid.*

<sup>14</sup>Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 85-95.

Sebutan “**Kitab Kuning**” karena kertas yang digunakan berwarna kuning, mungkin karena lapuk ditelan masa. Oleh karena itu kitab kuning juga disebut kitab kuno. Istilah kitab kuning ini selanjutnya menjadi nama jenis literatur tersebut dan menjadi karakteristik fisik. Kitab kuning ini yakni karya tulis Arab yang disusun oleh para sarjana muslim Abad pertengahan Islam, sekitar abad 16-18.

Karena kitab kuning sudah menjadi identitas, maka karakteristik fisik tersebut dilestarikan dalam tradisi percetakan. Kitab kuning di cetak dengan kertas kuning berukuran khusus yang sedikit lebih kecil dari ukuran kertas kwarto, sedangkan penataan jilidnya digunakan sistem korasan, berupa lembaran-lembaran yang dapat dipisah-pisah sehingga mudah untuk membacanya, tidak perlu mengangkat seluruh lembaran kitab.<sup>15</sup>

Kitab kuning sebagai sumber belajar umumnya diakses oleh kalangan tradisionis yang memberi penghargaan tinggi pada kitab dan pengarangnya, dan merasa memiliki tanggung jawab moral untuk melestarikannya sebagaimana adanya, sedangkan kalangan modernis kurang mengakses kitab kuning ini. Pada umumnya mereka cenderung menggunakan sumber belajar yang disusun sendiri oleh para pengajar dengan cara mengambil substansi kitab ini, atas dasar pertimbangan efisiensi dan efektivitas mempelajarinya. Karena itu, tidak jarang lembaga pendidikan Islam kalangan modernis menggunakan buku agama berbahasa Indonesia. Terlepas dari kekurangan kitab kuning dari sifat *lay out* dan efisiensi pembelajarannya, kitab kuning mengandung informasi yang kaya tentang Islam salafi yang banyak di nuil di dalamnya.<sup>16</sup>

Pelaksanaan pengajaran kitab ini secara bertahap, dari kurikulum tingkat dasar yang mengajarkan kitab-kitab sederhana, kemudian tingkat lanjutan, dan *takhassus*. Dalam pengajaran ini dipergunakan berbagai metode disertai dengan model dalam pengembangan kajian kitab kuning, antara lain: hafalan, *sorogan*, *weton* atau *bandongan*, *mudzakarah* dan **majlis ta’lim**.<sup>17</sup>

Kitab-kitab elementer dengan menggunakan bahasa Arab yang dijadikan pedoman pengajaran dalam pesantren antara lain memperdalam fikih (hukum Islam), *ushul fikih* (pengetahuan tentang sumber dan sistem jurisprudensi Islam), hadis, adab (santra arab), tafsir, *tauhid*, *tarikh* (sejarah Islam), tasawuf dan akhlaq (etika Islam).<sup>18</sup> Dan sekarang berkembang menjadi

---

<sup>15</sup>Muhammad Thoriqussu 'ud, “Model-Model Pengembangan Kajian Kitab Kuning Di Pondok Pesantren,” *At-Tajdid: Jurnal Ilmu Tarbiyah* 1, no. 2 (2012): 225–39, <http://ejournal.stitmuh-pacitan.ac.id/index.php/attajdid/article/view/13>.

<sup>16</sup>*Ibid.*

<sup>17</sup>*Ibid.*

<sup>18</sup>Dhofier, H. *Ibid*, 44

8 jenis pengetahuan; 1. *Nahwu* dan *Sharf*, 2. Fikih, 3. *Ushul fikih*, 4. Hadits, 5. Tafsir, 6. Tauhid, 7. Tasawuf dan Etika, 8. *Tarikh* dan *Balaghah*.<sup>19</sup>

Model pembahasan yang digunakan dalam kitab kuning beragam, salah satu contoh dalam kitab fikih biasanya menggunakan model sebagai berikut: <sup>20</sup>

1. Uraian para cerdik pandai, yang kebanyakan saling berbeda satu sama lain.
2. Petunjuk ke arah pandangan dari kebanyakan ulama (*ijma'* atau *qaul ulama*)
3. Pandangan-pandangan yang memungkinkan kita masuk untuk memilih mana yang kita anggap paling baik (*qaul tsani*)
4. Karena hanya beberapa masalah dalam hal ini para ulama mempunyai pendapat yang sama, maka hanya sedikit fatwa yang dikeluarkan secara tuntas.
5. Para murid yang penuh inisiatif biasanya akan menemukan pendapat-pendapat ulama lain dan buku-buku lain, atau bahkan memikirkan sendiri untuk mengambil suatu kesimpulan.

Dalam tahap pengembangan pengetahuan pesantren biasanya melakukan musyawarah atau mudzakah, pertemuan ilmiah yang secara khusus membahas persoalan agama pada umumnya. Metode ini digunakan dalam dua tingkatan, pertama, diselenggarakan oleh sesama santri untuk membahas suatu masalah agar terlatih untuk memecahkan masalah dengan menggunakan rujukan kitab-kitab yang tersedia. Kedua, *mudzakah* yang dipimpin kiai, di mana hasil *mudzakah* santri diajukan untuk dibahas dan dinilai seperti dalam seminar. Biasanya dalam mudzakah ini berlangsung tanya jawab dengan menggunakan bahasa Arab. Kelompok *mudzakah* ini diikuti oleh santri senior dan memiliki penguasaan kitab yang cukup memadai, karena mereka harus mempelajari kitab-kitab yang ditetapkan kiai.

Metode ini mirip dengan metode diskusi yang ada dalam lembaga pendidikan, baik lembaga pendidikan umum maupun lembaga pendidikan Islam dalam berbagai jenjang pendidikan. *Mudzakah* atau musyawarah ini merupakan model pengembangan kajian kitab kuning santri di pesantren sebagai wahana untuk memperoleh pemahaman yang mendalam dan universal tentang berbagai persoalan yang dihadapinya, baik masalah fikih, aqidah, muamalah dan lain sebagainya. Unsur kesadaran santri cukup tertantang, disamping itu pelaksanaan pembelajarannya berlangsung dialogis dan *take and give* dalam bidang keilmuannya.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Dhofier, H. *Ibid*, 87

<sup>20</sup> Dhofier, H. *Ibid*, 47

<sup>21</sup> Thoriqussu'ud, *Ibid*.



Sistem pengajaran kitab kuning di pondok pesantren biasanya dianggap statis, karena dalam penyampaianya hanya menggunakan sistem sorogan dan bandongan dalam menerjemahkan ke dalam bahasa Jawa. Namun dalam kenyataannya tidak hanya membahas tentang bentuk (*form*) dengan melupakan isi (*content*) ajaran di dalamnya, para kiai membaca dan menerjemahkan kemudian memberikan pandangan-pandangan atau interpretasi terhadap teks tersebut maupun dikaitkan dengan perkembangan masalah yang muncul di masyarakat. Jadi kiai kaya akan ilmu-ilmu agama lain, dengan literatur yang beragam.<sup>22</sup>

Ciri khas yang melekat dalam pesantren adalah kitab kuning, sehingga penyampaian kiai dengan keragaman literatur menjadi perdoman dalam tata cara keberagamaan. Kita kuning juga difungsikan sebagai referensi nilai universal dalam menyikapi tantangan kehidupan modern yang terus berkembang.<sup>23</sup> Dalam kitab kuning memperlihatkan kedinamisan dalam tradisi keilmuannya, termasuk ilmu-ilmu humanistik, tanpa kitab kuning tradisi intelektual sulit keluar dari kemelut ekstremitas. Kedinamisan dalam pengajaran kitab kuning di pesantren selalu menggunakan prinsip tetap memegang tradisi yang positif dan mengimbangi dengan mengambil hal baru yang positif, yakni *al muhafadzah ala al qodim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*.

Sudah terbukti bahwa pondok pesantren telah banyak melahirkan santri yang pemahaman tentang keilmuan keagamaan dan umumnya luas. Disamping itu, santri juga dibekali dengan pembelajaran kitab yang terkait dengan akhlak, tasawuf, fikih dan akidah, sehingga diharapkan keluaran pondok pesantren, mampu untuk menciptakan generasi-generasi Islam yang mumpuni, mampu membendung arus radikalisme agama yang terjadi di masyarakat Indonesia pada umumnya.<sup>24</sup> Sehingga Pesantren harus terlibat secara kultural, dengan melibatkan masyarakat dan santri untuk memahami pemahaman agama yang komprehensif tentang nilai-nilai universal agama dalam rangka solidaritas kebangsaan. Jika dilihat dari sejarahnya lahirnya pesantren adalah antitesis munculnya paham Wahabi yang cenderung ekstrim dalam paham keagamaan.<sup>25</sup> Menjadikan pesantren sebagai tempat penyebaran radikal adalah penyimbangan dari nilai-nilai kepesantrenan yang mengajarkan toleransi dan kemuliaan, sebagaimana yang

---

<sup>22</sup> Dhofier, H. *Ibid*, 88

<sup>23</sup> Said Aqil Siroj, "Kembali Ke Pesantren," Ubadi, Abdullah dan Bakir, 30.

<sup>24</sup> Halim, "Pendidikan Pesantren Dalam Menghadapi Tantangan Radikalisme." 8 (n.d.): 165–78.

<sup>25</sup> Ubadi, Abdullah dan Bakir, *Ibid*.

dicontohkan KH. Wahid Hasyim dari kalangan pesantren ketika menerima pancasila sebagai jalan tengah pada masa kemerdekaan.

Pesantren yang bersikap moderat sebenarnya merupakan karakter otentik pesantren. Sejak masa awal berdirinya, pesantren selalu menampilkan wajahnya yang toleran dan damai. Di pelosok-pelosok pedesaan Jawa, banyak ditemukan performance pesantren yang berhasil melakukan dialog dengan budaya masyarakat setempat. Pesantren-pesantren yang ada di Jawa, **terutama yang bermazhab Syafi'i biasanya menampilkan sikap akomodasi** yang seimbang dengan budaya setempat. Sehingga pesantren mengalami pembauran dengan masyarakat secara baik. Keberhasilan pesantren seperti ini kemudian menjadi model keberagamaan yang toleran di kalangan umat Islam pada umumnya. Tak heran, jika karakter Islam di Indonesia seringkali dipersepsikan sebagai muslim yang ramah dan damai.

Keramahan wajah pesantren dibentuk oleh karakter pesantren itu sendiri, yaitu: 1) *Tawassuth* yang berarti tidak memihak atau moderasi. 2) *Tawazun*, menjaga keseimbangan dan harmoni. 3) *Tasamuh*, toleransi. 4) *Tasyawur*, musyawarah. 5) Adil, bersikap adil dalam beraksi ataupun bereaksi.<sup>26</sup>

Selain prinsip di atas yang dipegang oleh pondok sebagai benteng **menghadapai arus global, pesantren menurut Abd. Mas'ud mempunyai** karakteristik yang khas, yaitu:

### 1. *Modeling*

*Modeling* di dalam ajaran Islam bisa diidentikkan dengan *uswatun hasanah* atau *sunnah hasanah* yakni contoh yang ideal yang selayaknya atau seharusnya diikuti dalam komunitas ini. Tidak menyimpang dari ajaran dasar Islam, *modeling* dalam dunia pesantren agaknya lebih diartikan sebagai *tasyabbuh*, proses identifikasi diri pada seorang tokoh, sang 'alim.

### 2. *Cultural maintenance*

Mempertahankan budaya dan tetap bersandar pada ajaran dasar Islam adalah budaya pesantren yang sudah berkembang berabad-abad. Sikap ini tidak lain merupakan konsekuensi logis dari *modeling*.

Ide *cultural maintenance* juga mewarnai kehidupan intelektual dunia pesantren. Subyek yang diajarkan di lembaga ini melalui hidayah dan berkah seorang kiai sebagai guru utama atau *irsyadu ustazin* adalah kitab klasik atau kitab kuning, diolah dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikut,

---

<sup>26</sup>Umma Farida, "Radikalisme, Moderatisme, Dan Liberalisme Pesantren," *Edukasia* 10, no. 1 (2015): 145–64.

yang sekaligus menunjukkan kemampuan kepemimpinan kiai. Isi pengajaran kitab kuning menawarkan kesinambungan tradisi yang benar, *al-qadim al-salih*, yang mempertahankan ilmu-ilmu agama dari sejak periode klasik dan pertengahan. Memenuhi fungsi edukatif, materi yang diajarkan di pesantren bukan hanya memberi akses pada santri rujukan kehidupan keemasan warisan peradaban Islam masa lalu, tapi juga menunjukkan peran masa depan secara konkret, yakni *to live a Javanese Muslim life*: cara hidup yang mendambakan damai, harmoni dengan masyarakat, lingkungan, dan Tuhan. Karena konsepsi *cultural maintenance* pula, dunia pesantren selalu tegar menghadapi hegemoni dari luar.

### 3. Budaya Keilmuan yang Tinggi

Dunia pesantren senantiasa identik dengan dunia ilmu. Definisi pesantren itu sendiri selalu mengacu pada proses pembelajaran dengan komponen-komponen pendidikan yang mencakup pendidik, santri, murid, serta fasilitas tempat belajar mengajar. Rujukan ideal keilmuan dunia pesantren cukup komprehensif yang meliputi inti ajaran dasar Islam itu sendiri yang bersumber dari Alquran Hadis, tokoh-tokoh ideal zaman klasik seperti Imam Bukhari, serta tradisi lisan yang berkembang senantiasa mengagungkan tokoh-tokoh ulama Jawa yang agung seperti Nawawi al-Bantani (meninggal 1897 M), Mahfudz al-Tirmizi (meninggal 1917 M), dan lain-lain. Ayat Alquran pertama kali yang diwahyukan adalah surat iqra' yang menyerukan signifikansi baca dan belajar bagi kaum beriman. Menjadi Muslim berarti menjadi santri, menjadi santri berarti tidak boleh lepas dari kegiatan belajar 24 jam di lembaga pendidikan pesantren. Status santri, bagi komunitas ini, dengan demikian selalu lebih mulia dibanding dengan status non-santri.

Dalam kajian pesantren fikih menjadi pelajaran yang sangat penting, karena mengandung implikasi konkrit bagi individu dan masyarakat. Maka wajar ketika pesantren identik dengan kajian kitab kuning yang isinya tentang fikih, dan di pesantren menjadi primadona di antara semua pelajaran yang ada.<sup>27</sup> Pada tataran aplikasi di pesantren, Kiai Sahal menawarkan konsep yang sependapat dengan Imam Maliki dan Imam Ahmad bin Hanbal dengan konsep *al-Mashlahah al-Mursalah* dan al-Syatibi dengan teori *Maqashid al-Syari'ah* yang selalu memandang aspek *mashlahah* sebagai acuan *syari'ah* dalam ber-*istinbath* dengan tetap memperhatikan pendapat para sahabat, dan *fuqaha'* awal. Cara ini ditempuh agar dalam proses penggalian hukum (*istinbath*) tidak terjerat ke dalam arus modernitas-liberal semata, tetapi tetap dalam kerangka etik profetik dan frame kewahyuan. Atas dasar pemikiran ini,

---

<sup>27</sup>Van Bruinessen. *Ibid.* 119.

**pemikiran “Fikih Sosial” merupakan jawaban alternatif guna menjembatani antara otentisitas “doktrin dengan tradisi dan realitas sosial”.**<sup>28</sup>

Sehingga fikih bisa berkembang tidak hanya membahas permasalahan klasik, tetapi sudah membahas ke isu kekinian, semisal wacana fikih korupsi, fikih perbankan, fikih politik, fikih HAM, fikih lintas agama dan lain-lain yang relevan dengan isu kontemporer. Kesadaran tentang hal ini sudah menjadi wacana ketika halaqah pondok pesantren tahun 1988, yang menghasilkan point penting sebagai berikut:

1. Memahami teks kitab klasik harus dengan konteks sosial historisnya.
2. Mengembangkan kemampuan observasi dan analisis terhadap teks kitab.
3. Memperbanyak muqabalah (perbandingan) dengan kitab-kitab lain, baik **dalam lingkup madzhab Syafi’i maupun di luar madzhab.**
4. Meningkatkan intensitas diskusi intelektual antara pakar disiplin ilmu terkait dengan materi yang tercantum di dalam kitab klasik.
5. Mampu menghadapi kajian teks kitab kuning dengan wacana aktual dengan bahasa komunikatif.<sup>29</sup>

Karena sadar bahwa fikih merupakan produk ijtihad maka para fuqaha terdahulu baik *al-a’immah al-arba’ah* maupun yang lain meskipun berbeda pandangan secara tajam, mereka tetap menghormati pendapat lain, tidak memutlakkan pendapatnya dan menganggap ijtihad fuqaha lain sebagai keliru. Hasil ijtihad seorang fuqaha mungkin tidak pas pada ruang dan waktu tertentu tetapi sesuai untuk ruang dan waktu yang berbeda. Di sinilah fikih menunjukkan wataknya yang fleksibel, dinamis, realistis, dan temporal, tidak kaku dan tidak pula permanen.<sup>30</sup>

## **Penutup**

Pesantren sesungguhnya terbangun dari konstruksi kemasyarakatan dan epistemologi sosial yang menciptakan suatu transendensi atas perjalanan historis sosial. Sebagai *center of knowledge*, dalam pendakian sosial, pesantren mengalami metamorfosis yang berakar pada konstruksi epistemologi dari variasi pemahaman di kalangan umat Islam. Hal yang menjadi titik penting ialah kenyataan eksistensi pesantren sebagai salah satu pemicu terwujudnya kohesi sosial. Keniscayaan ini karena pesantren hadir terbuka dengan semangat kesederhanaan, kekeluargaan, dan kepedulian sosial. Konsepsi perilaku (*social behavior*) yang ditampilkan pesantren ini

---

<sup>28</sup>Rijal Mumazziq, “Peta Pemikiran Fikih Di Kalangan Pesantren,” *Al-Ahwal* 7, no. 1 (2015): 63–85.

<sup>29</sup>*Ibid.*

<sup>30</sup>*Ibid.*

mempunyai daya rekat sosial yang tinggi dan sulit ditemukan pada institusi pendidikan lainnya

Kitab kuning adalah faktor penting yang menjadi karakteristik pesantren, selain sebagai pedoman dalam tata cara keberagamaan. Kitab kuning juga difungsikan sebagai referensi nilai universal dalam menyikapi tantangan kehidupan modern yang terus berkembang.<sup>31</sup> Dalam kitab kuning memperlihatkan kedinamisan dalam tradisi keilmuannya, termasuk ilmu-ilmu humanistik, tanpa kitab kuning tradisi intelektual sulit keluar dari kemelut ekstremitas. Kedinamisan dalam pengajaran kitab kuning di pesantren selalu menggunakan prinsip tetap memegang tradisi yang positif dan mengimbangi dengan mengambil hal baru yang positif, yakni *al muhafadzah ala al qodim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*.

### Daftar Pustaka

- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*. 9th ed. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Farida, Umma. "Radikalisme, Moderatisme, Dan Liberalisme Pesantren."** *Edukasia* 10, no. 1 (2015): 145–64.
- Halim, Abdul. "Pendidikan Pesantren Dalam Menghadapi Tantangan Radikalisme" 8 (n.d.): 165–78.**
- Herman. "Sejarah Pesantren Di Indonesia."** *Jurnal Al-Ta'dib* 6, no. 2 (2013): 145–58.
- Kusmanto, Thohir **Yuli, Moh. Fauzi, and M. Mukhsin Jamil. "Dialektika Radikalisme Dan Anti Radikalisme Di Pesantren."** *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 23, no. 1 (2015): 27–50. <https://doi.org/10.21580/WS.23.1.221>.
- Mumazziq, Rijal. "Peta Pemikiran Fikih Di Kalangan Pesantren."** *Al-Ahwal* 7, no. 1 (2015): 63–85.
- Nawawi. "Sejarah Dan Perkembangan Pesantren."** *Ibda' / Vol. 4 / No. 1 / Jan-Jun 2006 / 4-194*, no. 1 (2006): 1–11.
- Thoriqussu 'ud, Muhammad. "Model-Model Pengembangan Kajian Kitab Kuning Di Pondok Pesantren."** *At-Tajdid: Jurnal Ilmu Tarbiyah* 1, no. 2 (2012): 225–39. <http://ejournal.stitmuhpacitan.ac.id/index.php/attajdid/article/view/13>.
- Ubadi, Abdullah dan Bakir, Muhammad, ed. *Nasionalisme Islam Nusantara*. Jakarta: Kompas, 2017.

---

<sup>31</sup>Said Aqil Siroj, *Ibid*, 30.

## DISSEMINATING ISLAMIC MODERATISM AMONG YOUTH: CASE STUDY OF GUSDURIANMOVEMENT

**Wildan Imaduddin Muhammad**

Master Student at Graduate Program University of Nahdlatul Ulama Indonesia  
(UNUSIA) Jakarta

Imaduddinm045@gmail.com

### **Abstract**

Since the idea and issue of secularism, pluralism, and liberalism was prohibited by Indonesian Council of Ulama (MUI), the image of Indonesian Muslim was changed from progressive into conservative. The conservative turn has been a popular term among researcher to illustrate the tolerant and progressive Muslim is marginalized. Abdurrahman Wahid, called Gus Dur, was an important figure who represented the progressive Muslim to defend minority groups from repressive and violence action. His follower attempt to continue his struggle by founding the community namely Gusdurian. This paper aims to explore Gusdurian network as social movement in order to spreading and continuing the value of Abdurrahman Wahid particularly in the issue of pluralism, tolerancy, humanism and countering extremism. This study attempt to capture variety of ideas and agendas of Gusdurian social movement in the context of contentious discourse within conservative turn. This paper argue the discourse of Islamic intolerant is not the monolithic movement in the public sphere in Indonesia.

**Keywords:** Gusdurian, Social Movement, Pluralism, Countering Extremism.

## Introduction

The discourses of liberal and progressive thought in medium of 1970 to 1990 was prominent and popular among Muslim scholars in Indonesia. Nurcholis Madjid, Djohan Effendi, Dawam Rahardjo and Abdurrahman Wahid are several scholars who has impact to popularize the perspectives of humanism, liberalism and universalism associated with Islam.<sup>1</sup> Through several media such as Prisma and Ulumul Quran, they disseminated the principal of moderate Islam and they got public responses approvingly.<sup>2</sup> Butalong with the end of new order regime, the democratizationis widely open. Consequently, the voice of conservative group is also enliven.<sup>3</sup>

Bombing attack at the church, police office and the other public placesin the last 20 years has been the real evidences to proof that the conservative group is still exist in Indonesia even tends to strengthen.<sup>4</sup> According to Bruinessen (2014), the turning back of conservative was the issuance of several fatwa of Indonesian Ulama Council (MUI) like prohibited of Secularism, Pluralism and Liberalism—with the pejorative abbreviation Sepilis. This fatwa seemed as the judgment for liberal Islam network (JIL), but actually was the tool to unauthorized intellectual figure that respected previously. Then the other fatwa such as the prohibition of interfaith prayer, interfaith marriage and Ahmadiyahherresy was also emerge.<sup>5</sup>

Recent publication of CSRC (Center for the Study of Religion and Culture) show the influence of conservatism has found among young generation. The background factors are the crisis of identity, radical content of social media and decreasing family role.<sup>6</sup> Islamic books that contain the

---

<sup>1</sup>Greg Barton, "The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia," *Ph.D Thesis* (Monash: Monash University, 1995), 40.

<sup>2</sup> Robert Hefner, "Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries among Indonesian Muslims," *Indonesia* No. 64 (1997): 80; Malcolm Cone, "Neo-Modern Islam in Soeharto's Indonesia," *New Zealand Journal of Asian Studies*, Vol. 4, No. 2 (2002): 52-67.

<sup>3</sup>NoorhaidiHasan, "Reformasi, Religious Diversity, and Islamic Radicalism after Suharto," *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*, Vol. 1 (2008): 23-51.

<sup>4</sup>AkhMuzakki, "The Roots, Strategies and Popular Perception of Islamic Radicalisms in Indonesia," *Journal of Indonesian Islam*, Vol.8, No. 1 (2014): 1-22.

<sup>5</sup>Martin Van Bruinessen et all, *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, (Bandung: Mizan, 2014), 24

<sup>6</sup>Center for the Study of Religion and Culture, *Kaum Muda Muslim Milenial: Konservatisme, Hibridasi Identitas dan Tantangan Radikalisme*, (Jakarta: CSRC, 2018), 26-32.



**political idea of Islam in various bookstore and school's textbooks is the other** factor to spreading the idea of conservatism.<sup>7</sup>

So the question is how could moderate Islam as the face of Indonesian Muslim weakened? Azyumardi Azra stated the principal of *wasatiyyah* (moderate) Islam among majority Muslim of Indonesia as represented by Nahdlatul Ulama (NU) and Muhammadiyah is too big to fail.<sup>8</sup> However, Islamist movement as occurred in 212 mobilization by national movement of fatwa guard (GNPF) has been apparently strengthen.<sup>9</sup> Nevertheless, there is another movement that represented Islam progressive like Gusdurian as successor of Abdurrahman Wahid.

Gusdurian is the community of followers and disciples of Abdurrahman Wahid who try to continue his works and struggles for transformation of society in cultural and non-political way. Alissa Wahid, the oldest daughter of Gus Dur, is the founder and national coordinator of Gusdurian. Current study on Gusdurian is not applicate the theory of social movement in position of contestation of Islamic movement. For example, master thesis by Nunung Dwi Nugroho (2014) has explained a comprehensive portrait of Gusdurian as the new social movement from the managerial network perspective. Nugroho tried to highlight the establishment of national secretary (Seknas/sekretariat nasional) of Gusdurian as one of strategy to coordinate all of communities.<sup>10</sup>

This study attempts to depict Gusdurian as progressive social movement who spread the value and spirit of Gus Dur in the midst of increasing conservatism within the social movement theory developed by Quintan Wictoro. Applying social movement theory allows us to understand Gusdurian by recognizing three main features of social movement: political opportunity structure, resources mobilization and cultural framing.

This article is divided into four sections. The first section constitutes a brief overview of the social movement theory framework used in this chapter. The second section presents the nine value of Gusdurian as the basic

---

<sup>7</sup>Noorhaidi Hasan (ed), *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropiasi dan Kontestasi*, (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2018), 29-65.

<sup>8</sup><http://pmb.lipi.go.id/azyumardi-islam-moderat-perlu-ditampilkan/>;  
<https://www.antaranews.com/berita/706681/ktt-ulama-cendekiawan-ekspor-islam-moderat-indonesia> accessed August 12 2018

<sup>9</sup> Ahmad Najib Burhani, "**Aksi** Bela Islam: Konservatisme dan Fragmentasi Otoritas **Keagamaan**," *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 11, No. 2 (2016): 15-30.

<sup>10</sup>Nunung Dwi Nugroho, "**Gerakan Sosial dalam Perspektif Jaringan: Melihat Pola dan Pengelolaan Jaringan dalam Gerakan Gusdurian**," *Master Thesis* (Yogyakarta: Pascasarjana Sosiologi Universitas Gajah Mada, 2014), 159.

movement of Gusdurian and the cultural framing. The third section explains the structure through national secretariat and national meeting. The last is the explanation of the Gusdurian social movement to disseminating pluralism and tolerance.

### **Structure, Framing and Mobilization**

Social movement theory (SMT) focuses on groups or communities as the proper unit of analysis in describing collective action. It is beyond individual analysis who make strategic choices. SMT competes that the choices are not made by person and not in vacuum context, relations and networks. Likewise, the social movement theorist recognizes the importance of structural change in creating the disorder essential for collective action.<sup>11</sup>

The emergence of social movement theory has developed and revised since it was identical to the ideology of communism and fascism. The theorist was understood to psychological perspective in accordance with how their ideology or disappointment encourages them to fight against their enemy: capitalism or authoritarianism. They were also analyzed the motif of participant and criticized the model of its leadership.<sup>12</sup>

The scholars who have interest with social movement theory have been emphasize the role of strategy movement or political opportunity that impact straightforwardly to the changes in the social movement. According to theorist, there are two essential stimulus for the social movement: internal factor and external factor. The internal factor is alteration in the social movement as institute itself. This internal factor is eventually led to the concept of resources mobilization theory (RMT) and cultural framing. While RMT explores material congregation, cultural framing investigates the issue and values of social movement. Whereas external factor has been led into political opportunity structure concept.<sup>13</sup>

So, there are three element concept of social movement theory utilized in this article which are political opportunity structure, cultural framing, and resources mobilization. The first concept used for analyze the democratization after Soeharto regime in the context of contentious discourses between Gusdurian and intolerant group. The second and last are appropriate with the

---

<sup>11</sup>Charles Tilly, *Social Movement, 1768-2004* (London: Paradigm Publisher, 2005), 16.

<sup>12</sup>**J. Craig Jenkins and William Form, "Social Movement and Social Change,"** Thomas Janoski et al., *The Handbook of Political Sociology: State, Civil Society and Globalization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 331-349.

<sup>13</sup>Doug McAdam, John D. McCarthy and Mayer N. Zald (ed), *Comparative Perspective in Social Movement: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 144.

development and dynamics of community particularly on how Gusdurian community arrange resources, rearticulate values, and maintain the fellowship.

### **Nine Values of Gus Dur as the Basic of Movement**

Alissa Qotrunnada Munawaroh, called Alissa Wahid, as the founder and coordinator of Gusdurian of ten times tell a background on how Gusdurian has been formed. After the death of Abdurrahman Wahid in 30 December 2009, She and his mother—the widow of Gus Dur, Shinta Nuriyah, invited and gathered the close friends of Gus Dur who have life experience with him like Ahmad Suaedy, Zastrow Alngatawi, Rumadi Ahmad, Ahmad Majidun and others. They gathered together to discuss and to formulate what is the life values of Gus Dur which must be maintained. The result of their gathering is core nine values of Gus Dur (9 nilai utama Gus Dur).<sup>14</sup> They are spirituality (ketauhidan), humanity, justice, equality, liberation (pembebasan), humility (kesederhanaan), solidarity (persaudaraan), chivalry (kesatria) and traditional wisdom.<sup>15</sup>

Although the mover (*penggerak*) of Gusdurian are from different religion, spirituality (ketauhidan), the first core value of Gus Dur, is main point to equate Gusdurian in Islamic community. Religious piety, for instance, is the same factor that also strengthen by Gusdurian as Islamic community but in different form. While Islamic community organize religious lecture (*pengajian*) or *dzikir* together, Gusdurian usually conduct interfaith prayer (*doa lintas iman*).<sup>16</sup>

Advocacy and support to minority group when they discriminated by another group are also main focus of Gusdurian. It based on the value of humanity, justice, egalitarian and liberation. The case of Ahmadiyah minority in Lombok last May 2018 was respond quickly by releasing official statement to condemn the suspect and to warn the police officers to enforce the law.<sup>17</sup>

All of those nine values is repeatedly recite and teach into all **Gusdurian's new comer in a training form namely Kelas Pemikiran Gusdur (KPG). Even though KPG is the gate to introducing Gus Dur's thoughts for new member of Gusdurian, but it is not the way that to become Gusdurian they**

---

<sup>14</sup>Alissa Wahid in KPG Jakarta April 17, 2017

<sup>15</sup>Seknas Gusdurian, *Buku Saku Gusdurian* (Yogyakarta: Gusdurian, 2016), 1-7.

<sup>16</sup><http://jatim.tribunnews.com/2018/05/19/gelar-doa-lintas-iman-di-gki-diponegoro-gusdurian-ini-upaya-menangkal-perpecahan-antar-agama> accessed August 15, 2018

<sup>17</sup><http://www.gusdurian.net/id/article/sorot/Pernyataan-Sikap-Jaringan-Gusdurian-atas-Kekerasan-terhadap-Warga-Ahmadiyah-Lombok-Timur/> accessed August 15, 2018

must take KPG. It is just the next step for Gusdurian in regional to invite new participants who has interest with Gus Dur.

The participant of KPG provided a reading material in a book contains Gusdurian profile, nine core values of Gus Dur, three articles of Gus Dur and eight articles of others on Gus Dur. Besides the profile and nine core values, the article of Al-Fayyadl is the most significant with the Gusdurian network entitle Gus Dur as action (Gus Dur sebagai kata kerja). According to Al-Fayyadl, Gus Dur is different from Soekarno who is literary an ideolog and consist with it so his follower was identified by Soekarnoisme. Gus Dur is not for ideology like Soekarno. He is not just memorandum to remember year by year in haul commemoration. Because of Gus Dur was accompanied marginalized group including minority, laborer, Indonesian workers (TKI), adat community and other grassroots. He visit the grassroots personally to support their struggles, speaking in mass media and then other people follow him. So, Gusdurian is neither copy-paste of Gus Dur, the follower of ideology nor fans club. But, Gusdurian is group of people who want to change Gus Dur from adjective into action, with or without Gus Dur itself.<sup>18</sup>In the other article, Nur Syam underlined Gus Dur as the figure of reinforcement of civil society through democracy forum (Fordem) and during his position as chairman of NU. Gus Dur was consisted against new order regime during their oppression. Like al-Fayyadl, Nur Syam is also confirms the position of Gus Dur with his action.<sup>19</sup>

To organize the resources and spreading the values of Gus Dur massively, Gusdurian network, Alissa Wahid formally, has been formed a National Secretary Office (Sekretariat Nasional) and national meeting once in two years. The details about what is national secretary and national meeting will explain in the next chapter.

### **National Secretary Office and National Meeting**

In the first Commemoration of the death of Abdurrahman Wahid the followers and lovers of Gus Dur has been apparently growing. In fact, regional community of Gusdurian has been also developed time by time. Yet, Alissa Wahid decide to build a National secretary office located at Sorowajan Banguntapan Bantul Yogyakarta to organize and coordinate the resources of Gusdurian systematically.

---

<sup>18</sup>Muhammad Al-Fayyad, **"Gusdur Sebagai Kata Kerja,"** in **Seknas** Gusdurian, *Bahan Bacaan Kelas Pemikiran Gusdur* (Yogyakarta: Gusdurian, 2012), p. 1-7.

<sup>19</sup>NurSyam, **"Gusdur dan Gerakan Civil Society,"** in **Seknas** Gusdurian, *Bahan Bacaan Kelas Pemikiran Gusdur* (Yogyakarta: Gusdurian, 2012), p. 155-159.

National secretary office of Gusdurian is important and significant to consolidate resources and to mobilize when it needed. Its function is parallel to mosque as the central of mobilizing structure in various Islamist group or community. Within the structure of mosque, Islamist groups offer lessons and study group to propagate the movement, recruit new joiners and organize collective action.<sup>20</sup> Resources mobilization concept could be understood in the context of mosque of Islamist and national secretary office of Gusdurian as well.

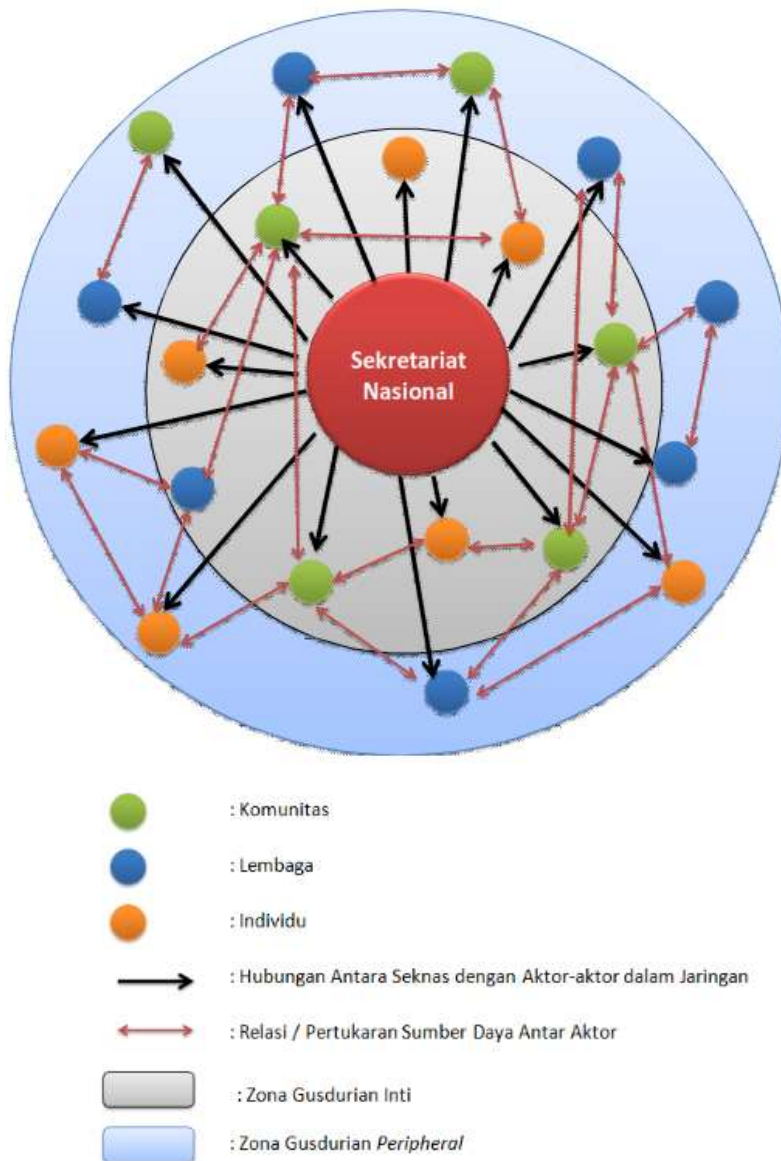
National secretary office is center of Gusdurian to support and coordinate the resources of all community of Gusdurian network. Moreover, the legalization community is also under national secretary control. Meanwhile, when there is community will build the Gusdurian in their religion then they should contact the national secretary. Secretariat officer is also frequently visit Gusdurian community in regency (kabupaten) and invite all of them in regional meeting.

Nunung Dwi Nugroho defined national secretariat as defend the patch and knit it (mempertahankan perca dan merajutnya). The national secretariat, according to Nugroho, is the strength of Gusdurian which is different from the other social movement. National secretariat does not work for synchronization of ability and character of Gusdurian member, but keep support its fellow in their own unique way. Therefore those differences are inner power of Gusdurian that could be used whenever it necessary. To mobilize the resources of Gusdurian, National secretariat could negotiate the Gusdurian communities whether in direct through national meeting and regional meeting or indirect within social media including whatsapp group, instagram, twitter and telegram. The center of function of national secretariat is illustrated by scheme below:<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>Quintan Wiktorowicz, "Islamic Activism and Social Movement Theory," in Quintan Wiktorowicz (ed), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), p. 12.

<sup>21</sup>Nunung Dwi Nugroho, "Gerakan Sosial dalam Perspektif Jaringan: Melihat Pola dan Pengelolaan Jaringan dalam Gerakan Gusdurian," *Master Thesis*, p. 162.



Picture1. Gusdurian Network Scheme

Based on picture above, there are three form of affiliation: gusdurian community in each district and regional, institution that engage with Gus Dur and individuals who feel close with Gus Dur. National secretariat is in central position to arrange the synergy among Gusdurian network. In one hand, national secretariat has an impact as the center of command to coordinate Gusdurian, but the communities in regional or peripheral area developed by their own way in the other. But, this scheme is also has an infirmity because

of national secretariat could not firm engaged each other. So, the national meeting is the problem solving.

Since 2012 Gusdurian network has been periodically meet once in two years. Recent national meeting has held in Asrama Haji, Yogyakarta at 10 to 12 August 2018. Approximately there are 106 Gusdurian communities around Indonesia and overseas and over 500 hundred people meet up. As Gusdurian, they feel like a family under the framing of the children of ideology of Gusdur (*anakideologis Gus Dur*). All of the community leader hold up together to share how to develop the independent community (*mandiri*).

The cultural framing in the current national meeting is humanity particularly in Gus Dur quoted humanity is more important than politic or “*yang lebih penting dari politik adalah kemanusiaan*”. **So, there is no political** discussion but the strategies to encourage the influence of humanity. Beside reinforcement of community, the agenda of national meeting is also discuss the agenda for the next Gusdurian issue. There are five issue of Gusdurian national meeting: agrarian reform, democracy, economy, citizenship, *pribumisasi Islam*, and pomoting tolerance.

Serious dialogue guided by senior Gusdurian to discuss those several **issue. They are Saiful Huda Shodiq and A'ak Abdullah Al-Kudus in agrarian reform, Lutfi Rahman and Muhammad Syafi 'Alielha in democracy, Ah** Maftuchan and Ahmad Majidun in economy, Ahmad Suaedy and Hairus Salim in citizenship, Marzuki Wahid in pribumisasi Islam, and Rumadi Ahmad and Ahmad Zainul Hamdi in promoting tolerance. The involvement of those figure indicates Gusdurian community has been more adequate than before.

Gusdurian community together has serious plan to the next level of movement. Rumadi Ahmad, for instance, explored the problem of narrowing tolerance sphere to junior Gusdurian. He assumed and believed that Gusdurian has a potential impact to stop the narrowing tolerance sphere. Inspite of serious dialogue discussing national problem spend a lot of energy, Gusdurian make it easy to give a joke within the famous slogan of Gus Dur “**gitu aja kok repot**”.





Picture 2. Gusdurian National Meeting

### Disseminating Pluralism and Tolerance Values

During his life, Abdurrahman Wahid is firm person against intolerant and violence extremism. In 2002 when Bali bombing happen, Gus Dur **respond bywrote an article “Fight Back Terrorism”**. According to him, the sources of terrorism are four problems in Indonesia: the goverment has no political will to offense terrorist network, the officer disobedient the law, politician has no vision to the future nation, andthe relation between police officer and terrorist. To solve the problem of terrorism Gus Dur stated that there are three things to do: first, stop the corruption in government and police; second, equality before the law; third economy for the marginalized citizens.<sup>22</sup> Without hesitation, Gus Dur was also argued that there is no sympathy to the terrorist and extremist with directly addressed to Hamzah Haz, vice president at the time.<sup>23</sup>

The spirit and motivation to keep spreading tolerance values and fight against extremism has continued by Gusdurian. Nonetheless, Gus Dur as figure is bigger than the Gusdurian as community to influence the policy maker and people support. Furthermore, the national meeting is has important thing to make a plan and better decision to countering extremism.

---

<sup>22</sup> **Abdurrahman Wahid, “TerorismeHarusDilawan,”** *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), p. 311-313.

<sup>23</sup> **Abdurrahman Wahid, “Terorisme Di Neeri Kita,”** *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), p.315-318.

So, current national meeting has resulted the strategy which are nine strategies of tolerance action including:

1. massif campaign on tolerance
2. affect the nearest people and community
3. embrace and appreciate people with no differentiation
4. back to regain places of worship
5. reproduce the stories of tolerance
6. advocate minority group
7. associate and interact with people
8. using religion issue for the problem of humanity
9. make cultural event to create common zone

All of the strategies above has been implemented by the family of Gus Dur. ShintaNuriyah Wahid, the widow of Gus Dur, is also has significant contribution to Gusdurian movement. Since Gus Dur left, she has full agenda during Ramadan every year. Seems like ShintaNuriyah has feel the obligation duty to continuing the struggle of the value of unity in diversity. Her agenda usually is sahur together through visiting various places to give a talk and speech within remembering Islamic values of pluralism. Gusdurian is the community who become committee to organize the agenda of ShintaNuriyah and take care of her.



**Picture 3.** Shinta Nuriyah Agenda every Ramadan

Disseminating and promoting the ideas of pluralism and tolerance action is not only in gathering people and interfaith dialogue, but also through social media. Gusdurian is has all of social media including twitter, instagram, facebook and whatsapp. The celebration of religion big day (*Hari Besar Agama*) is the chance for Gusdurian to spread the tolerance in the more massive way. The agenda is to posting in social media platform both national

and regional account the congratulations of the big day. Although speak congratulate of celebrating of Christmas prohibited by MUI, for instance, Gusdurian is the tough community to promoting that congratulate is allowed.



**Picture 4.** Greetings for Waisak

To maintain human resources of Gusdurian network around Indonesia and the world, national secretary created the group called Laskar Sosmed, to spread the message of Gusdurian more efficient and to counter attack the narration of intolerant group. Regional part of Gusdurian such as Jakarta, Ciputat, Probolinggo, Sumenep, Makassar have their own account of social media in instagram, facebook and twitter. Yet, the task of each account is to disseminate massively the message of Gusdurian. Moreover, the regional Gusdurian is also allowed to produce the message beside from national secretariat.

## **Conclusion**

Gusdurian community as the social movement has growing up to countering extremism and conservatism. To continuing the ideas and acts of Gus Dur, Gusdurian is representative of progressive and moderate Muslim movement against intolerant groups. This study has showed how Gusdurian survive and arrange the strategy to keep in charge on behalf nationalism and pluralism. National secretariat and senior figure including the family of Gus Dur are significant factor to encourage Gusdurian community still exist until now.

## **Bibliography**

- Barton, Greg. 1995. "The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive **Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia**," *Ph.D Thesis*. Monash: Monash University.
- Bruinessen, Martin Van.et all. 2014. *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*. Bandung: Mizan
- Cone, Malcolm. 2002. "**Neo-Modern Islam in Soeharto's Indonesia**," *New Zealand Journal of Asian Studies*, Vol. 4, No. 2
- Hefner, Robert. 1997. "**Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries among Indonesian Muslims**," *Indonesia* No. 64
- Center for the Study of Religion and Culture. 2018. *Kaum Muda Muslim Milenial: Konservatisme, Hibridasi Identitas dan Tantangan Radikalisme*. Jakarta: CSRC
- Hasan, Noorhaidi. 2008. "**Reformasi, Religious Diversity, and Islamic Radicalism after Suharto**," *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*, Vol. 1.
- Muzakki, Akh. 2014. "**The Roots, Strategies and Popular Perception of Islamic Radicalisms in Indonesia**," *Journal of Indonesian Islam*, Vol.8, No. 1.
- Hasan, Noorhaidi. (ed). 2018. *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropiasi dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.
- Burhani, Ahmad Najib. 2016. "**Aksi Bela Islam: Konservatisme dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan**," *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 11, No. 2
- Nugroho, Nunung Dwi. 2014. "**Gerakan Sosial dalam Perspektif Jaringan: Melihat Pola dan Pengelolaan Jaringan dalam Gerakan Gusdurian**," *Master Thesis*. Yogyakarta: Pascasarjana Sosiologi Universitas Gajah Mada.
- Tilly, Charles. 2005. *Social Movement, 1768-2004*. London: Paradigm Publisher.
- Jenkins, J. Craig and William Form. 2005. "**Social Movement and Social Change**," **Thomas Janoski et al**, *The Handbook of Political Sociology: State, Civil Society and Globalization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McAdam, Doug. John D. Mac Carthey and Mayer N. Zald (ed). 1996. *Comparative Perspective in Social Movement: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seknas Gusdurian. 2016. *Buku Saku Gusdurian*. Yogyakarta: Gusdurian.

- Al-Fayyad, Muhammad. 2012. "Gusdur Sebagai Kata Kerja," in SeknasGusdurian, *Bahan Bacaan Kelas Pemikiran Gusdur*. Yogyakarta: Gusdurian.
- Syam, Nur. 2012. "Gusdur dan Gerakan Civil Society," in in Seknas Gusdurian, *Bahan Bacaan Kelas Pemikiran Gusdur*. Yogyakarta: Gusdurian.
- Wiktorowicz, Quintan. 2004. "Islamic Activism and Social Movement Theory," in Quintan Wiktorowicz (ed), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wahid, Abdurrahman. 2006. "Terorisme Harus Dilawan," *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Wahid, Abdurrahman. 2006. "Terorisme Di Negeri Kita," *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute.
- <http://pmb.lipi.go.id/azyumardi-islam-moderat-perlu-ditampilkan/>;  
<https://www.antaranews.com/berita/706681/ktt-ulama-cendekiawan-ekspor-islam-moderat-indonesia> accessed August 12 2018
- <http://jatim.tribunnews.com/2018/05/19/gelar-doa-lintas-iman-di-gki-diponegoro-gusdurian-ini-upaya-menangkal-perpecahan-antar-agama> accessed August 15, 2018
- <http://www.gusdurian.net/id/article/sorot/Pernyataan-Sikap-Jaringan-Gusdurian-atas-Kekerasan-terhadap-Warga-Ahmadiyah-Lombok-Timur/> accessed August 15, 2018

## **DIMENSI POLITIK PESANTREN SEBAGAI BASIS FORMALISASI DAN PENGARUSUTAMAAN MODERASI PENDIDIKAN ISLAM DI RANAH LOKAL**

**Zaki Mubarak**

zakimubarak862@gmail.com

Alumni Pondok Pesantren Raudlatut Tholibien Kaliwungu Kendal

### **Abstrak**

Pada akhir Pemerintah Kabupaten Tegal periode 2013-2018 hingga Pemilihan Bupati (Pilbup) Tegal periode 2018-2023 Pondok Pesantren Pesantren tidak saja sebagai pusat kajian keagamaan, namun juga memiliki dimensi politik yang berpengaruh dalam konstelasi politik praktis. Ini tidak lepas dari peran Kiai sebagai pemimpin pondok pesantren yang menurut Horikoshi meski secara formal bukan pejabat pemerintah, namun status sosial Kiai cenderung dominan, lebih dihormati dan didengar pendapatnya dibanding aparat pemerintahan. Pada rentang waktu tersebut, banyak kiai menjadikan pondok pesantren secara institusi sebagai entitas politik dengan memberikan dukungan kepada calon bupati yang ada. Dimensi politik pesantren juga menemukan contohnya pada formalisasi kitab Risalah Awal yang berisi ilmu tauhid ke dalam kurikulum Sekolah Menengah Pertama (SMP) di Kabupaten Tegal. Kitab yang diterbitkan Pesantren Attauhadiyah Giren Talang Tegal asuhan KH. Ahmad rencananya menjadi salah satu syarat kelulusan siswa SMP. Pemerintah Kabupaten Tegal juga menyediakan anggaran untuk sosialisasi dan dukungan lainnya. Bagi penulis ini adalah formalisasi produk pesantren dalam ranah pendidikan formal. Dimensi politik lokal pondok pesantren di Kabupaten Tegal di akhir periode 2013-2018 dan pengaruhnya pada Pemilihan Bupati Tegal 2018-2023 menarik untuk dideskripsikan di tengah arus radikalisme dan juga usaha pengarusutamaan moderasi dalam pendidikan Islam.

**Kata Kunci:** Politik Lokal, Formalisasi, Pondok Pesantren



## **Pendahuluan**

Saat ini Kementerian Agama (Kemenag) melalui Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren (PD Pontren) baik di tingkat Pusat dan Daerah sedang mengampanyekan dan mengawal penguatan moderasi Islam (*mainstreaming Islamic moderation*). Apa yang memang selayaknya dilakukan oleh negara sebagai kerja sejarah untuk terus merawat historiografi moderasi Islam di Indonesia. Karena rajutan sejarah moderasi Islam di Indonesia tidak lepas dari peran pondok pesantren dengan segala model dan bentuknya. Menurut Zayadi, pesantren memiliki peran strategis dalam mempromosikan Islam yang moderat. Karenanya, Kementerian Agama melalui Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren telah membuat program-program unggulan yang berkaitan dengan moderasi Islam tersebut<sup>1</sup>. Tentu program ini harus mendapatkan dukungan yang massif dari berbagai pihak, baik lembaga formal maupun komunitas masyarakat lain. Dari pusat hingga ke ranah lokal.

Selain itu moderasi Islam melalui pondok pesantren patut diperkuat mengingat stigma pondok pesantren sebagai institusi pendidikan yang tidak peka terhadap perkembangan zaman marak didengungkan. Seolah pondok pesantren adalah beban peradaban bagi negara. Kondisi ini diperparah dengan lahirnya terorisme yang secara sporadis menuduh pondok pesantren sebagai pihak yang memproduksi kader terorisme. Padahal pondok pesantren sejatinya adalah *magnum opus* nilai-nilai moderasi Islam yang mensuplai kedamaian bagi negeri ini.

Kenyataan yang ada, pesantren merupakan lembaga pendidikan berbasis keislaman yang khas Indonesia telah menegaskan arti pentingnya dalam menyebarkan budaya damai. Pesantren sejak awal perkembangannya merupakan lembaga pendidikan yang moderat dan akomodatif terhadap perbedaan-perbedaan yang ada di masyarakat<sup>2</sup>. Dengan kalimat lain eksistensi pesantren sesungguhnya sebagai agen perubahan (*agent of change*) bagi masyarakat dalam diskursus global diharapkan mampu menjadi struktur mediasi (*mediating structure*) untuk memahami persoalan-persoalan yang muncul dalam masyarakat dan dapat menjembatani pemberdayaan masyarakat demi terwujudnya cita-cita bersama membentuk *civil society*. Karena pesantren yang "ramah" dengan masyarakat, pada ranah sosial-budaya, politik, ekonomi, lembaga ini juga mampu berperan sebagai

---

<sup>1</sup><https://kemenag.go.id/berita/read/507095/kemenag-perkuat-moderasi-islam-melalui-pesantren>

<sup>2</sup>Muammar Ramadhan, Deradikalisasi Agama melalui Pendidikan Multikultural dan Inklusivisme (Studi Pada Pesantren al-Hikmah Benda Sirampog Brebes, Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, dan Tradisi), Vol. 1, No. 2, 2015, 177–90.



lokomotif dan dinamisator dalam mengawasi perubahan<sup>3</sup>.

Pesantren menjadi bagian integral dalam berbagai dimensi kehidupan manusia. Berbekal rujukan pelajaran yang diperoleh dari kitab kuning, santri pondok pesantren mengaktualisasikan diri dalam berbagai bidang sosial kemasyarakatan. Doktrin kebenaran yang ditanamkan di pesantren khas dengan penerimaan terhadap perbedaan pemikiran keagamaan menjadi pondasi kuat moderasi yang dibawanya. Sejak dalam pesantren santri telah terbiasa dengan kajian yang didasarkan rujukan yang variatif. Baik dalam fiqh, siyasah, aqidah dan lainnya. Untuk mencapai kebaikan, santri telah diajarkan dan biasakan dengan cara yang baik pula. Metode pembiasaan dilakukan dengan kegiatan kompetisi dalam kebaikan (*competition in good works*) yang diartikulasikan dalam bentuk perlombaan secara positif dalam konteks menguasai materi di pesantren, melakukan *amaliah ubudiyah yaumiyah, muraja'ah, diskusi, dan mukhafadzah* adalah salah satu jalan mencapai kebaikan. Jika *fastabiq al-khairat* ini dilakukan dengan cara-cara yang tidak baik, maka *al-khairat* itu sendiri akan kehilangan makna. Salah satu prinsip yang harus ditegakkan dalam *fastabiq al-khairat* adalah bahwa sikap pengakuan kebenaran atau potensi kebaikan yang dimiliki oleh pihak lain. Dalam hal ini, penghargaan kepada kebaikan atau potensi serta kelebihan pihak lain akan meningkatkan kerjasama dan harmonis sosial<sup>4</sup>. Hal ini merupakan modal sosial yang besar bagi keberlangsungan kehidupan sosial agama, menjaga stabilitas masyarakat dan toleransi. Karenanya legalitas dan kompetensi pondok pesantren perlu mendapatkan perhatian yang lebih agar lulusan pondok pesantren dapat menyebar dan mengabdikan pada berbagai lini kehidupan dengan berbagai profesi dan kompetensi yang memadai.

Tidak semua santri di pondok pesantren akan menjadi kiai (ahli agama), kata KH. Abdul Wahid Hasyim, ayahanda Gus Dur, Putra Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari. Oleh karenanya perlu diberikan pelajaran Al-Jabar (Matematika), Sejarah, Ilmu Bumi, Bahasa Belanda dan ketrampilan sebagai bekal di kehidupannya kelak. Hal inilah yang menjadi salah satu pemikiran berdirinya Madrasah Nidzamiyah di Pesantren Tebuireng sekitar tahun 1930-an yang di inisiasi oleh Kyai A. Wahid Hasyim bersama Kiai Ilyas. Kendatipun

---

<sup>3</sup>Mualimul Huda, *Eksistensi Pesantren dan Deradikalisasi Pendidikan Islam di Indonesia (Menyemai Spirit Toleransi dan Pendidikan Islam Multikultural)*, Jurnal Fokus; Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan Vol. 3, No. 1, (Bengkulu: P3M Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Curup), 89.

<sup>4</sup>Muammar Ramadhan, *Deradikalisasi Agama melalui Pendidikan Multikultural dan Inklusivisme (Studi Pada Pesantren al-Hikmah Benda Sirampog Brebes, Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, dan Tradisi)*, Vol. 1, No. 2, 2015, 177–90.

untuk konteks saat itu banyak ditentang oleh para kyai, namun atas restu Hadratus Syaih KH. Hasyim Asy'ari, ide memasukan pelajaran umum ke dalam pondok pesantren melalui Madrasah Nidzamiyah lambat laun dapat terwujud. Dalam konteks saat ini, Kementerian Agama RI melalui Ditjen Kelembagaan Agama Islam (sekarang Ditjen Pendidikan Islam) menjalin kerjasama dengan sejumlah perguruan tinggi ternama di Indonesia, melalui Program Beasiswa Santri Berprestasi (PBSB). Ini sebagai upaya menjawab stigma belajar di pesantren "hanya belajar agama (*tafaqquh fiddin*)", dan kurang konsen pada pemenuhan hajat hidup yang lain<sup>5</sup>. Upaya ini dilakukan Kementerian Agama mulai tahun 2005.

Baru-baru ini, dikabarkan Direktorat Jenderal Pendidikan Islam (Ditjen Pendis) Kemenag akan memberikan rekognisi atau pengakuan kesederajatan lulusan pendidikan pesantren salafiyah dengan pendidikan formal. Mekanismenya diatur dalam Keputusan Dirjen Pendis Nomor 4831 Tahun 2018 Tentang Rekognisi Lulusan Pesantren Melalui Ujian Kesetaraan. Adapun pelaksanaan teknis ujian kesetaraan tersebut, akan dilaksanakan satu kali dalam setahun, bersamaan dengan akhirus-sanah di pesantren. Para santri pesantren salafiyah yang telah menyelesaikan proses pembelajaran di setiap tingkatan/jenjang pendidikan dan memiliki *kasyfu al-darajat* atau surat keterangan semisalnya dipersilakan untuk mengikuti ujian ini<sup>6</sup>. Kabar ini tentu menjadi angin segar bagi pondok pesantren *salafy*. Rekognisi ini menggambarkan terbukanya kesempatan sumber daya santri untuk memasuki institusi pendidikan tinggi dan relung-relung kehidupan atau institusi lainsemain terbuka lebar.

Di Kabupaten Tegal, formalisasi telah berlangsung dengan melibatkan dimensi politik pesantren. Pondok pesantren menjadi pilar atau instrumen non kepartaian yang mampu mempengaruhi hasil Pemilihan Bupati sekaligus perjalanan Pemerintah Kabupaten Tegal secara signifikan. Dengan kalimat lain pesantren memiliki *bargaining position* dalam mengarahkan kebijakan di ranah lokal untuk mengintegrasikan produk maupun spirit pondok pesantren dalam kebijakan-kebijakan maupun keputusan strategis di ranah lokal. Salah satunya adalah dengan dimasukkannya kitab *Risalah Awal* yang berisi kajian ilmu tauhid dalam sekolah formal. Kitab tersebut merupakan terbitan Pondok

---

<sup>5</sup><https://kumparan.com/ruchman-basori/dari-negara-untuk-pondok-pesantren-catatan-refleksi-12-tahun-pbsb-kementerian-agama-ri-1522078775975>

<sup>6</sup><https://islami.co/ijazah-lulusan-pesantren-salafiyah-kini-bisa-setara-pendidikan-formal/>

Pesantren Giren Talang Tegal yang diasuh KH. Ahmad Said. Proses ini berlangsung pada masa pemerintahan 2013-2018 dimana Ki Enthus-Umi Azizah sebagai bupati dan wakil bupati.

### **Pesantren Sebagai Pilar Politik Lokal**

Politik elektoral yang tercermin melalui mekanisme pemilihan umum di Indonesia pada kenyataannya tidak selalu mengandalkan partai politik sebagai instrumen, tetapi hal tersebut juga dilakukan melalui mobilisasi instrumen non politik seperti ketokohan dan jaringan sosial. Pada era tahun 1950-an, misalnya, dinamika politik di Indonesiasangat dipengaruhi oleh ketokohan para ulama melalui partai-partai Islam (Feith dalam Nugroho 2011). Begitu pula pada era tahun 1980-an ketika Golongan Karya (Golkar) juga menggunakan kekuatan jaringan sosial dari militer dan birokrasi untuk memenangkan pemilihan umum (Liddle dalam Nugroho 2011). Singkat kata, dinamika politik elektoral di Indonesia tidak hanya melibatkan partai politik saja, tetapi jugainstrumen-instrumen nonkepartaian.

Keterlibatan instrumen non-kepartaian ternyata tidak hanya terjadi pada dinamika politik di Indonesia, tetapi juga di beberapa negara didunia. Sebut saja negara Thailand yang melakukan kampanye nasional bernama **“Thais help Thais” untuk menyelamatkan bangsanya melalui integrasi negara** dengan agama Budha (Taylor 2001). Begitu pun di India, keberadaan agama Hindu memberikan filosofi terhadap politik dengan istilah dharma dan moksa (Perrett 1997). Hal serupa terjadi di Inggris dan Wales yang menunjukkan adanya hubungan antara gereja dan negara pada dinamika politik (Beckford 1991). Fenomena demikian memperlihatkan bahwa keterlibatan instrumen nonkepartaian memang dapat terlibat dalam dinamika politik mulai dari tingkat global, nasional, bahkan lokal.

Fenomena keterlibatan instrumen-instrumen non-kepartaian di Indonesia terjadi sampai tingkat lokal. Beberapa contoh kasus di antaranya keterlibatan Pesantren Al-Munawwir dalam politik elektoral tingkat lokal di daerah Yogyakarta pada Pemilihan Umum tahun 2009 (Ernas dan Siregar 2010) dan keterlibatan para tokoh agama (kiai) pada Pemilihan Umum tahun 2004 di Kabupaten Banyumas (Sundari 2005). Dengan demikian, keterlibatan instrumen nonkepartaian pada politik elektoral di Indonesia tidak hanya terjadi di tingkat nasional, tetapi juga di tingkat daerah<sup>7</sup>.

Fenomena yang sama juga berlangsung di Kabupaten Tegal. Keterlibatan instrumen politik nonkepartaian begitu menarik dan terasa

---

<sup>7</sup>Sansan Hasanudin, Mekanisme Religio-Politik Pesantren: Mobilisasi Jaringan Hamida dalam Politik Elektoral Tasikmalaya, *MASYARAKAT: Jurnal Sosiologi*, 2017, 53-80.

implikasinya dalam politik elektoral lima tahunan ini. Sebut saja Nahdlatul Ulama Kabupaten Tegal sebagai salah satu representasi instrumen non politik yang sukses mengantarkan pasangan Umi Azizah-Sabilillah Ardi. Fenomena menarik dalam Pemilihan Bupati Tegal periode 2018-2023 yang dibahas dalam artikel ini sesungguhnya didasarkan pada kondisi tansisi, dimana Umi Azizah sebagai calon Wakil Bupati menggantikan posisi sebagai calon Bupati Tegal yang awalnya diduduki Ki Enthus Susmono karena pada Selasa, 14 Mei 2018 pukul 19.15 Ki Enthus Susmono meninggal dunia. Kondisi ini menjadikan situasi politik berubah tajam. Dalam situasi tersebut, nama Umi Azizah muncul sebagai ganti Ki Enthus Susmono menjadi Calon Bupati dan Sabilillah Ardie sebagai Calon Wakil Bupati.

Pergantian posisi ini, selain diinisiasi oleh Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) selaku partai pengusung, juga melibatkan Nahdlatul Ulama (NU) Cabang Kabupaten Tegal. Di NU Cabang Kabupaten Tegal, Umi Azizah adalah ketua Muslimat NU. Salah satu Badan Otonom (Banom) NU yang menaungi pergerakan perempuan NU. Karenanya, NU merasa bertanggung jawab penuh untuk mengawal kadernya dalam Pemilihan Bupati Tegal periode 2018-2023. Selain mesin politik PKB, peran NU dengan berbagai Lembaga dan Banom serta kekuatan kulturalnya, nampak solid dikerahkan untuk mendukung Umi Azizah-Sabilillah Ardie. Di pelosok-pelosok desa Kabupaten Tegal, NU bergerak massif mendukung pasangan ini.

NU memaknai demokrasi elektoral sebagai jalan keagamaan yang diupayakan mencapai *rahmatan lil alamin* (kasih sayang di seluruh alam). Secara institusional NU Kabupaten Tegal tidak mempermasalahkan perempuan menjadi pemimpin. Di ranah kultural, akar rumput, masyarakat NU juga secara massif mendukung Umi Azizah sebagai Calon Bupati. Dari sini, nampak pemikiran dan gerakan NU yang terkenal sebagai organisasi tradisional bertransformasi dengan cepat merespon dinamika keagamaan dan politik sekaligus. Kalangan NU menerima paradigma perempuan menjadi pemimpin politik atau negara adalah keniscayaan. Sesuatu yang jarang dimiliki oleh organisasi tradisional di dunia<sup>8</sup>. Puncak kemenarikan dari dinamika politik tersebut adalah Umi Azizah menang mutlak dengan prosentase perolehan suara mencapai 70, 94%<sup>9</sup>.

Berbicara NU sejatinya tidak bisa dilepaskan dari Pondok Pesantren. Historiografi NU menunjukkan pondok pesantren adalah kekuatan utama yang

---

<sup>8</sup>Zaki Mubarak, *Gender-based Religious Democracy: A Study of UmiAzizah's Winning and Women Political Movement of Tegal Regent Election in 2018*, Makalah 1<sup>st</sup> International Conference on Law Governance and Social Justice, Faculty of Law University Jenderal Soedirman, 25-26 September 2018.

<sup>9</sup>KPU Kabupaten Tegal<http://www.kab-tegal.kpu.go.id>

membentuk jamiyyah NU. Maka pondok pesantren adalah satu bahasan yang tidak bisa diartikan sebagai *vote gatter* atau pendulang suara semata dalam kontestasi politik. Sebagai instrumen politik non kepartaian, sesungguhnya peran politik pesantren begitu signifikan. Artinya situasi ini mensyaratkan hubungan timbal balik yang memadai dan saling menguatkan dalam bingkai moderasi islam. Agama dan politik memiliki ikatan kepentingan yang saling menguatkan dan menguntungkan dalam bingkai kemaslahatan umat (religio-politik) di Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Smith memaparkan tentang lima ciri religio-politik. *Pertama*, komponen ideologi dari sistem sosial dalam kehidupan sepenuhnya diberikan oleh agama, seperti pandangan bahwa penguasa merupakan wakil tuhan atau setidaknya memiliki sifat-sifat ketuhanan. *Kedua*, elemen-elemen sosial-politik yang diabsahkan secara keagamaan memberikan gambaran bahwa masyarakat politik merupakan satu umat, atau penganut agama yang sama. *Ketiga*, penguasa mempertahankan stabilitas dan kekuasaannya melalui sistem sosial yang sah dan terikat secara keagamaan, bukan melalui aparat birokrasi yang efisien. *Keempat*, agamawan (ulama) merupakan penasihat penguasa dan berperan mengingatkan masyarakat agar setia kepada penguasa sebagai wakil tuhan. *Kelima*, penguasa memiliki kewenangan yang besar dalam wilayah agama, termasuk berbagai kebijakan kenegaraan yang berhubungan dengan agama<sup>10</sup>.

Poin pertama dari pemikiran Smith mengenai penguasa/ pemimpin ini hampir mirip dengan hasil penelitian Horikoshi mengenai dua model **kepemimpinan sosial yaitu kepemimpinan “simbolik” dan kepemimpinan “administratif”**. Model **simbolik** mengasumsikan bahwa kepemimpinan seseorang didapatkan karena ia menjadi simbol bagi sesuatu yang metafisika, seperti kepemimpinan kiai sebagai tokoh agama. Sementara itu, model administratif menegaskan bahwa kepemimpinan diperoleh karena seseorang memiliki posisi dalam struktur administrasi pemerintahan. Namun demikian, kedua model ini, dalam pandangan penulis, untuk kabupaten tegal menemukan titik temunya dalam pemilihan bupati. Pemilihan bupati, jika mengikuti alur Horikoshi, menjadi wadah saling menguatkan untuk mencapai kepentingan bersama. Antara instrumen politik kepartaian dengan instrumen politik non partai yang diwakili oleh pesantren berbaur saling menguatkan dengan mekanisme politiknya masing-masing. Dalam konteks demokrasi elektoral, kiai tidak hanya menjadi *father of spiritual* tetapi juga menjadi pemimpin politik yang ditaati oleh jamaahnya. Pada posisi inilah hubungan

---

<sup>10</sup>Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis*, Terj. Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1985). 93-99.

non kepartaian dengan calon bupati begitu signifikan. Kiai akan memerintahkan santri dan jamaahnya untuk mengikuti pilihan politik sang kiai.

### **Pesantren Dan Pemerintah Daerah**

Apa yang berlangsung dalam perpolitikan Kabupaten Tegal, jika menggunakan kaca mata sosiologi, adalah fenomena religiofikasi. Dalam pandangan sosiolog Peter L Berger, dunia—termasuk Kabupaten Tegal—sedang mengarah pada religiofikasi atau desekularisasi. Baginya, dunia juga sedang menuju integrasi simbol-simbol agama atau interpretasi agama pada relung-relung peradaban manusia. Kehadiran simbol dan lembaga agama berikut interpretasinya menegaskan agama begitu mengental dalam lini politik. Gejala yang disampaikan oleh Berger tidak saja berjalan di pusat kekuasaan secara nasional, tetapi telah merambah pada dimensi lokal, subkekuasaan di tingkat kabupaten. Hal yang menunjukkan pemberontakan terhadap sistem otoriter. Masyarakat hendak keluar dari sistem pemerintahan yang totalitarianistik dan membuat masyarakat tidak berdaya<sup>11</sup>. Dengan demikian masyarakat hendak masyarakat ideal yang efektif dalam mengakomodasi kepentingannya.

Beberapa pengukur dari efektivitas sebuah pemerintahan (Vinus, 2011) adalah bagaimana masyarakat memperoleh pelayanan dan bagaimana mutu pelayanan, meliputi kualitas pelayanan publik yang bebas dari tekanan politik, kualitas perumusan kebijakan, kualitas pengelolaan keuangan, dan kredibilitas komitmen pemerintah terhadap kebijakan yang telah ditetapkan. Dengan demikian atribut dari efektivitas pemerintahan nampak pada konteks kebijakan, manajemen SumberDaya Manusia (SDM) dan finansial, serta perbaikan terus-menerus terhadap kinerja kebijakan dan pelayanan yang dijalankan. Secara keseluruhan pengukuran terhadap efektivitas dapat dilakukan dalam area persepsi masyarakat dan hasil nyata yang dapat dibuktikan secara fisik (data atau dokumen) sekunder. Secara esensial maka efektivitas pemerintahan dinilai dari seberapa tingkat kapasitas pemerintah dalam merespon persoalan-persoalan sensitif dan krisis di masyarakat<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup>Zaki Mubarak, *Wayang Santri; Diskursus Ngapak dan Dimensi Kuasa Politik*, (Semarang, Elsa Press, 2016), 11

<sup>12</sup>Kedeputian Poltik, Hukum, Pertahanan, dan Keamanan Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional, *Politik Lokal Terhadap Efektifitas Pemerintahan Daerah, Laporan Penelitian*, (Jakarta: Badan Perencanaan Pembangunan Nasional, 2014), 21-22.

Keinginan tersebut bukan tanpa landasan. Undang-undang Nomor 32/2004 tentang pemerintah daerah dan 33/2004 tentang Perimbangan Keuangan Pusat dan Daerah menjadi landasan yuridis yang menegaskan otonomi daerah telah menjadi bagian dari sistem pemerintahan nasional. Otonomi daerah menurut Undang-Undang adalah hak, wewenang, dan kewajiban daerah otonom untuk mengatur dan mengurus sendiri urusan pemerintahan dan kepentingan masyarakat setempat sesuai dengan peraturan perundang-undangan. Daerah otonom didefinisikan sebagai kesatuan masyarakat hukum yang mempunyai batas-batas wilayah yang berwenang mengatur dan mengurus urusan pemerintahan dan kepentingan masyarakat setempat menurut prakarsa sendiri berdasarkan aspirasi masyarakat dalam sistem NKRI. Apabila dicermati maka secara eksplisit otonomi daerah adalah amanah dari UUD 1945 yang selanjutnya telah diamandemen. Pada UUD tersebut terdapat pengakuan secara legal adanya kebutuhan akan penghormatan kepada daerah bahwa pengelolaan otonomi daerah yang selanjutnya dilaksanakan oleh pemerintah daerah mengakui adanya perbedaan karakter daerah sehingga memerlukan pengaturan yang tidak sama. Istilah desentralisasi simetris dan asimetris diterapkan untuk mengakomodir keragaman tersebut.

Maka secara keseluruhan politik lokal adalah bagaimana masyarakat berpikir dan memanifestasikan pencapaian tujuan bersama melalui fasilitasi organisasi atau institusi politik yang tercermin pada efektivitas pemda. Secara faktual politik lokal berkembang dan hidup dalam konteks dan ruang sistem politik. Dengan demikian terdapat interaksi yang tidak dapat dipisahkan antara dinamika politik nasional, politik lokal, dan peran pemerintah daerah dalam menjalankan tugasnya.<sup>13</sup>

Pada sisi ini, Kabupaten Tegal dengan 281 desa dan 6 kelurahan memiliki kesempatan yang sama untuk menerima pelayanan yang didasarkan pada konteks lokalnya. Meski tidak merujuk pada data pasti tentang berapa jumlah pesantren yang ada di Kabupaten Tegal, tetapi melihat kemenangan Umi Azizah-Sabilillah Ardi yang didukung penuh oleh NU yang artinya pesantren ada di dalamnya, maka menjadi wajar jika perhatian kepada podok pesantren ditingkatkan. Baik secara kualitas maupun kuantitas. Tentu hal ini tidak hanya didasarkan pada semangat primordial pesantren semata. Term *hubbul wathon minal iman* atau cinta tanah air yang merupakan produk pesantren patutlah menjadi acuan atau pertimbangan di saat negara sedang

---

<sup>13</sup>Kedeputian Poltik, Hukum, Pertahanan, dan Keamanan Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional, Politik Lokal Terhadap Efektifitas Pemerintahan Daerah, *Laporan Penelitian*, (Jakarta: Badan perencanaan pembangunan Nasional, 2014), 21-22.



menghadapi krisis ideologi. Pesantren dengan segala kemandiriannya selama ini telah terbukti berada di garis terdepan menjaga kedaulatan NKRI. Keislaman yang hidup dan berkembang di pesantren merefleksikan kekuatan dan cita-cita ideal masyarakat moderat yang hidup saling menghargai dalam kedamaian. Situasi ini harus didukung oleh sistem politik lokal agar kekuatan ideologis semakin kuat.

Salah satu temuan Ricklefs adalah bahwa Islamisasi di Jawa selalu saja melibatkan kekuatan politik rezim yang berkuasa. Rezim selalu saja mempunyai alasan yang dijustifikasi melalui berbagai perangkat legislasi yang ada untuk mempengaruhi bahkan menghegemoni proses islamisasi. Dengan data yang diperoleh dari beragam literatur primer dan sekunder, wawancara, sensus dan survei, buku ini mengupas bagaimana masyarakat Muslim Jawa melewati masa sulit sejak awal penyebaran Islam, penjajahan kolonialisme Belanda dan Jepang, periode kemerdekaan, pemerintahan Presiden Soekarno yang kacau, totalitarianisme Presiden Soeharto, dan demokrasi kontemporer. **Salah satu bagian buku ini menjelaskan tentang kelahiran jenis “santri baru” yang puritan dan berada di pesantren-pesantren dengan kurikulum yang berbeda dari sebelumnya. “Santri baru” ini diajarkan untuk tidak kompromi terhadap budaya sekuler maupun budaya akulturatif sebagaimana lazim dilakukan oleh santri di pondok pesantren-pondok pesantren NU dan Muhammadiyah<sup>14</sup>. Jawa sedang dikepung oleh islamisasi yang dilakukan oleh “santri baru” yang justru mengabaikan kebudayaan lokal, bahkan berusaha menghilangkannya.**

**Terma “santri baru” yang mengabaikan kebudayaan lokal dan** menghendaki puritanisme menjadi pengingat tersendiri bagi pondok pesantren yang ada di sekujur Jawa, Kabupaten Tegal termasuk di dalamnya. **“Santri baru” menemukan banyak bentuknya. Salah satu yang** bisa disebutkan adalah dua warga Kabupaten Tegal yang tertangkap sebagai terduga teroris. Keduanya anggota jamaah Anshorut Tauhid<sup>15</sup>. Penangkapan ini menunjukkan paparan radikalisme hingga terorisme telah sampai pada titik serius di Kabupaten Tegal. Pada bagian inilah negara sudah seharusnya menempatkan pesantren sebagai lembaga pendidikan resminya.

### **Pesantren Entitas “Non Formal yang Formal”**

Berbicara pesantren, sejak dulu adalah lembaga pendidikan islam dengan karakter sederhana, kemandirian yang kental dan independen.

---

<sup>14</sup>M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangannya dari Tahun 1930 Sampai Sekarang*, (Jakarta:Serambi, 2013),656.

<sup>15</sup><https://otomotif.antaranews.com/berita/733400/tiga-terduga-teroris-ditangkap-di-tegal-dan-semarang>

Terhadap pemerintah, pesantren mampu memberikan kritik dengan elegan, berdasarkan kajian dan tidak melukai. Ini merupakan artikulasi dari moderatisme pondok pesantren. Namun demikian, sebagai perbandingan kiranya perlu disampaikan secara umum, paradigma yang berkembang di kalangan umat Islam.

*Pertama*, paradigma konservatif. Paradigma ini cenderung memposisikan Pesantren sebagai lembaga penagama yang memiliki doktrin dan ikatan-ikatan tradisi lama yang belum mau bersentuhan dengan wacana keilmuan selain Islam. unsur-unsur sosial selain Islam dalam hal ini dianggap sebagai bagian yang senantiasa berlawanan bahkan mengancam. Paradigma seperti ini didasarkan pada perspektif holistik, yang memposisikan hubungan antara agama Islam dan persoalan kemasyarakatan sebagai sesuatu yang tak terpisahkan. Menurut mereka, Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan, melainkan Islam adalah agama yang sempurna dan lengkap yang mengatur segala aspek kehidupan manusia, sehingga doktrin dan ikatan-ikatan tradisi lama yang ada tidak dapat bersentuhan dengan wacana keilmuan selain Islam, termasuk menganggap bahwa globalisasi adalah unsur yang sangat mengancam bagi keberlangsungan nilai-nilai Islam.

*Kedua*, paradigma liberal. Pesantren yang mengusung paradigma ini mengasumsikan bahwa Islam adalah agama yang dapat berperan sebagai agen perubahan sosial. unsur-unsur sosial selain Islam dalam hal ini menjadi komponen yang diterima bahkan menjadi acuan penting di dalam merumuskan berbagai solusi terhadap persoalan kekinian yang dihadapi umat. Dalam dimensi teologi paradigma ini mengedepankan aspek rasionalisme. Teologi bukan semata menjadi objek kajian bagaimana meyakinkan umat secara doktriner, melainkan sebagai pembimbing tindakan praksis sosial. Selain itu, teologi juga harus lepas dari paradigma kekuasaan negara, bahkan harus menjadi bagian transformasi sosial yang terus menyuarakan kepentingan mayoritas umat. Paradigma ini berpendirian bahwa walaupun Islam memiliki doktrin dan ikatan-ikatan tradisi lama tapi harus dilakukan banyak dekonstruksi terhadap pemahaman doktrin tersebut. Berkebalikan dengan teologi kaum konservatif yang gigih membela Tuhan, dimensi teologi yang mereka ajukan justru menginginkan konsistensi menjelmakan nilai tauhid sebagai ajaran yang membebaskan umat dari penindasan kultural dan struktural. Mereka lebih menekankan pembelaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan, sehingga terkadang melampaui garis-garis **“larangan”** demi mewujudkan teologis humanisnya. Dalam dimensi syariat paradigma ini mengambil hukum-hukum melalui pemahaman yang cenderung terlalu kontekstual, sehingga terkadang

mengabaikan kontekstualitas dan latar belakang munculnya doktrin-doktrin agama. Mereka juga mengajukan berbagai wacana tentang perlunya tafsir ulang terhadap al-**Qur'an dan hadis**.

*Ketiga*, paradigma moderat. Pesantren yang mengusung paradigma ini mencoba mengkompromikan dua paradigma di atas, yang cenderung mencoba mengintegrasikan pandangan-pandangan yang antagonistik dalam melihat hubungan Islam dan persoalan kemasyarakatan, sekaligus ingin melunakkan Paradigma Konservatif yang seringkali melakukan generalisasi bahwa Islam selalu mempunyai kaitan atau hubungan yang tak terpisahkan dengan masalah-masalah kemasyarakatan. Serta berusaha mengakomodasi dilakukannya pembaruan wacana sesuai dengan diinginkan kalangan liberal dengan tetap memperhatikan nilai-nilai luhur dan keislaman. Sesuai dengan konsep Islam sebagai agama *wasathan* (moderat), maka dalam melihat hubungan Islam dan negara, paradigma moderat menolak pendapat bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Tetapi kelompok ini juga menolak anggapan bahwa agama adalah dalam pengertian barat yang hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan. Paradigma ini juga berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara. Pesantren yang berpegang pada paradigma ini tidak hanya ingin menonjolkan isu seputar konsep **“Negara Islam”** dan **“Pemberlakuan syariat”**, tetapi yang paling penting bagaimana substansi dari nilai dan ajaran agama itu sendiri. Agama adalah sejumlah ajaran moral dan etika sosial, selain itu agama juga berfungsi sebagai alat kontrol negara. Paradigma moderat berpandangan, keterlibatan agama secara praktis ke dalam negara jangan sampai memandulkan nilai luhur yang terkandung dalam agama karena agama akan menjadi ajang politisasi dan kontestasi. Di sisi lain, paradigma islam moderat mengkampanyekan dimensi yang sifatnya lentur, santun, dan beradab. Hal ini penting guna meminimalisir pandangan keagamaan yang selalu berwajah sangar dan keras yang digunakan secara sistematis oleh beberapa kalangan muslim<sup>16</sup>.

Karakter moderat inilah yang sejatinya merupakan substansi dari konseptualisasi artikel ini. Bagaimana menjadikan pesantren sebagai lembaga yang setara dengan lembaga pendidikan lain sehingga mampu memiliki akses

---

<sup>16</sup>Umma Farida, Radikalisme, Moderatisme, dan Liberalisme Pesantren: Melacak Pemikiran dan Gerakan Keagamaan Pesantren di Era Globalisasi, *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 10, No. 1, Februari 2015, 145-163.

yang lebih tanpa kehilangan semangat moderatisme. Kebijakan negara di tingkat pusat yang melakukan rekognisi misalnya, tidak menjadikan pesantren kehilangan elan vitalnya. Tetap kuat menjaga kedaulatan NKRI namun tidak kendor memberikan kritik kepada pemerintah dalam membangun kedaulatan negara. Sejarah telah membuktikan, beberapa alat negara saat ini, PNS yang mendapatkan fasilitas negara justru berbalik arah melawan negara. Mereka massif mengajak rakyat Indonesia untuk mengganti Pancasila dengan sistem lain. Rekognisi dalam konteks ini adalah investasi *human resources* kalangan pesantren untuk masa depan Indonesia sehingga alat negara diisi oleh kalangan pesantren yang peduli terhadap kedaulatan negara.

Di tingkat lokal, pemerintah kabupaten, dalam pandangan penulis adalah ujung tombak dalam formalisasi pondok pesantren. Formalisasi yang dimaksud di sini adalah memberikan fasilitas dan akses yang memadai bagi pesantren dalam menerima kebijakan-kebijakan atau artikulasi di ruang publik. Penganggaran misalnya, sudah saatnya diorientasikan pada pemberdayaan pesantren bidang vokasi yang memungkinkan kalangan pesantren mengembangkan potensi-potensinya untuk kemaslahatan bersama. Dinas-dinas juga diarahkan untuk menggandeng pesantren dalam kegiatan-kegiatan yang dilakukan. Dengan karakter moderat yang ada di pesantren, penulis yakin kegiatan yang berlangsung akan bersinergi dengan agenda kedaulatan negara. Bukan sebaliknya, memberikan kegiatan kepada sekelompok orang yang justru merongrong ideologi negara.

## **Penutup**

Sebagai konsep, artikel ini sejatinya ingin menegaskan bahwa pemerintah pusat dan daerah memiliki peran yang sama namun berbeda wilayah dalam mengawal, memfasilitasi pesantren. Pesantren sebagai lembaga yang mengusung moderatisme Islam tidak mungkin berjalan sendiri dalam menjaga kedaulatan negara. Dalam ranah politik lokal, peran pesantren sejauh ini terbukti mempengaruhi konstelasi politik maupun perjalanan pemerintahan daerah. Pesantren mampu memberikan suasana toleransi sehingga tidak merepotkan pemerintah daerah, meski pesantren bukanlah sebagai instrumen politik kepartaian. Sebagai instrumen politik non kepartaian sejatinya secara substansi pesantren telah berada di dalam sistem politik lokal dan secara otomatis menjadi bagian dari politik lokal. Pada titik ini, formalisasi berbentuk sebagai integrasi semangat moderatisme Islam dalam kebijakan dan penganggaran yang bersinergi dengan kebutuhan pesantren dalam menjaga kedaulatan NKRI.

## Daftar Pustaka

- Farida, Umma. *Radikalisme, Moderatisme, dan Liberalisme Pesantren: Melacak Pemikiran dan Gerakan Keagamaan Pesantren di Era Globalisasi*, Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam, Vol. 10, No. 1, Februari 2015.
- Hasanudin, Sansan. Mekanisme Religio-Politik Pesantren: Mobilisasi Jaringan Hamida dalam Politik Elektoral Tasikmalaya. *Jurnal Sosiologi*. 2017.  
<https://kumparan.com/ruchman-basori/dari-negara-untuk-pondok-pesantren-catatan-refleksi-12-tahun-pbsb-kementerian-agama-ri-1522078775975>  
<https://kemenag.go.id/berita/read/507095/kemenag-perkuat-moderasi-islam-melalui-pesantren>  
<https://islami.co/ijazah-lulusan-pesantren-salafiyah-kini-bisa-setara-pendidikan-formal/>  
<https://otomotif.antaranews.com/berita/733400/tiga-terduga-teroris-ditangkap-di-tegal-dan-semarang>
- Huda, Muallimul. Eksistensi Pesantren dan Deradikalisasi Pendidikan Islam di Indonesia (Menyemai Spirit Toleransi dan Pendidikan Islam Multikultural. *Jurnal Fokus*. Vol. 3, No. 1, P3M Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Curup – Bengkulu, 2018.
- KPU Kabupaten Tegal <http://www.kab-tegal.kpu.go.id>
- Kedeputan Poltik, Hukum, Pertahanan, dan Keamanan Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/ Badan perencanaan pembangunan Nasional. *Laporan Penelitian*, 2014.
- Mubarak, Zaki. Gender-based Religious Democracy: A Study of Umi Azizah's Winning and Women Political Movement of Tegal Regent Election in 2018. *Makalah 1<sup>st</sup> International Conference on Law Governance and Social Justice*. Faculty of Law University Jenderal Soedirman, 25-26 September 2018.
- *Wayang Santri: Diskursus Ngapak dan Dimensi Kuasa Politik*. Semarang: Elsa Press, 2016
- Ramadhan, Muammar. Deradikalisasi Agama melalui Pendidikan Multikultural dan Inklusivisme (Studi Pada Pesantren al-Hikmah Benda Sirampog Brebes. *Jurnal SMART* (Studi Masyarakat, Religi, dan Tradisi), Vol. 1, No. 2, 2015.
- Ricklefs, M.C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangannya dari Tahun 1930 Sampai Sekarang*. Jakarta: Serambi, 2013.
- Smith, Donald Eugene. *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis*. Terj. Machnun Husein. Jakarta: Rajawali Press, 1985.



Prosiding Muktamar Pemikiran Santri Nusantara 2018

# CHAPTER II:

## PESANTREN DAN PEREMPUAN



## KIAI, TRANSFORMASI PESANTREN DAN PENCARIAN MODEL *GENDER MAINSTREAMING* DI PESANTREN SUBULUSSALAM TULUNGAGUNG

**Ahmad Zainal Abidin & Imam Ahmadi**

Pesantren Subulussalam Manggis Plosokandang Tulungagung Jatim  
ahmadzainal7474@gmail.com, griyaachmady@gmail.com

### **Abstrak**

Artikel ini berusaha mengungkap bagaimana peran kiai bisa dimaksimalkan untuk melakukan transformasi pesantren dengan menitik beratkan pada aspek keadilan jender di lingkungan pesantren yang dihuni oleh santri laki-laki dan perempuan. Dengan metode deskriptif-partisipatoris, tulisan ini menemukan bukti bahwa kiai tidaklah seperti diduga oleh Geertz yang selalu konservatif dan tidak bisa melakukan perubahan masyarakat. Sebaliknya, sebagaimana dikemukakan oleh Dhofir, bahwa kiai sebagai pusat inovasi di lingkungan pesantren melalui pendidikan yang diperolehnya bisa berperan secara signifikan di dalam membentuk pola relasi jender yang berkeadilan di lingkungan pesantren mahasiswa. Melalui perencanaan dan pembiasaan, seluruh aktivitas yang melibatkan santri dari kedua jenis kelamin di pesantren Subulussalam Tulungagung bisa menjadi model bagaimana di dalam lingkungan pesantren, santri perempuan sebagaimana dan bersama dengan santri laki-laki diberikan peran yang relative sama sesuai tupoksi dalam menjalankan seluruh kegiatan dan program kepesantrenan tanpa ada pihak yang merasa terdiskriminasi.

**Kata Kunci:** Pesantren, Kiai, Transformasi, Pengarusutamaan Jender



## Pendahuluan

Pesantren memiliki peran penting dalam pendidikan di masyarakat, sehingga tidak salah jika Nurcholish Madjid menyatakan bahwa pesantren merupakan salah satu lembaga yang mempunyai pengaruh penting dalam proses perkembangan pendidikan nasional. Dari sisi historis, keberadaan pesantren sudah ada sejak lama, sehingga ia menjadi identitas asli dari lembaga pendidikan di Indonesia. Bahkan tercatat disejarah, sudah adanya lembaga yang sejenis pesantren telah subur di Nusantara sejak zaman kerajaan Hindu-Budha.

Meskipun sebagian para ahli sejarah menyatakan adanya kemiripan antara system pesantren dengan pedepokan pada tradisi Hindu-Budha, tetapi menurut Ahmad Mukamurohman tidak benar jika pesantren diadopsi dari tradisi pedepokan tersebut. System dan metodologi pesantren menurutnya lebih cocok jika dibandingkan dengan pola pembelajaran agama Islam oleh **“Ashab Shuffah”** pada masa Nabi. Golongan shahabat Nabi Saw yang menjadi *ashab al-Shuffah* ini menempati serambi masjid Nabawi sebagai asrama mereka. Mereka merupakan para pencari ilmu yang menghabiskan waktu mereka mempelajari agama langsung dari Nabi dan sahabat-sahab dekat Nabi.<sup>1</sup>

Menurut Dhofier, perkataan pesantren berasal dari kata santri, yang dengan awalan pe di depan dan akhiran an, yang berarti tempat tinggal para santri. Kata santri sendiri menurut pendapat Johns berasal dari bahasa Tamil yang berarti guru ngaji, sedang C.C Berg berpendapat kata ini berasal dari istilah shastri yang dalam bahasa india berarti orang yang memahami kitab-kitab suci agama hindu, atau sarjana ahli kitab agama Hindu. Ia berasal dari kata shastra yang berarti kitab suci, buku-buku agama atau buku tentang ilmu pengetahuan.<sup>2</sup> Maschan Ali Moesa mendefinisikan Pesantren sebagai institusi pendidikan yang berada dibawah kendali seorang atau beberapa kiai dan dibantu oleh sejumlah santri senior serta beberapa anggota keluarganya. Pesantren merupakan bagian terpenting dari kehidupan kiai karena ia merupakan sarana pengembangan, pengabdian, serta melestarikan ajaran, tradisi bahkan pengaruhnya di masyarakat.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Ahmad Muhakamurrohman, **“Pesantren: Santri, Kiai Dan Tradisi,”** *Ibda’ Jurnal Kebudayaan Islam* 12, no. 2, Juli–Desember (2014).

<sup>2</sup>Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), 1994).

<sup>3</sup>Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007). 93

Sebagai sistem pendidikan, pesantren memiliki empat pilar pembentuknya, keempat pilar tersebut yaitu, pertama kiai, sebagai pengasuh, pemilik dan pengendali pesantren. Unsur kedua santri, yaitu murid yang belajar pengetahuan keislaman kepada kiai. Unsur ketiga, adalah pondok yaitu sebuah sistem asrama, termasuk di dalamnya masjid atau mushalla, yang disediakan oleh kiai untuk mengakomodasi para santri. Unsur keempat adalah kitab yang berisis bermacam-macam mata pelajaran yang diajarkan oleh kiai kepada para santri dan masyarakat. Kitab-kitab yang diajarkan sering disebut dengan istilah kitab kuning.<sup>4</sup>

Predikat kiai selalu berhubungan dengan sesuatu gelar yang menekankan kemuliaan dan pengakuan, yang diberikan secara sukarela kepada ulama Islam sebagai pimpinan masyarakat. Dengan demikian, kiai adalah muslim terpelajar yang selalu mengabdikan hidupnya untuk memperdalam dan menyebarkan ajaran-ajaran Islam kepada masyarakatnya. Dalam masyarakat Jawa, kiai menunjukkan pribadi kharismatik yang dimiliki seseorang di kalangan masyarakatnya.<sup>5</sup>

Menurut Mujammil Qomar, kiai adalah pemimpin non formal sekaligus spiritual, dan posisinya sangat dekat dengan kelompok-kelompok masyarakat lapisan bawah di desa-desa. Ia merupakan tokoh yang dituakan oleh masyarakat. Sehingga kepercayaan masyarakat begitu tinggi terhadap kiai dalam mengurus berbagai problematika sosio-psikis-kultural-politik-religius.<sup>6</sup>

Pesantren dengan peran kiai yang besar dan menentukan di dalamnya telah mendapat perhatian yang besar dari para peneliti. Penelitian tentang tema ini telah banyak dilakukan baik menyangkut peran pesantren yang terus bertransformasi, peran kiai, hingga posisi pesantren dalam relasi dengan jender mainstreaming. Masing-masing berusaha menjelaskan bagaimana peran-peran itu dilakukan untuk beradaptasi dengan perkembangan masyarakat.

Peran kiai yang sangat signifikan telah menjadi perhatian banyak orang. Ali Maschan Moesa telah memaparkan tulisan-tulisan para ahli yang membahas tentang kiai. Dia membagi tulisan itu ke dalam tiga kelompok. Kelompok pertama, tulisan tentang aspek keagamaan kiai yaitu tulisan Ali Haidar,, Mahrus Irsyam, dan Martin van Bruinessen. Kelompok kedua, karya

---

<sup>4</sup>Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), 1994), h. 44.

<sup>5</sup>Ali Maschan Moesa, *Kiai & Politik: Dalam Wacana Civil Society* (Surabaya: LEPKISS, 1999).60

<sup>6</sup>Mujamil Qomar, *Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Erlangga, 2007).29

tentang kepemimpinan kiai bagi dunianya, pesantren, seperti tulisan Zamakhsyari Dhofier, dan Imron Arifin serta perannya bagi masyarakat, seperti tulisan Geertz, Horikoshi, Suprayogo, Effendi dan Woodward. Ketiga, tulisan **tentang kesejarahan kiai, seperti tulisan Azra, Noer, Ma'arif, Mulkhan, Radi dan Anwar.**<sup>7</sup>

Tulisan-tulisan di atas sepakat pada peran yang dimainkan kiai dan sebagian pergeseran yang terjadi berdasarkan titik point dan lokus tempus yang beraneka macam. Penelitian ini merupakan kelanjutan dari penelitian kelompok kedua dengan lokus tempus yang berbeda yang memberikan gambaran keunikan tersendiri. Secara umum juga memiliki persinggungan dengan karya Woodward yang menelisik pesantren dan gender di Aceh. Penelitian ini merupakan kontinyuasi dari penelitian yang ada. Titik bedanya terletak pada bagaimana lokus dan tempus yang berbeda juga menjelaskan fenomena yang berbeda.

Penelitian ini didasari pada asumsi bahwa meskipun ada yang sudah melakukan upaya jender mainstreaming di lingkungan, tetapi mayoritas pesantren dengan peran kiai yang besar di dalamnya, mayoritas pesantren belum melakukannya. Kiai dengan pesantrennya masih menjadi kawasan pemegang hegemoni patriarchal dimana keadilan jender dirasa belum mampu berperan secara maksimal. Dalam penelitian ini terbukti bahwa kiai yang diyakini mampu menjadi pionir dalam transformasi sosial, jika dimaksimalkan bisa menjadi agen perubahan terkait kesetaraan jender di sebuah pesantren yang dipimpinnya. Pesantren Subulussalam Plosokandang Tulungagung dengan santri yang terdiri dari laki-laki dan perempuan bisa menjadi contoh bagaimana relasi jender yang berkeadilan melalui serangkaian kegiatan yang melibatkan dua jenis kelamin bisa dilatih dan dibiasakan. Penelitian ini sekaligus menguatkan teori yang berlaku selama ini bahwa konstruksi relasi jender merupakan hasil dari konstruksi social dan bukan semata-mata hukum alam yang *taken for granted*. Kontribusi penelitian ini terletak pada temuan bahwa kiai yang terdidik wacana keadilan jender dengan baik akan mampu melakukan transformasi pesantren di bidang jender mainstreaming melalui aktifitas dan kegiatan rutin di pesantren yang selalu diwarnai oleh semangat memandang dan memperlakukan laki-laki dan perempuan secara relative adil

### **Kiai dan Pesantren**

Telah dikemukakan pada poin sebelumnya, dalam struktur pendidikan nasional, peran pesantren sangatlah penting dalam upaya mencerdaskan

---

<sup>7</sup> Ali Maschan Moesa, *Kiai dan Politik dalam Wacana Civil Society* (Surabaya Lepkiss Sunan Giri, 1999), 6-7.

kehidupan bangsa terutama dari aspek sosial keagamaan. Jamaluddin menyatakan fungsi pondok pesantren sebagai lembaga dakwah Islam memiliki dua peran penting yaitu dari sisi internal dan eksternal. peran internal berorientasi pada fungsi pesantren dalam mengelola sistem internal lembaga dengan sebaik-baiknya, sedang dari segi eksternal meliputi bentuk-bentuk pola interaksi antara lembaga dengan masyarakat luas.<sup>8</sup>

Dalam perspektif Abdurrahman Wahid, karakteristik yang dimiliki pesantren sangatlah unik dan berbeda dengan lembaga pendidikan lainnya. Menurutnya, pesantren setidaknya memiliki tiga elemen utama sebagai sub-kulturnya di masyarakat, yaitu, *pertama*, pola kepemimpinan pesantren yang mandiri dan tidak terkooptasi oleh Negara, *kedua*, kitab-kitab referensi (kitab kuning/ turats) yang digunakan selalu diambil dari lintas abad, *ketiga*, system nilai (*value system*) yang independen.<sup>9</sup> Sehingga pesantren memiliki karakteristik kemandirian dalam pelaksanaan pendidikan di dalamnya.

Sosok seorang kiai dalam tradisi pesantren merupakan tokoh sentral yang memiliki pengaruh kuat dalam perkembangan pesantren. Ketokohan kiai dengan pengetahuan agama yang luas serta ketakwaan dan keimanan yang kuat menjadikannya sosok teladan santri dan masyarakat sekitarnya. Menurut horikoshi, karismatik seorang kiai terbentuk atas dua hal yaitu kredibilitas moral yang dimilikinya dan kepemimpinannya dalam membentuk pranata sosial<sup>10</sup> Kedua hal tersebut yang menentukan tingkat pengaruh seorang kiai dalam tatanan suatu masyarakat.

Menurut Ziemek ada beberapa criteria yang bisa dijadikan acuan untuk menyebut kiai pada diri seseorang: *Pertama*, secara geneologis berasal dari keluarga kiai, *kedua* sosialisasi dan proses pendidikannya dalam suatu pesantren terpandang, dan dilengkapi dengan pengalaman dan latar belakang kepemimpinan yang ditanamkan, *ketiga* adanya kesiapan pribadi yang tinggi untuk mengabdikan di pesantren, *keempat*, sebagai pemimpin agama dan masyarakat ia harus memiliki karismatik. Kelima mampu memiliki kemampuan mengumpulkan dukungan dari masyarakat.<sup>11</sup>

Tipologi kiai ada kiai nasab, kiai pesantren dan kiai tarekat.<sup>12</sup> Kiai nasab merupakan tradisi yang terjadi pada lingkungan keluarga kiai dimana

---

<sup>8</sup>Muhammad Jamaluddin, "Metamorfosis Pesantren Di Era Globalisasi," *KARSA* 20, no. 1 (2012).

<sup>9</sup>Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: CV. Dharma Putra, 1999), h. 14.

<sup>10</sup>Hiroko Horikoshi, *Kiai Dan Perubahan Sosial*, ed. Umar Basalim and Andi Muarly Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987), h. 169.

<sup>11</sup>Moesa, *Kiai & Politik: Dalam Wacana Civil Society*, h. 63.

<sup>12</sup>Imam Suprayogo, *Kyai Dan Politik Membaca Citra Politik Kyai* (Malang: UIN -Malang Press, 2009), h. 103.

menurut Dhofier terdapat tradisi menyebut kiai bagi keturunan kiai. Tradisi melestarikan status kiai dalam kekerabatan antar kiai ini biasanya melalui perkawinan antar keluarga kiai. Kiai pesantren berarti para kiai yang mengasuh pesantren. Kiai langgar menunjuk pada tempat dimana ia berperan penting didalamnya. Kiai tarekat yaitu kiai yang bergabung dalam kelompok jamaah dengan mengikuti salah satu tarekat muktabah dan menjadi mursyid di dalamnya. Ada juga yang menyebut kiai dhohir dan kiai batin. Kiai dhohir jika aktivitas dakwahnya menonjol di khalayak umum, sedang batin berperan sebagai sesepuh dalam ritual keagamaan.<sup>13</sup>

Kiai adalah sosok sentral di sebuah pesantren. Perannya tidak diragukan lagi sangat signifikan di tengah lingkungan pesantren yang diasuhnya. Tidak ada pesantren tanpa sang kiai. Bahkan kiai merupakan salah satu syarat formal legalitas sebuah pesantren. Pesantren tanpa kiai bukanlah pesantren. Bersama dengan syarat lain seperti adanya santri, kurikulum, ustadz, mushola atau masjid serta ruang belajar, kiai membentuk bangunan utuh yang bernama pesantren. Bahkan dia merupakan aktor paling penting dan paling menentukan dalam pesantren: kemana pesantren akan diarahkan sangat tergantung kepada sang kiai.

Pada masa yang akan datang, kemampuan kiai dalam membaca berbagai peluang sosial dan juga kemampuan membaca kebutuhan masyarakat modern sangatlah penting dimiliki. Hal tersebut patut diperhatikan karena terkait dengan perkembangan pesantren yang diasuhnya dalam kancah persaingan publik yang menuntut untuk terus berinovasi. Dengan demikian seorang kiai juga dituntut mampu mengelola lembaga yang dipimpinnya agar dapat menjawab berbagai tantangan zaman yang berlaku.

Pesantren yang memiliki karakteristik suatu bidang ilmu tertentu seperti tasawuf, fikih, tafsir, hadis, bahasa, literasi, entrepreneurship, tahfidz, teknologi, pertanian dan lain-lain sangat ditentukan oleh keahlian dan kecenderungan sang kiai. Kiai yang telah belajar dan berguru ke berbagai pesantren dan lembaga pendidikan lain baik formal, non dan informal akan memilih ciri bidang ilmu yang akan menjadi ekselensi atau keunggulan dan ciri khas sehingga pesantren itu nantinya akan dikenali oleh masyarakat sebagai pesantren apa.

### **Urgensi Transformasi Pesantren**

Transformasi adalah istilah yang sering digunakan untuk merujuk kepada adanya kondisi yang berbeda dibanding sebelumnya. Transformasi pesantren biasanya dilakukan untuk mengantisipasi perubahan dan tuntutan

---

<sup>13</sup>*Ibid*, h. 104.

masyarakat terkait kondisi pesantren baik visi-misi, tujuan, ekselensi, kurikulum, metode, kegiatan dan semua bentuk aktifitas kepesantrenan lainnya. Transformasi itu dalam segala hal penting dalam rangka melayani tuntutan masyarakat yang bisa jadi berbeda dari sebelumnya. Di lingkup pesantren, masyarakat mungkin membutuhkan sosok lembaga pendidikan keagamaan seperti pesantren yang lebih sesuai dengan masalah kekinian masyarakat. Karena tuntutan itu, pesantren melakukan upaya penyesuaian sehingga melahirkan perubahan.

**Pesantren selain sebagai wadah pendidikan yang berbasis “religious oriented” juga mampu memposisikan diri sebagai wadah sosial yang memiliki kemampuan dalam bertoleransi sekaligus resistensi terhadap perubahan zaman yang berlaku.** Dengan karakternya tersebut, pesantren selain berhasil meletakkan dasar-dasar pendidikan keagamaan yang kuat juga kemampuan menyebarkan dan mempertahankan akidah Islam, ia juga mampu berdialog dengan perubahan zaman di era globalisasi.

Meskipun pada awalnya sempat enggan dalam menerima perubahan yang ada, tetapi sebagian besar pesantren saat ini secara gradual sudah melakukan akomodasi dan konsesi tertentu terhadap perubahan tersebut. Mengingat pendidikan yang ideal selalu mengacu pada ke masa depan dengan mengedepankan sikap antisipatif dan prepatistik, untuk mempersiapkan kehidupan generasi masa depan yang lebih baik, maka pesantren mau tidak mau harus melakukan transformasi di berbagai elemennya.<sup>14</sup>

Pesantren saat ini yang secara umum memiliki dua bentuk, yaitu salaf/ tradisional dan khalaf/ modern. Pesantren salaf adalah pesantren yang masih menganut sistem lama dan menekankan pada pengajaran kitab kuning, sedangkan pesantren khalaf adalah pesantren modern yang sudah kooperatif terhadap perkembangan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.<sup>15</sup> Kemampuan bertransformasi yang dimiliki pesantren modern merupakan suatu modal positif untuk dapat menjawab berbagai tantangan globalisasi di era modern saat ini. Sehingga tidak heran jika eksistensi pesantren modern lebih diminati publik saat ini.

Pada pesantren modern, perubahan sosial ternyata mampu diserap dan dijadikan acuan bertransformasi mengikuti tuntutan globalisasi yang berlaku. Semula relasi paternalistic antara kiai dan lingkungannya pada pesantren tradisional kemudian beralih menjadi relasi fungsional pada pesantren modern. Pengelolaan pesantren tidak lagi terpusat pada kiai, tetapi mulai

---

<sup>14</sup>Akmal Mundiri and Irma Zahra, “Corak Representasi Identitas Ustadz Dalam Proses Transmisi Pendidikan Karakter Di Pesantren,” *JPII* 2, no. 1, Oktober (2017).

<sup>15</sup>Jamaluddin, “Metamorfosis Pesantren Di Era Globalisasi.”

diserahkan kepada sejumlah dewan pengurus yang terdiri dari keluarga pesantren dan santri-santri senior.

Dari sisi kurikulum dan pengajaran, pesantren modern berusaha memadukan pendidikan agama dan umum di dalamnya. Bahkan, di sebagian pesantren modern penambahan pelajaran umum tersebut terkadang sampai pada titik maksimal sehingga mampu merubah karakteristik asli pesantren itu sendiri sebagai lembaga pendidikan agama.

Karakteristik selanjutnya dari sisi fisik bangunan dan infrastruktur pada pesantren modern lebih memadai dari pesantren tradisional. Selain bangunan pokok, disediakan juga fasilitas-fasilitas penunjang seperti dapur siap saji, seragam, auditorium, olahraga, laboratorium, dan lain-lain. Sedangkan dari sistem pendidikan dan pembelajaran, pesantren modern mulai menggunakan penilaian modern dan sistem absensi sebagaimana berlaku pada pendidikan formal. Semua itu diharapkan, alumni yang dihasilkan mampu berdaya dan bersaing di era modern.

Kemampuan bertransformasi mengikuti perkembangan arus modernisasi ini sebagian sudah mampu dilakukan dengan baik oleh sejumlah pesantren, semisal Pesantren Subulussalam di desa Plosokandang, Tulungagung, Jatim. Kiai atau pengasuh Pesantren Subulussalam berdasarkan keilmuannya yang berbasis pada al-Quran dan hadis sangat member perhatian pada aspek akhlak mulia untuk diterapkan oleh santri-santrinya. Tidak hanya dalam kesempatan umum, penekanan nilai penting akhlak ini akan terus diulang-ulang disampaikan kepada santri, bahkan manakala ada pelanggaran yang nampak oleh kiai.

Dalam pesantren tersebut, meskipun sudah mampu bertansformasi menjadi salah satu pesantren yang mampu memposisikan diri dalam kancah persaingan di era globalisasi, tetapi karakteristik pesantren tradisional masih dipertahankan dengan baik melalui kajian-kajian kitab kuning dan berbagai tradisi Islam tradisional yang disajikan dengan epik sesuai tuntutan zaman.

### **Gender mainstreaming di Pesantren Subulussalam**

Maksud gender mainstreaming dalam tulisan ini adalah upaya dan aktifitas yang dilakukan untuk menegaskan kesetaraan laki-laki-perempuan dalam tugas dan tanggungjawab dan menafikan diskriminasi dalam hal yang sama. Termasuk dalam hal ini adalah kesadaran bahwa perbedaan laki-laki vis a vis perempuan sebagai konstruksi social. Kondisi yang berubah atau bisa



dirubah memungkinkan melakukan perubahan dalam pembagian tugas kepada laki-laki-perempuan menuju prinsip keadilan.<sup>16</sup>

Di usianya yang relative muda karena berdiri tahun 2009, Pesantren Subulussalam muncul di kawasan Tulungagung sebagai alternative bagi mahasiswa dan mahasiswi yang akan menambah pengetahuan dan pengalaman kkeaggamaan dengan mengisi kegiatan hari-harinya di luar kampus dengan kegiatan yang relative padat. Pesantren yang sangat dekat dengan kampus IAIN Tulungagung ini hadir untuk mengisi kekosongan kegiatan bagi mahasiswa yang ingin belajar agama atau setidaknya ingin menghindari madharat jika tinggal di kos atau kontrakan tanpa kegiatan dan pengawasan yang baik. Jika di kost, mahaiswa akan bebeas untuk beraktifitas sesuaka hatinya, maka di pesantren ini, by system, mahasiswa atau mahasantri dituntut untuk menyesuaikan diri dengan ritme kegiatan dan program yang telah terjadwal baik harian, mingguan, bulanan hingga tahunan.

Dalam aspek relasi antara warga pesantren, pesantren dengan jumlah santri 131 orang santri muqim ini (94 pi dan 31 pa, data September 2018) sangat mengedepankan nilai akhlak mulia sebagai nilai yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Akhlak mulia yang mendapatkan perhatian khusus adalah senyum, salam, sapa terhadap semua orang yang ada di dalam pesantren maupun yang di luar khususnya tetangga kanan kiri pesantren baik sudah dikenal maupun yang belum. Nilai ini selalu diulang-ulang penyampaiannya oleh kiai dalam berbagai kesempatan yang memungkinkan. Nilai ujian formal pesantren boleh kurang, namun tidak untuk kategori akhlak yang aplikasinya berlangsung sepanjang hari sepanjang santri sedang di dalam lingkungan pesantren dan di luar pesantren.

Turunan nilai akhlak mulia yang sangat relevan dengan tulisan ini adalah penghargaan dan penghormatan kepada wanita yang notabene representasi dari penghargaan kepada seorang ibu. Spirit untuk memuliakan perempuan, terutama ibu merupakan nilai moral dan etis yang tidak bisa ditawar. Nilai ini selalu menjadi tema yang diulang-ulang kiai dengan harapan menjadi kesadaran dan etika yang dipegang santri dalam kehidupan ketika di pondok dan kehidupan ketika berada di luar pondok atau ketika santri keluar dan atau lulus dari pondok. Sebaliknya, penghinaan, sikap merendahkan dan diskriminasi terhadap perempuan sangat dilarang dan dianggap sebagai sikap tidak etis dan perilaku tercela. Jika ditemukan teks yang nampak diskriminatif, maka ia mesti dipahami dalam relasi budaya ketika teks itu lahir

---

<sup>16</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 33-35.

sembari dikembalikan kepada pandangan dunia, nilai universal al-Quran berupa perintah menegakkan keadilan. Jika ada pemahaman yang diskriminatif terhadap perempuan, maka harus dijelaskan bagaimana konteks kelahiran pemahaman yang demikian.<sup>17</sup> Rekonstruksi pemahaman terhadap teks dan relevansinya dengan konteks yang terus berubah harus terus menjadi pertimbangan dan memahami teks. Dengan demikian, relasi egaliter yang lahir dari keduanya adalah saling menolong, membutuhkan, melengkapi, menghormati dan menghargai.

Di Pesantren ini, relasi antara santri pria dan wanita tergolong lebih cair dan longgar dibandingkan di pesantren salaf. Bukan sekedar karena kiai telah mendapatkan pendidikan jender, hal ini juga terjadi karena, secara faktual, ruang berkumpulnya laki-laki-perempuan sangat dimungkinkan mengingat santri putra dan putri mengikuti keiatan yang dicanangkan secara bersama-sama. Mulai dari kegiatan shalat jamaah, shalawatan, khitobah, yasinan, tahlilan, taklim diniyah klasikal, pengajian kitab bandongan, peringatan hari besar keagamaan dan lain-lain.<sup>18</sup> Hal ini masih ditunjang oleh pertemuan mereka di kampus yang juga bercampur antara pria dan wanita. Gabungan realitas ini semakin memungkinkan diambilnya kebijakan untuk memberi ruang bebas yang bertanggung jawab terhadap perjumpaan santri pria dan wanita.

### **Shalat Jamaah**

Shalat jamaah di pesantren ini digalakkan pada shalat Magrib, Isyak dan Subuh. Sedangkan shalat dhuhur dan Ashar tetap dilaksanakan tetapi tidak menjadi agenda yang disepakati mengingat mahasiswa pada jam ini, pada umumnya, banyak yang masih yang mengikuti perkuliahan di kelas-kelas mereka di kampus. Shalat Jamaah diawali dengan pujian kepada Allah dengan membaca doa atau shalawat. Pada kegiatan ini, kiai menganjurkan agar pujian dilakukan oleh semua orang dan bukan menjadi hak prerogative santri laki-laki. Santri perempuan juga diperbolehkan untuk mengumandangkannya di micropn pada saat dibutuhkan misalnya karena santri laki-laki tidak ada yang melakukannya, meskipun pada prakteknya, santri laki-laki lebih sering melakukannya. Setidaknya tidak ada larangan bahkan dianjurkan juga santri perempuan untuk melakukannya. Terkecuali untuk shalat jamaah umum, imam biasanya laki-laki, kecuali jika ada alasan tertentu santri putri menyelenggarakan jamaah sendiri, maka imam berasal dari kalangan perempuan.

---

<sup>17</sup>Ahmad Zainal Abidin, "The Quran and Religious Pluralism: Fazlur Rahman's Perspective" (CRCS, UGM, 2004).

<sup>18</sup>Dokumen Pesantren, "Jadwal dan Kegiatan Pesantren."

## **Shalawatan**

Kegiatan shalawatan rutin di Pesantren ini dilaksanakan pada setiap malam Jumat sebagai salah satu kegiatan mingguan. Biasanya dilakukan setelah shalat Isyak sebelum acara khitobah. Pembacaan Shalawat, biasanya al-Barzanji, dilakukan secara bersama-sama antara santri laki-laki dan perempuan di aula pesantren. Dipimpin oleh yang memegang mikropon, kegiatan shalawatan berlangsung secara semarak. Pimpinan shalawatan secara umum adalah mereka yang bersuara paling baik baik laki-laki atau perempuan meskipun lebih sering santri perempuan. Dengan diiringi pemukulan alat-alat rebana, kegiatan ini mencerminkan kerjasama dan hubungan laki-laki dan perempuan secara emansipatif mengingat kedua pihak menjalankan perannya secara partisipatif egaliter. Pemegang mikropon berhak untuk memilih bagian-bagian dari al-Barzanji yang dibaca dengan irama yang disukainya yang boleh jadi berubah sesuai dengan penguasaan lagu sang pemegang mikropon. Karena ketebalan buku shalawat ini, tidak semua yang tertulis dalam buku dibaca. Pilihan-pilihan *magro'* menjadi wilayah otoritas pemegang mikropon secara independen namun biasanya disepakati secara bersama-sama.

## **Khitobah**

Kegiatan khitobah diselenggarakan setiap malam Jumat setelah shalat Isya di aula utama pesantren yang mampu menampung secara bersama-sama santri laki-laki maupun santri perempuan di bawah koordinasi seksi pendidikan. Koordinasi penjadwalan petugas dilakukan secara sukarela sesuai kemampuan dan kesempatan untuk tampil. Sedangkan pengumuman penjadwalan person per person yang dilibatkan setiap kegiatan dilakukan melalui grup WA pesantren. Setiap kegiatan ini melibatkan enam atau tujuh orang yang masing-masing memiliki tupoksi sendiri baik sebagai MC, Qari, maupun khatib. Khatib adalah tugas yang paling banyak diemban santri. Acara yang juga melahirkan momen entertainment karena kelucuan, materi, pembawaan dan keunikan lain yang terjadi ketika acara berlangsung menjadi medan pertemuan antar jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara normal dan dalam bingkai pendidikan, persahabatan, dan keceriaan dari suasana yang lahir di forum ini. Biasanya tiap kegiatan, ada enam atau tujuh orang yang bisa terdiri dari dua laki-laki dan empat atau lima perempuan; bisa juga separo laki-laki, separo perempuan dengan tugas yang dishare secara bersama-sama. Kegiatan yang melibatkan santri laki-laki dan santri perempuan dalam suatu kegiatan di pesantren bisa menjadi model relasi yang adil dan seimbang dalam perspektif keadilan jender.

## **Yasinan dan Tahlilan**

Kegiatan lain yang jelas menguatkan semangat penguatan keadilan jender di pesantren ini adalah yasinan dan tahlil. Berbeda dengan kegiatan yasin-tahlil yang selama ini terlaksana di tengah masyarakat yang merupakan wilayah dominasi laki-laki, mulai dari pemimpin hingga pesertanya, maka yasin tahlil di Pesantren Subulussalam melibatkan peran serta santri laki-laki dan perempuan secara berimbang. Dibawah koordinasi seksi keagamaan, kegiatan yasin tahlil sekalipun lebih sering dipimpin oleh imam laki-laki, tetapi sesekali juga dipimpin oleh imam perempuan. Sedangkan peserta pasti dua belah pihak secara bersama-sama.

Kebijakan kiai yang membolehkan dan mendorong adanya imam dan tahlil dari ustadzah dan santri perempuan, di lapangan masih belum berjalan sesuai harapan dalam mengkampanyekan keadilan jender antara santri dengan jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Ada keengganan dan *ewuhpekiwuh* dari ustadzah dan santri perempuan yang sudah senior dan lebih alim untuk menjadi imam pembacaan yasin dan tahlil di tengah jamaah yang bercampur laki-laki dan perempuan meskipun tempat duduk dan berkumpul mereka dipisahkan hanya oleh garis imajinasi bahwa ini untuk laki-laki dan ini untuk perempuan. Sikap enggan ini tidak bisa dilepaskan dari kultur masyarakat dan kebiasaan umum bahwa imam yasin dan tahlil adalah dari kaum laki-laki. Perempuan masih dianggap tabu untuk menjadi pemimpin ritual ini. Di pesantren ini, kebijakan imam dan tahlil telah diupayakan untuk di-share kepada kaum laki-laki dan perempuan, meskipun pelaksanaannya lebih banyak dipimpin oleh kaum laki-laki.

## **Taklim Diniyah Klasikal dan Bandongan**

Kegiatan taklim jenis ini berlangsung setelah shalat Isyak hingga kira-kira jam 21.00 wib. Kegiatan ini berlangsung secara klasikal dan masing-masing kelas disesuaikan dengan kemampuan dan atau hasil ujian di placement test atau nilai ujian akhir di tahun sebelumnya. Dengan membagi ke dalam 4 marhalah, yakni marhalah ula, Tsaniyah. Tsalisah dan rabiah, pesantren ini mengadopsi system penjenjangan taklim diniyyah yang disesuaikan dengan masa studi di kampus diasumsikan berlangsung selama delapan semester atau empat tahun. Empat kelas yang ada berlangsung di aula utama, aula santri laki-laki, aula santri Khadijah dan di perpustakaan pesantren yang masing-masing kelas terdapat santri laki-laki dan perempuan meski dalam jumlah yang tidak seimbang dimana santri perempuan sangat mendominasi dari aspek jumlah. Dalam system ini santri yang terdiri dari laki-laki dan perempuan akan dibina setiap hari aktif oleh seorang guru atau dosen laki-laki atau perempuan sesuai materi yang terjadwal. Dari delapan

ustadz yang dilibatkan dalam program taklim diniyyah ini, terdapat tiga orang ustadzah. Sedangkan lainnya adalah ustadz yang noota bene laki-laki. Jumlah ini bukan dimaksudkan untuk membatasi perempuan yang mampu untuk mengajar, namun lebih ke kemauan dan kemampuan dari calon dosen yang ditawarkan untuk menjadi guru atau dosen mengingat kegiatan ini berlangsung di malam hari, waktu yang biasa diidentikkan sebagai waktu untuk berada di dalam rumah bagi kaum perempuan. Secara factual, beberapa calon guru perempuan telah diminta untuk membantu menjadi pengajar, namun karena satu dua alasan tidak bisa memenuhi permohonan pengasuh untuk mengajar. Dalam penentuan guru, aspek jenis kelamin hampir bisa dikatakan tidak menjadi pertimbangan sama sekali dalam hal rekrutmen. Kelayakan, kemampuan dan kemauan yang bersangkutan merupakan faktor paling signifikan dalam pelibatan guru di pesantren ini secara umum maupun di kegiatan taklim diniyyah ini secara khusus.

Pada sisi yang lain, ada juga pola pengajian kitab yang disebut sebagai metode bandongan. Kegiatan pengajian kitab bandongan di pesantren ini berlangsung setelah shalat jamaah Maghrib, hingga masuknya waktu shalat **Isya', selama empat hari seminggu. Ada dua kitab yang dikaji yaitu *al-Adzkar al-Nawawi* dan *Bulug al-Maram*** yang masing-masing berlangsung dua hari yaitu malam senin dan Selasa untuk kitab pertama dan malam Rabu dan Kamis untuk kitab kedua. Kedua kajian kitab berada di bawah bimbingan kiai dan seorang ustadz yang keduanya laki-laki.

Pengajian kitab bandongan ini diikuti oleh santri secara bersama-sama baik laki-laki maupun perempuan dan berlangsung di Aula pesantren. Kegiatan pengajian kitab bandongan merupakan satu-satunya kegiatan yang pesertanya diabsen setiap selesai kegiatan melalui mikropon. Sedangkan kegiatan yang lain diabsen, namun tidak melalui mikropon. Yang membacakan absensi juga tidak harus laki-laki atau perempuan. Secara bergantian mereka mengabsen dan hal ini berlangsung secara normal tanpa ada perasaan superior maupun inferior dari santri laki-laki atau perempuan yang bertugas mengabsen. Kebijakan ini terus berlangsung sebagai upaya untuk menempatkan laki-laki dan perempuan secara sejajar. Di samping tidak membutuhkan keahlian khusus, membacakan datar hadir yang jumlahnya banyak merupakan kesempatan bersama untuk saling mengenal dan mengontrol santri yang ijin tidak mengaji dengan alasan yang dibenarkan maupun alasan yang tidak dibenarkan bahkan yang tanpa alasan.

### **Roan dan Peringatan Hari Besar Keagamaan**

Kegiatan yang juga mempertemukan santri laki-laki dan perempuan adalah roan atau kerja bakti. Acara yang dihelat setiap dua minggu, pada hari

minggu dan di luar minggu perpulangan ini meskipun santri laki-laki bertugas di tempat yang berbeda dari laki-laki, tetap memungkinkan adanya pertemuan dan kebersamaan. Hal ini terjadi karena di samping membersihkan lingkungan sendiri-sendiri, biasanya santri juga membersihkan kawasan di luar lingkungannya, misalnya di perpustakaan, ruang tamu *ndalem*, saluran, air, jalan utama pesantren hingga halaman depan yang merupakan kawasan bersama yang tidak hanya bagi laki-laki atau perempuan saja. Demikian pula ketika memasang backdrop dan hiasan panggung tempat acara dipusatkan. Pada momen seperti ini, *jobsharing* antara laki-laki dan perempuan terjadi secara alami. Ketika menyusun hiasan di panggung, santri laki-laki dan perempuan saling bahu membahu menyusun kepingan bunga, tulisan, lampu hingga perni-perni kecil lain. Ketika kelompok santri perempuan bekerja, ada beberapa santri lain baik laki-laki atau perempuan yang membuatkan minuman di dapur dan membawanya ke tempat santri perempuan bekerja. Begitu pula sebaliknya, ketika santri laki-laki bekerja, sebagian santri menyiapkan makanan dan minuman untuk mereka. Naturalisasi pertemuan dua jenis kelamin ini penting untuk membiasakan pertemuan yang tidak diembel-embeli oleh stereotype bahwa membuat minuman merupakan pekerjaan perempuan; membersihkan piring setelah makan dan minum merupakan tugas perempuan.

Kegiatan lain yang mempresentasikan kesetaraan jender di Pesantren Subulussalam adalah Peringatan hari besar keagamaan seperti Maulid Nabi, Tahun baru hijriah, hari santri dan lain-lain. Pada momen ini, kepanitian dibentuk secara kolegal yang melibatkan semua pihak baik dari santri laki-laki maupun perempuan. Kadangkala ketua panitia dijabat santri laki-laki, kadangkala santri perempuan. Sedangkan ditingkat keanggotaan lebih cair lagi. Seluruh pekerjaan mulai dari persiapan, pelaksanaan hingga evaluasi dilakukan secara bersama-sama sesuai kesepakatan yang ada.

Dalam penelitian ini terbukti bahwa kiai yang diyakini mampu menjadi pionir dan agen dalam transformasi sosial, jika dimaksimalkan fungsi transformatifnya, bisa menjadi pionir dan agen perubahan terkait pengarusutamaan dalam kesetaraan jender di sebuah pesantren yang dipimpinnya. Pesantren Subulussalam Plosokandang Tulungagung dengan santri yang terdiri dari mahasiswa dan mahasiswi bisa menjadi contoh bagaimana relasi jender yang berkeadilan melalui serangkaian kegiatan yang melibatkan dua jenis kelamin bisa dilatih dan dibiasakan. Penelitian ini sekaligus menguatkan teori structural fungsional yang berlaku selama ini bahwa relasi jender di tengah masyarakat merupakan hasil dari konstruksi

social dan bukan semata-mata hukum alam yang *taken for granted*.<sup>19</sup> Kontribusi penelitian ini terletak pada temuan bahwa kiai yang terdidik wacana keadilan jender dengan baik akan mampu melakukan transformasi pesantren di bidang *gendermainstreaming* melalui aktifitas dan kegiatan rutin di pesantren yang selalu diwarnai oleh semangat memandang dan memperlakukan laki-laki dan perempuan secara “relative” adil oleh semua pihak yang terlibat dalam kebijakan di pesantren.

## Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan beberapa poin temuan dari riset di atas, yaitu: *Pertama*, upaya penanaman nilai kesetaraan jender yang dilakukan di Pesantren Subulussalam melibatkan semua pihak namun berada di dalam kendali kiai atau pengasuh. Kiai menjadi kata kunci. *Kedua*, Pengasuh yang memiliki kesadaran terkait sensitivitas jender lebih memungkinkan untuk memberikan warna dan arah pesantren serta transformasi lainnya dalam merancang kegiatan dan aktifitas yang melahirkan relasi dan komunikasi laki-laki dan perempuan secara seimbang dan egaliter termasuk penghapusan seluruh ucapan dan tindakan yang mensubordinatkan perempuan. Nilai-nilai itu selalu digaungkan kiai kepada santri dalam banyak forum dan kesempatan. *Ketiga*, transformasi sikap dan perilaku di lingkungan pesantren Subulussalam khususnya pada bidang relasi jender lahir dari kesadaran kiai bahwa laki-laki-perempuan adalah manusia yang sama-sama mulia, sederajat dan bisa bekerjasama dalam banyak hal tanpa harus merendahkan salah satu pihak sebagai *the secondclass*. Kesadaran akan perbedaan hanya ada pada level perbedaan bentuk fisik yang sesuai kodrat harus berbeda. Namun pada level fungsi, perbedaan itu harus dijadikan modal untuk bekerjasama dan bukan untuk merendahkan, melecehkan dan memaksakan kehendak. *Keempat*, Kegiatan yang mendukung pengarusutamaan jender adalah hampir seluruh kegiatan di pesantren mulai dari shalawatan, khutbah, yasinan, tahlilan, taklim diniyah klasikal, pengajian kitab bandongan, peringatan hari besar keagamaan dan lain-lain. Hal ini mengecualikan shalat Jamaah umum yang masih dihegemoni oleh imam dari kaum laki-laki. *Kelima*, di level normatif, pengarusutamaan jender di Pesantren Subulussalam, nampak berlangsung secara kontinyu dan alami. Namun secara historis, praktis pengarusutamaan jender menghadapi kendala yang berat. Pola pikir bawah sadar yang telah membagi tugas antara laki-laki dan perempuan dalam wilayah publik dan domestik cukup mempengaruhi

---

<sup>19</sup>Talcott Parson, *Family, Socialization and Interaction Process* (Glencoe: The Free Press, 1955).



pola pikir dan pola sikap dalam relasi laki-laki dan perempuan. Realitas keluarga yang menjadi asal usul santri juga ikut membentuk pemahaman santri terkait relasi gender. Hal ini ditopang pula oleh dominasi nalar budaya *ewuhpakeuh* untuk berubah dari tradisi yang sudah berlangsung turun menurun tentang superioritas laki-laki terhadap perempuan yang diwarisi dari pemahaman teks agama kemudian menghadapi resistensi ketika diaplikasikan sebagian santri di lapangan.

#### **Daftar Pustaka**

**Abidin, Ahmad Zainal. "The Quran and Religious Pluralism: Fazlur Rahman's Perspective." CRCS, UGM, 2004.**

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), 1994.

Horikoshi, Hiroko. *Kiai Dan Perubahan Sosial*. Edited by Umar Basalim and Andi Muarly Sunrawa. Jakarta: P3M, 1987.

**Jamaluddin, Muhammad. "Metamorfosis Pesantren Di Era Globalisasi." KARSa 20, no. 1 (2012).**

Moesa, Ali Maschan. *Kiai & Politik: Dalam Wacana Civil Society*. Surabaya: LEPKISS, 1999.

———. *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Yogyakarta: LKIS, 2007.

**Muhakamurrohman, Ahmad. "Pesantren: Santri, Kiai Dan Tradisi." Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam 12, no. 2, Juli–Desember (2014).**

**Mundiri, Akmal, and Irma Zahra. "Corak Representasi Identitas Ustadz Dalam Proses Transmisi Pendidikan Karakter Di Pesantren." JPPI 2, no. 1, Oktober (2017).**

Parson, Talcott. *Family, Socialization and Interaction Process*. Glencoe: The Free Press, 1955.

Qomar, Mujamil. *Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga, 2007.

Suprayogo, Imam. *Kyai Dan Politik Membaca Citra Politik Kyai*. Malang: UIN-Malang Press, 2009.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Wahid, Abdurrahman. *Bunga Rampai Pesantren*. Jakarta: CV. Dharma Putra, 1999.

## POLA KOMUNIKASI KEPEMIMPINAN NYAI DI PONDOK PESANTREN MODERN PUTRI LAMPUNG

Fitri Yanti

UIN Raden Intan Lampung

### Abstract

The aims of this research are to gain, to identify, to study, and to analyze the leadership communication pattern of Nyai Halimah Syukur. The research used the qualitative method through the case study of Nyai leadership in the Diniyah Female Boarding School, Lampung. The results of the research show that: 1) The leadership strategy of Nyai consisted of: planning, cross-sector networking/cooperation, good relationship, socialization of boarding school, and visits to other boarding schools, 2) The function of Nyai communication involved giving information, getting relationship, conveying message, educating, changing attitude/behavior, persuading through Islamic preaching. 3) The leadership communication technique of Nyai consisted of: persuasive, dialogue, coercive, participative, and transcendental, 4) The communication pattern developed by Nyai was oral communication which tend to formal communication pattern and persistent to obedience or religion norms, 5) The factor forming her leadership communication pattern was in line with her life story, her own potential, the training pattern in her leadership communication, and the powerful personal integrity. From those **results, the researcher's main finding was that the leadership communication Pattern of Nyai was The One Way Communication Pattern for the Santri and the Care taker in the internal boarding school, and Transactional Leadership Communication for the external relations. Whereas, The leadership communication model of Nyai in the boarding school was the discipline, autonomy, harmony, and relationship based leadership communication model as well as the conceptive and creative leadership of Nyai.**

**Keywords:** Leadership Communication Pattern, Nyai, Boarding School.

## Pendahuluan

Sejak awal pertumbuhannya, fungsi utama pondok pesantren adalah: (1) menyiapkan santri mendalami dan menguasai ilmu agama Islam atau lebih dikenal dengan *tafaqquf fiddin*, yang diharapkan dapat mencetak kader-kader ulama dan turut mencerdaskan masyarakat Indonesia. Kemudian diikuti dengan tugas (2) dakwah menyebarkan agama Islam dan (3) benteng pertahanan umat dalam bidang akhlak.<sup>1</sup>

Seiring dengan perkembangan zaman. Fungsi pondok pesantrenpun bertambah. Pondok pesantren tidak hanya berfungsi sebagai lembaga keagamaan tetapi berfungsi juga sebagai pusat perkembangan masyarakat di berbagai sektor kehidupan. Dengan sistem yang dinamakan pesantren, proses internalisasi agama Islam kepada santri berjalan penuh. Dalam pesantren, dengan pimpinan dan keteladanan para Nyai<sup>2</sup> dan para ustad serta pengelolaan yang khas, tercipta satu komunikasi tersendiri, yang di dalamnya terdapat semua aspek kehidupan mulai dari pendidikan, ekonomi, budaya dan organisasi.

Pada pondok pesantren. Nyai merupakan bagian terpenting dalam setiap pesantren sebab tokoh Nyai bila ditinjau dari tugas dan fungsinya sebagai pemimpin dapat dipandang sebagai pemimpin yang menarik, karena Nyai sebagai pemimpin sebuah lembaga keagamaan dan pendidikan tidak hanya bertugas memimpin serta menyusun kurikulum serta sekaligus melaksanakan proses belajar mengajar yang berkaitan dengan ilmu agama dan umum di lembaga yang diembannya tersebut, melainkan juga bertugas menjadi pribadi-pribadi yang kelak diharapkan memiliki watak dan sifat yang sesuai dengan nilai-nilai pesantren. Sekaligus Nyai juga menjadi pemuka

---

<sup>1</sup> Departemen Agama RI. *Profil Pondok Pesantren* (2004), 3.

<sup>2</sup>Dari segi bahasa, persoalan Nyai atau Nyi terletak pada makna gandanya yang bukan saja berbeda, tetapi juga bertentangan. Dihadapkan pada sebutan itu, citra dan moralitas kaum Jawa seperti terbelah dua: mulia dan hina.<http://cetak.kompas.com/read/xml/2008/02/29/01023530/Nyai> bahwa kata **Nyai, berasal dari kata "nyi," merupakan identitas dan orsinilitas budaya masyarakat** (utamanya di Jawa dan Sunda ) yang telah melekat ratusan abad sebagai gelar kehormatan bagi perempuan yang punya nilai lebih dalam bidang tertentu. Namun penelitian ini mengenai sosok dengan sebutan mulia yaitu Nyai yang merupakan gelar kehormatan nonakademis ini umumnya disandarkan kepada istri atau para putri Kyai maupun pengasuh pesantren dan lembaga pendidikan keislaman yang dihormati juga sebutan kepada pemimpin perempuan di pondok pesantren yang mempunyai kemampuan dibidang agama dan melakukan kegiatan dakwah agama.Biasanya banyak digunakan didaerah kepulauan Jawa bagian tengah dan timur.Peran Nyai ini biasanya sangat signifikan baik secara langsung maupun dibalik layar dalam pendidikan dan pengembangan intelektualitas masyarakat khususnya kalangan perempuan.

masyarakat di sekitar pesantren berada, Nyai sebagai aktor penentu tidak hanya menonjol di dalam kalangan pesantren dan masyarakat tetapi kepada pemimpin formalpun memiliki pengaruh yang cukup besar.<sup>3</sup>

Nyai Halimah Syukur adalah seorang pemimpin perempuan pondok pesantren Diniyyah Putri yang mempunyai karakteristik seperti *Pertama, Attractiveness* (daya tarik) membawa pada identifikasi banyak pihak terutama Nyai dikenal dengan sifat lemah lembut ini merupakan salahsatu cermin dalam keteladanan figure seorang pemimpin perempuan.

*Kedua*, kekuasaan (yang membawa pada ketundukan (*Compliance*) menjadikan santri dan seluruh bawahannya taat apa yang dinyatakan oleh Nyai. Nyai memiliki kreadibilitas selama apa yang diucapkan sejalan dengan tindakannya. Kreadibilitas Nyai lahir dari adanya konsistensi untuk menyerukan perkara-perkara yang telah diamalkannya terlebih dahulu. Tindakan itu Nyai lakukan secara konsisten (*istiqomah*). Nyai Halimah Syukur memiliki daya tarik tersendiri yaitu pada sikap konsisten (*istiqomah*)nya, tekadnya dalam memperjuangkan nilai-nilai Islam ke dalam tataran praktis. Figur yang berpikiran baik (*good thinking*) akan selalu mempertimbangkan keputusan-keputusan yang diambil baik untung atau ruginya secara matang.

*Ketiga*, daya tarik Nyai pada cirri-ciri fisik yang dipoles dengan dandanan *uniform* Nyai. Setelan (*Uniform*) Nyai sama halnya dengan para santri dengan pakaian putih dan bawahannya hijau dengan kerudung yang dililit, pakaian ini merupakan cirri khas pondok pesantren. Dengan begitu masyarakat luas mengetahui bahwa Nyai selalu mensejajarkan dirinya dengan santri dan itu merupakan cirri khas pondok pesantren Diniyyah Putri lampung. Selain sebagai Nyai di pondok pesantren juga sebagai mubalighah di masyarakat sehingga ketika tampil untuk memberikan ceramah atau kunjungan ke luar pondok pesantren Nyai tidak melepaskan pakaian resmi pondok esantren yang merupakan cirri khasnya.

Selain itu Nyai mempunyai karakteristik kepribadian Nyai yang diturunkan dengan menggunakan konsep-konsep psikologi yang meliputi *self-presentation*, *self monitoring*, *introvert-ekstrovert*. *Self-presentation* mengarahkan kepada bagaimana yang disampaikan kepada santri dan bawahannya sehingga itu bisa menarik. *Self-presentation* tidak terkait dengan isi pesan tetapi lebih kepada bagaimana cara suatu pesan ditampilkan. Nyai selalu menjadi dirinya sendiri, tidak mencontek orang lain meski itu tidak berarti Nyai menutup diri dari orang lain.

Sebagai diri sendiri Nyai menampilkan karakteristik yang berbeda dari pemimpin yang lain. Demikian pula Nyai sebagai pemimpin pondok pesantren

---

<sup>3</sup> **Ya'cub, H.M.** *Manajemen Kepemimpinan*. (Bandung, 1984), 63.

sebagai orang yang memiliki kekuasaan di lembaga yang dia pimpin, baik itu pengaruh ketundukan (*compliance*) ke bawahannya, santrinya maupun jemaahnya merupakan bagian dari *self-monitoring* yang selalu menegur sapa serta memiliki sifat mengayomi. Ada ciri psikologis *ekstrovert* dalam diri Nyai, ia selalu membagi pengalaman kepada santri dan bawahannya. Pengalaman yang disampaikan dalam setiap pertemuan menjadikan adanya *similarity (homophily)* antara Nyai dengan para santri dan lainnya. Oleh sebab itu Nyai sangat memungkinkan menjadi seorang tokoh pengubah masyarakat, khususnya dipesantren. Peranan yang dapat dijalankan oleh seorang Nyai **adalah sebagai “mediator”**<sup>4</sup> dan pendidik.

Nyai mempunyai corak kepemimpinan yang khas yaitu kepemimpinan yang berlandaskan kepada kepribadian istimewa yang dimiliki kedudukan yang tidak terjangkau<sup>5</sup> Dengan kata lain apakah dalam kenyataan dapat memberikan manfaat atau tidak yang terkait dengan nilai-nilai dan norma agama (Islam) yang sedapat mungkin menunjukkan ketaatan karena demikian sosok Nyai dipandang mampu mengakomodasikan antara cita-cita ideal normatif dengan realitas sosial yang terjadi.

Pola Kepemimpinan Nyai seperti di atas memberikan gambaran lain terhadap proses komunikasi di pesantren, dilihat dari efektivitas dalam kepemimpinannya seperti diungkapkan oleh (Etzioni, 1985:12) dan Scott 1974 yang diukur dari tingkat sejauhmana ia berhasil mencapai tujuan,<sup>6</sup> memang apa yang dirumuskan dan dihasilkan oleh organisasi pesantren melalui ketokohan Nyai dapat diselenggarakan dan dilaksanakan dengan baik namun ketika dikaitkan dengan efisiensi organisasi yang dikaji dari segi jumlah dan sumber daya yang dipergunakan.

Kepemimpinan formil pesantren dipegang oleh seorang Nyai. Maju atau mundurnya sebuah pesantren sangat bergantung pada kredibilitas moral dan kemampuan manajerial pimpinannya. Pada umumnya kepemimpinan di pesantren menganut kepemimpinan kharismatik tidak menganut kepemimpinan rasional.

---

<sup>4</sup>Mediator dapat didefinisikan sebagai orang-orang atau kelompok yang dapat menjadi penghubung atau perantara masyarakat luas dengan lembaga kemasyarakatan. Bergantung pada posisinya dalam masyarakat.

<sup>5</sup>Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: studi tentang pandangan hidup Kiyai* (Jakarta: LP3ES, 1990), 56.

<sup>6</sup>Etzioni, Amitai. *Organisasi-Organisasi Modern*. (Jakarta: UI Pustaka Bradjaguna, 1985), 12 dan Rusidi. *Dasar-Dasar Penelitian Dalam Rangka Pengembangan Ilmu*. (Bandung: PPS Unpad, 1991), 7-15.

Perkembangan sebuah pesantren bergantung sepenuhnya kepada kemampuan pribadi Nyai-nya, Nyai merupakan cikal bakal dan elemen yang paling pokok dari sebuah pesantren, itulah sebabnya kelangsungan hidup sebuah pesantren sangat bergantung pada kemampuan pesantren tersebut. Santri sebagai subjek dari pendidikan, santri dididik sesuai dengan kemampuan dan keterbatasan santrinya, para santri pondok pesantren kebanyakan berasal dari berbagai wilayah berdasarkan teori struktur fungsional bahwa dalam pondok pesantren ada suatu sistem sosial yang terdiri atas bagian-bagian yang saling berkaitan dan saling menyatu dalam keseimbangan, sistem sosial sebagai satu dari tiga cara yang tindakan sosial bisa terorganisir, selain itu terdapat dua sistem tindakan lain yang saling melengkapi yaitu sistem kultural yang mengandung nilai dan simbol-simbol serta sistem kepribadian para pelaku individual.

Kepemimpinan ini mengisyaratkan akan adanya daya tarik figur yang besar, loyalitas dan preferensi pada tokoh Nyai sebagai seorang pemimpin untuk menggembelng para santrinya menjadi generasi yang berguna. Dalam menyampaikan pesan keagamaan, berbagai tatanan agar audien terpenggil dan merasa pentingnya nilai Islam dalam kehidupan, tatanannya adalah interpersonal pada tatanan ini Nyai mengajak para santri untuk mengamalkan ajaran Islam.

Tulisan ini akan mengangkat tentang kepemimpinan perempuan (Nyai) pondok pesantren modern putri yang ada di Lampung, Penulis mengambil lokasi di pondok pesantren modern yang berbeda yaitu pondok pesantren Diniyyah Putri yang membina khusus para santri putri. Sesuai dengan berdasarkan informasi Kementrian Agama Lampung jumlah keseluruhan pondok pesantren yang ada di Lampung berjumlah 540 pondok pesantren besar maupun kecil, modern maupun tradisional. Letak pondok pesantren ini berada di tengah-tengah masyarakat industri yaitu salah satunya ialah industri Tapis Lampung yang saat ini banyak mengexspor hasil industrinya.

Terlihat bahwa menjadi seorang Nyai diperlukan berbagai kemampuan yang harus dimiliki karena semua itu sangat menentukan kesuksesannya dalam memperjuangkan pendidikan Islam melalui Pondok Pesantren yang di binanya. Dalam upaya menilai semua itu bisa dengan mengamati kualitas program pendidikan dan jumlah santri serta lulusan yang telah dihasilkannya.

Pondok Pesantren bukan saja menjadi agen perubahan / pembangunan pada masyarakat pedesaan namun juga menjadi agen pembangunan pada masyarakat kota karena pada masa sekarang pondok pesantren bukan saja terletak pada pedesaan namun pondok pesantren modern sekarang ini banyak yang terletak ditengah-tengah kota. Namun

kendalanya saat ini lembaga pendidikan pondok pesantren kurang diminati<sup>7</sup> masyarakat sehingga banyak pondok pesantren yang hanya memiliki beberapa santri bahkan ada pondok pesantren yang sudah tidak eksis sebagai lembaga pendidikan. Terdapat kecenderungan orang tua untuk menyekolahkan anaknya di sekolah-sekolah umum semakin besar dengan alasan lebih mudah memperoleh pekerjaan.

Pondok pesantren yang menjadi lokasi penelitian penulis adalah pondok pesantren Diniyyah Putri Lampung yang mengasuh khusus santriwati (putri) dan pondok pesantren ini hanyalah satu-satunya di Lampung dan berdiri sejak tahun 1972 dan tentunya tetap eksis sampai saat ini walaupun beberapa pondok pesantren modern yang ada di Lampung kurangnya minat dari masyarakat untuk mendapatkan pendidikan di pondok pesantren dan lebih memilih untuk mendapatkan pendidikan di sekolah-sekolah umum. Tahun 2007 Pondok pesantren Modern Diniyyah Putri ini mendapat penghargaan dari Kementerian Agama RI menjadi Pondok pesantren percontohan, bahwa pondok pesantren ini setiap tahunnya masih menerima santri putri lebih banyak dari tahun-tahun berikutnya walaupun kondisi saat ini pesantren kurang diminati oleh masyarakat luas di Lampung, kemudian mampu melahirkan kader-kader yang handal dan dapat berwirausaha sehingga dapat membuka lapangan kerja.

Peran serta Nyai sebagai pemimpin dalam mengelola pondok pesantren merupakan pilar penting dalam kemajuan pondok pesantren serta para santrinya sehingga akan berjalan sesuai yang diharapkan dan dapat melahirkan santri-santri yang berkualitas. Para santri selalu berpedoman pada **Al-Qur'an dan As-Sunnah** dalam segala aspek kehidupannya secara totalitas baik dalam urusan duniawi maupun ukhrowi dalam perbuatan maupun perkataan, sehingga dapat berintegrasi pada masyarakat apa lagi

---

<sup>7</sup> Khusus dalam bidang pendidikan misalnya pesantren dapat dikatakan kalah bersaing dalam menawarkan suatu model pendidikan kompetitif yang mampu melahirkan output (santri) yang memiliki kompetensi dalam penguasaan ilmu sekaligus skill. Ada sebagian pondok pesantren yang belum atau tidak melakukan pembenahan yang masih terpaku sistem klasik tentunya berimplikasi terhadap kemacetan potensi pesantren kapasitasnya sebagai salah satu *agents of social change* yang dibandingkan dengan sekolah umum plus atau sekolah-sekolah terpadu yang semakin menjamur khususnya di Lampung. Begitu pula dengan ada sebagian masyarakat yang mempunyai pola pikir bahwa image pesantren merupakan sebuah lembaga yang melahirkan terorisme dikarenakan pemberitaan-pemberitaan yang semakin banyak memojokkan komunitas pesantren. Di Lampung jumlah pondok pesantren modern berjumlah 113 pondok pesantren, berdasarkan data yang ada di kementerian agama RI Lampung bahwa ada 56 pondok pesantren modern jumlah santri dalam penerimaan tiap tahunnya selalu menurun bahkan terancam gulung tikar. Data Kapontren Kementerian Agama RI Provinsi Lampung tahun 2010.



saat ini term masyarakat madani merupakan salah satu term yang dipakai sebagai konseptualisasi sebuah masyarakat *ideal* artinya **“santri siap hidup menjadi masyarakat yang sopan, beradap dan teratur”**.

Santri Ponpes Modern Diniyyah Putri Lampung semakin bertambah dari tahun ke tahun. Mereka berdatangan dari berbagai daerah di Lampung maupun dari luar Lampung. Bahkan Santrinya berasal dari berbagai daerah di Indonesia. Metode pendidikan dan pengajaran yang digunakan di Pondok Pesantren Modern Diniyyah Putri ini tidak jauh berbeda dengan metode yang diterapkan di Pondok Modern lainnya. "Dalam aspek kependidikan, di Pondok Pesantren Modern ini diterapkan sistem asrama, *laerning by doing*, menjadikan bahasa Arab dan Inggris sebagai bahasa resmi santri, serta uswatun hasanah (teladan yang baik) dari para pengasuh dan pendidik,"

Uraian di atas menunjukkan dan mengisyaratkan akan adanya daya tarik figur yang besar, loyalitas, dan preferensi pada tokoh itu dan figur yang dipandang kredibel oleh santrinya sehingga Nyai ini dapat diterima oleh **santrinya, keluarga besar pondok pesantren, jama'ahnya maupun masyarakat** sekitar di luar organisasi kemasyarakatan konvensional, bahkan menjadi panutan dan mendapatkan penghargaan menjadi pondok pesantren percontohan di bawah kepemimpinan seorang Nyai. Tentunya Nyai ini memiliki cara sendiri dalam membina para santrinya, salah satunya kemajuan pondok pesantren dapat dilihat dari komunikasi efektif antara Nyai dan santrinya. Berdasarkan pemaparan di atas penulis merasa perlu mengajukan **dalam suatu penelitian yaitu, “Pola Komunikasi Kepemimpinan Nyai Halimah Syukur di Pondok Pesantren Modern Putri Lampung”**. Adapun yang menjadi tujuan penelitian ini adalah untuk memperoleh dan mengkaji; Strategi, Fungsi, Teknik, Pola yang dikembangkan dalam komunikasi kepemimpinan Nyai pondok pesantren.

Penelitian ini menggunakan pendekatan Kualitatif yaitu berorientasi pada penjelasan data deskriptif yang alamiah (natural) dari objek yang diteliti dengan mengarahkan pendekatan-pendekatannya pada latar dan objek tersebut secara alamiah dan holistik (utuh dan menyeluruh). Jenis penelitian yang digunakan adalah melalui Studi Kasus dengan mengangkat keunikan dan keunggulan pondok pesantren tersebut. Keunikan dalam penelitian ini adalah di bawah kepemimpinan Nyai pondok pesantren modern putri ini tetap eksis di tengah masyarakat yang semakin jenuh atau tidak berminat untuk mendapatkan pendidikan di pondok pesantren dan justru lebih memilih untuk mendapatkan pendidikan di sekolah-sekolah umum, Nyai sebagai pimpinan pondok pesantren perempuan satu-satunya di Lampung, Pondok pesantren Putri satu-satunya yang ada di Lampung, menjadi pondok pesantren

percontohan serta pondok pesantren berada di tengah-tengah masyarakat industri.

Teknik pengumpulan data yaitu data yang diperoleh dan dikumpulkan berdasarkan pengelompokan data primer, yang diperoleh langsung dari *key-informan* dan *informan*, baik berupa hasil observasi langsung dari lapangan, hasil wawancara. Data sekunder diperoleh dari hasil dokumentasi. peneliti akan menggunakan lima sumber bukti yaitu lewat dokumen, rekaman arsip, wawancara, observasi dan perangkat fisik.

Analisis data dalam penelitian merupakan kegiatan yang sangat penting yang di dalamnya dibutuhkan ketelitian dan kehati-hatian terhadap data yang telah dihasilkan. Melalui analisis data, data yang terkumpul dalam bentuk data mentah dapat diproses secara baik untuk menghasilkan data yang matang. Dalam penelitian ini penulis menggunakan teknik analisis data secara deskriptif yang diperoleh melalui pendekatan kualitatif, dimana data-data yang telah dihasilkan dari penelitian dan kajian, baik secara teoretis maupun empiris digambarkan melalui kata-kata atau kalimat secara benar dan jelas.

Adapun tujuannya adalah untuk mengetahui gambaran suatu kepemimpinan dan strategi seorang Nyai dalam mengembangkan pondok pesantren dan mengembangkan pendidikan di pondok pesantren. Kemudian data yang diperoleh ditelaah satu persatu dengan menjawab dari permasalahan yang ada. Analisis memerlukan daya kreatif serta kemampuan intelektual tinggi, lagi pula tidak ada cara tertentu yang dapat diikuti untuk mengadakan analisis, sehingga tiap peneliti harus mencari sendiri metode yang dirasakan cocok dengan sifat penelitiannya. Oleh karena itu, sebagai bentuk penelitian kualitatif maka teknik analisis data yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah teknik analisis data kualitatif.

### **Gambaran Umum Pondok Pesantren Modern Putri Lampung**

Secara historis pesantren merupakan lembaga pendidikan tertua di Indonesia, di masa sekitar abad ke 18-an, pesantren sebagai lembaga pendidikan rakyat sangat berbobot terutama dalam bidang penyiaran agama, kelahiran pesantren baru selalu diawali dengan cerita **“perang nilai”** antara pesantren yang akan berdiri dengan masyarakat sekitarnya dan diakhiri dengan kemenangan pihak pesantren, sehingga pesantren dapat diterima untuk hidup di masyarakat dan kemudian menjadi panutan bagi masyarakat sekitarnya dalam bidang kehidupan moral. Kehadiran pesantren dengan jumlah santri yang banyak dan datang dari berbagai masyarakat yang jauh, maka terjadilah kontak budaya antara berbagai suku dan masyarakat sekitarnya.

Pondok pesantren awalnya merupakan lembaga dakwah atau lembaga yang menyiarkan nilai-nilai Islam ditengah masyarakat dan sekaligus pula mengkonstitusikan eksistensinya, maka pondok pesantren menjadi lembaga pengkaderan ulama tanpa menghilangkan unsur-**unsur syi'ar Islam** sebagaimana awalnya, sehingga eksistensi pondok pesantren memiliki pengaruh besar terhadap pemahaman akan ajaran Islam. Pesantren merupakan suatu sistem komunitas tersendiri bahwa Kyai/Nyai, ustadz, santri dan pengurus pesantren hidup bersama dalam satu kampus berlandaskan nilai-nilai agama Islam lengkap dengan norma-norma dan kebiasaannya sendiri secara eksklusif berbeda dengan masyarakat sekitar, ia merupakan suatu keluarga besar di bawah asuhan seorang Kyai atau ulama.

Pondok pesantren saat ini ada yang memadukan sistem pendidikan agama dan umum bahkan sarana pendukung yang melengkapi sistem pendidikan modern, Pondok Pesantren harus juga dapat mengerti akan berbagai sarana modern dan perkembangan kontemporer agar tidak ketinggalan zaman karena para santri juga mempunyai hak dan kemampuan yang sama dengan para pelajar umum lainnya. Para santri yang dididik di pondok pesantren modern ini tidak saja menguasai pelajaran-pelajaran agama akan tetapi juga menguasai pelajaran-pelajaran umum atau ekstra kurikuler serta berbagai keterampilan serta keahlian lainnya. Selain itu santri juga tidak harus berkiprah dalam persoalan persoalan spesialis agama semata, seperti hanya akan menjadi seorang Kyai/Nyai, ustadz, guru agama, dan sebagainya tetapi di pondok pesantren modern ini akan mencetak seorang figur baik arsitek, diplomat, pengusaha, dokter dan lainnya yang berakhlak dan bermoral agamis.

Pondok pesantren Perguruan Diniyyah Putri Lampung yang mengasuh khusus santriyati (putri) dan pondok pesantren ini hanyalah satu-satunya di Lampung dan berdiri sejak tahun 1972 dan tentunya tetap eksis sampai saat ini walaupun beberapa pondok pesantren modern yang ada di Lampung berkurangnya minat dari masyarakat untuk mendapatkan pendidikan di pondok pesantren dan lebih memilih untuk mendapatkan pendidikan di sekolah-sekolah umum.

Perguruan Diniyyah Putri Lampung merupakan Pondok Pesantren Khusus Putri yang terletak di Desa Negeri Sakti, Kecamatan Gedong Tataan, Kabupaten Lampung Selatan, berjarak 10 Km dari Kota Bandar Lampung menuju arah Pringsewu atau Kota Agung. Perguruan Diniyyah Putri Lampung didirikan atas prakarsa Gerakan Muballigh Islam Lampung (GMI) dan Dewan Da'wah Islamiah Indonesia (DDII) perwakilan Lampung yang merupakan realisasi kaderisasi dakwah dalam bentuk pondok pesantren. Letak pondok

pesantren ini berada di tengah-tengah masyarakat industri yaitu Tapis Lampung yang saat ini banyak mengexport hasil industrinya.

Pembangunan lima lokal belajar dan asrama dimulai pada tahun 1972 di atas tanah 2 ha wakaf Bapak H. Abdul Syukur Thoyib, 2 tahun kemudian tepatnya 6 Januari 1974, telah menyelenggarakan kegiatan proses belajar mengajar dan diresmikan tanggal 24 Februari 1974 oleh Bapak Sutiyoso Gubernur KDH Tingkat I Lampung saat itu.<sup>8</sup> Dan pondok pesantren modern putri ini dipimpin oleh seorang pemimpin perempuan (Nyai) yang bernama Ibu Hj Halimah Syukur yang satu-satunya seorang Nyai pondok pesantren modern putri di Lampung.

Melalui tahapan yang terancam dan melewati tahun-tahun pertama yang sulit, Diniyyah Putri Lampung tumbuh dan berkembang sehingga pada tanggal 8 Mei 1979 Diniyyah Putri telah dapat berswakelola di bawah Yayasan Pendidikan Diniyyah Putri Lampung yang berdiri sendiri terpisah dari gerakan Mubaliq Islam (GMI) Lampung.

Terlepas dari perbedaan bilangan yang menjadi unsur pesantren, semua sepakat bahwa Nyai menempati posisi sentral di Pondok Pesantren Diniyyah Putri. Kepada Nyai Halimah Syukur lah santri belajar ilmu pengetahuan agama. Agar proses belajar itu lebih lancar, maka di sekitar rumah Nyai dibangun asrama untuk para santri. Di samping itu, pada umumnya juga ada fasilitas ibadah berupa masjid.

Selain sebagai pengajar, Nyai juga menjadi pemimpin di pesantren. Dalam kepemimpinannya, Nyai memegang kekuasaan yang hampir mutlak. Visi dan Misi, Kurikulum, Manajemen dan berbagai urusan lain di pesantren, semuanya tergantung kepada dawuh (titah) Nyai. Di dunia Pondok Pesantren Diniyyah Putri ini sekalipun otoritas penuh ada ditangan sang Nyai namun dalam melaksanakan program yang telah direncanakan dalam sebuah Pondok Pesantren seorang Nyai juga dibantu oleh santri senior atau tenaga pengajar dari pesantren lain dengan ditunjang oleh sistem yang dipakai di Pondok Pesantren tersebut. Karena peran Nyai sebagai tokoh agama di Pondok Pesantren juga dituntut untuk mencetak kader-kader ulama yang kompeten dalam kancah perjuangan dan pembangunan nasional pada umumnya dan perbaikan akhlaq manusia khususnya. Namun tentunya pondok pesantrenpun tidak luput dari keorganisasian atau kepengurusan yang berada di bawah naungan seorang Nyai di pondok pesantren Diniyyah Putri ini.

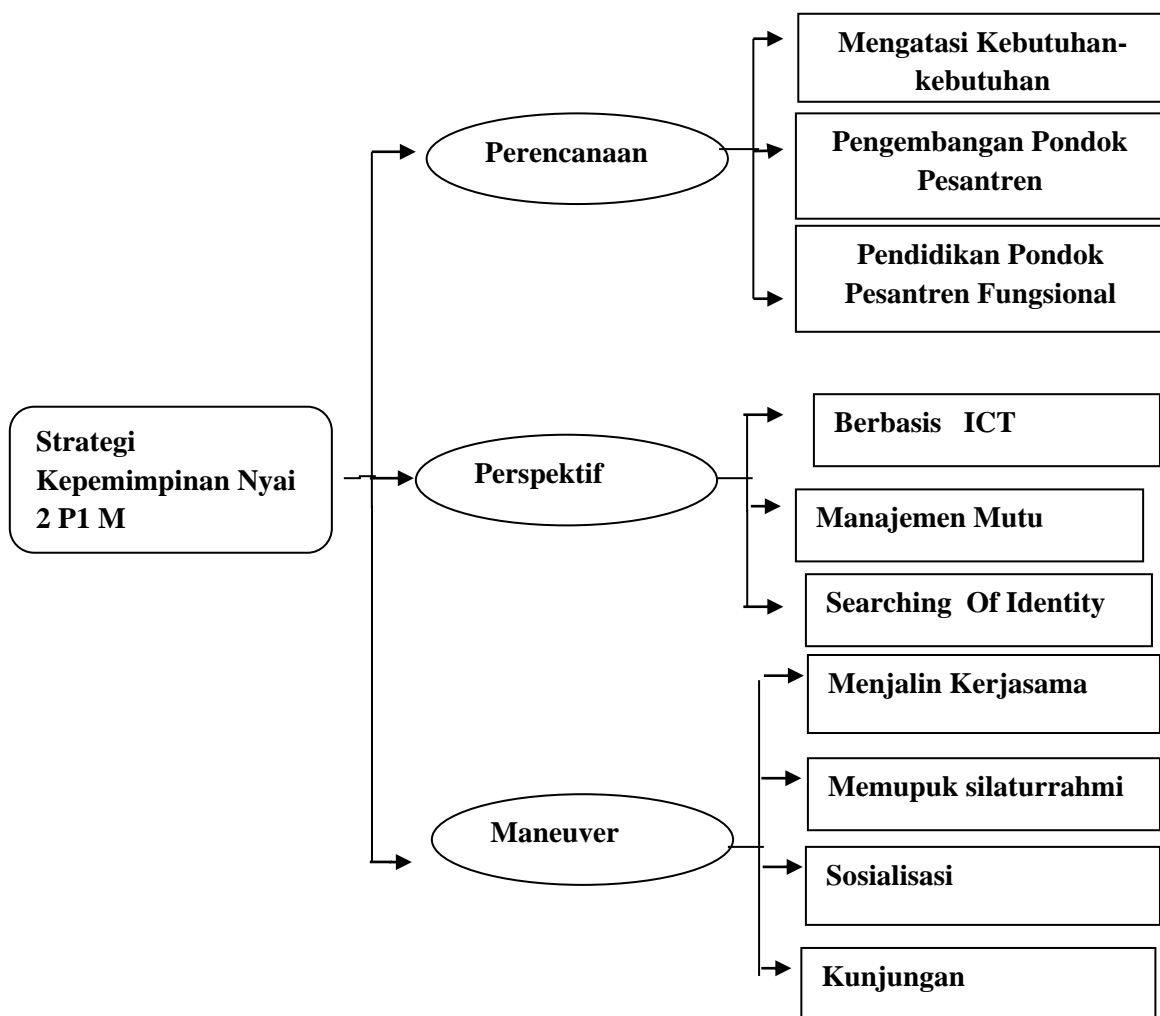
---

<sup>8</sup> Dokumentasi Pondok Pesantren Modern Putri Diniyyah Putri Lampung tahun 2009

## Strategi Nyai dalam Kepemimpinan di Pondok Pesantren Modern Putri Lampung

Strategi kepemimpinan Nyai dapat dikategorikan menjadi tiga bagian yaitu Perencanaan Nyai, Perspektif lima tahun kedepan dalam kepemimpinan Nyai, dan *Maneuver* pada kepemimpinan Nyai.

Berikut gambar strategi kepemimpinan Nyai di pondok pesantren secara keseluruhan:



Gambar. 1. Strategi kepemimpinan Nyai di pondok pesantren secara keseluruhan

## **Perencanaan Nyai**

Dalam melaksanakan segala kegiatan di pondok pesantren, Nyai selalu mempunyai tahapan-tahapan perencanaan untuk mengembangkan pondok pesantren begitu pula dengan kualitas santri terutama dalam perencanaan kurikulum pendidikan santri yang selalu menjadi prioritas Nyai dalam kepemimpinannya. Dari penelitian ini dapat penulis kategorikan menjadi tiga kategori perencanaan Nyai yaitu Pengembangan pondok pesantren, Pendidikan pesantren fungsional dan mengatasi kebutuhan-kebutuhan pada pondok pesantren masa depan.

Perencanaan kurikulum pesantren didahului dengan kegiatan kajian kebutuhan (*need assessment*) secara akurat agar pendidikan pesantren fungsional dan pengembangan pondok pesantren berjalan dengan lancar. Kajian kebutuhan dalam program pondok pesantren khususnya dalam pengembangan pendidikan santri perlu dikaitkan dengan tuntutan era global, utamanya pendidikan yang berbasis kepada kecakapan hidup (*life skills*) yang akrab dengan lingkungan kehidupan santri. Pelaksanaan kurikulum menggunakan pendekatan kecerdasan majemuk (*multiple intelligence*) dan pembelajaran kontekstual (*contextual teaching and learning*). Sedangkan evaluasinya hendaknya menerapkan penilaian menyeluruh terhadap semua kompetensi santri (*authentic assessment*).

Perencanaan Nyai yang diawali adanya realitas yang ada diluar pondok pesantren seperti kebutuhan santri, output santri, kebutuhan masyarakat, evaluasi, perbandingan dengan pondok pesantren lain, perbandingan dengan tingkat sekolah umum, serta masukan dari para wali santri dan para tokoh. Kemudian dibicarakan kepada para pengurus pondok pesantren atau manajemen pondok pesantren dan dapat penulis bagi empat kategori yang akan dikembangkan oleh pondok pesantren yaitu *Pertama*, pondok pesantren yang terkait dengan pembangunan, sosialisasi dan pengembangan. *Kedua* Ustadz/ pengajar yang terkait dengan kurikulum pendidikan, pelaksanaan kurikulum, ustadz yang professional, kegiatan ekstrakurikuler serta kegiatan belajar mengajar. *Ketiga*, Staff pondok pesantren yaitu tentang administratif, kebersihan pondok pesantren, jadwal kegiatan teratur, kesehatan santri dan menyiapkan kebutuhan santri. *Keempat* yaitu santri terkait dengan input santri, output santri dan kedisiplinan santri.

## **Perspektif Lima Tahun Ke Depan dalam Kepemimpinan Nyai**

Pesantren sebagai *community-based education* memiliki peran strategis dalam memperluas akses pendidikan dan meningkatkan kualitas pendidikan. Pesantren harus responsif terhadap perubahan yang terjadi dalam masyarakat, termasuk cara menghadapi perubahan. Pendidikan,

pembelajaran di pesantren yang selama ini telah berjalan nampaknya masih minim menggunakan fasilitas perkembangan teknologi informasi dan komunikasi, sehingga kesan yang muncul dari pembelajaran yang diselenggarakan adalah membosankan, tidak inovatif, stagnan, tidak ada yang baru, dan tidak menarik. Padahal, tidak disangsikan lagi, materi-materi yang disampaikan dalam proses belajar-mengajar di pesantren sangat bagus, namun jika tidak melibatkan teknologi yang ada, yang sangat bagus itu menjadi biasa-biasa saja. Pesantren dengan fasilitas internet akan semakin menguatkan lembaga pendidikan tradisional Islam dalam menghadapi tantangan jaman, yang memungkinkan pesantren dapat menjadi rumah pendidikan bagi umat manusia.

Nyai dalam kepemimpinannya untuk lima tahun kedepan adalah

- a. Pengembangan pondok pesantren berbasis ICT yaitu ICT (*information and communication technology*) atau teknologi informasi dan komunikasi (TIK) adalah sebuah peralatan yang mampu menghubungkan dan menggabungkan beberapa titik komunikasi menjadi satu kesatuan yang mampu berinteraksi antara satu dengan lainnya. Diharapkan ICT membawa pendekatan baru dalam dunia pendidikan khususnya pondok pesantren Diniyyah Putri Lampung dengan menyediakan alternatif pola pembelajaran, dengan mengefektikan ruang, waktu dan struktur fisik.
- b. Manajemen mutu berbasis pondok pesantren.
- c. Pondok pesantren merevitalisasi potensi yang ada untuk **“Searching of identity”**. Orientasi pengembangan pendidikan dan pengajaran di masa yang akan datang akan diarahkan kepada sebuah lembaga pendidikan **“unggulan”**. **menjadi lembaga pendidikan yang berorientasi pada pragmatisme program**. Artinya di masa yang akan datang harus hadir sebagai lembaga pendidikan yang siap mengantarkan para alumninya untuk siap memasuki lapangan kerja di bidang pelayanan publik, tanpa menghalang-halangi untuk menjadi seorang ustadz atau Nyai Untuk itu pondok pesantren Diniyyah Putri harus segera berbenah diri untuk menyongsong masa depan yang lebih cerah.

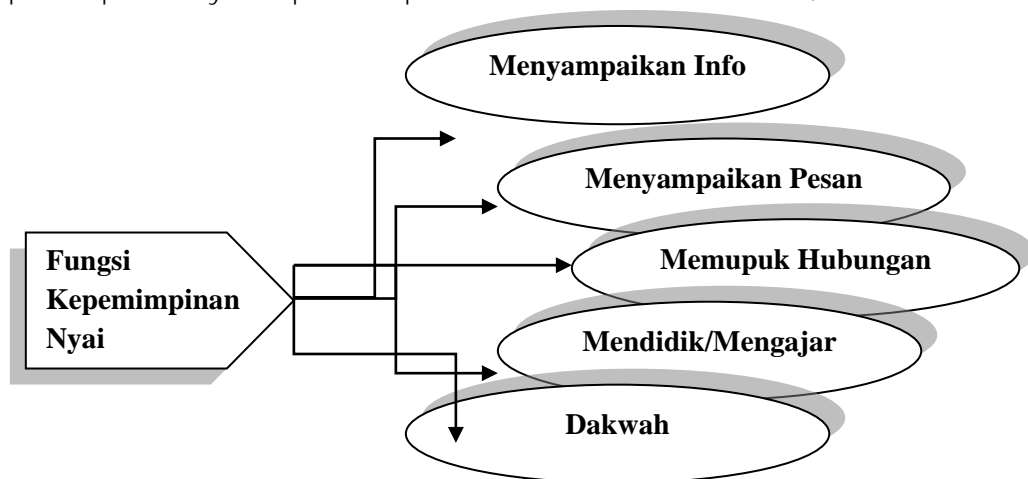
### ***Maneuver Pada Kepemimpinan Nyai.***

Langkah-langkah yang dilakukan Nyai agar pondok pesantren tetap eksis dan selalu maju dan berjaya ditengah maraknya lembaga pendidikan dengan cara menjalin kerjasama, memupuk silaturrahi, sosialisasi pondok pesantren dan kunjungan dengan pondok pesantren lainnya.



## Fungsi Komunikasi Kepemimpinan Nyai di Pondok Pesantren Modern Putri Lampung

Fungsi adalah potensi yang dapat digunakan untuk memenuhi tujuan-tujuan tertentu. Komunikasi sebagai ilmu, seni, dan lapangan kerja sudah tentu memiliki fungsi yang dapat dimanfaatkan oleh manusia dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Berusaha meningkatkan hubungan insani (*human relations*), menghindari dan mengatasi konflik-konflik pribadi, mengurangi ketidakpastian sesuatu, serta berbagi pengetahuan dan pengalaman dengan orang lain. Berikut gambar fungsi komunikasi kepemimpinan Nyai di pondok pesantren secara keseluruhan;



Gambar.2. Fungsi Komunikasi Kepemimpinan Nyai di Pondok Pesantren

**Kecenderungan yang terjadi “reaksi” pesantren terhadap perubahan yang terjadi di dunia “luar”, maka melihat dinamika dan perubahan yang terjadi di dalam pesantren dapat terjadi setidaknya disebabkan dua faktor yaitu faktor intern dan faktor ekstern pesantren. Faktor intern tentunya sangat menentukan perubahan di pesantren adalah kualitas pimpinan Nyai sebab Nyai merupakan penentu dan sekaligus figur sentral yang menempati posisi tertinggi dalam sistem kepemimpinan di pondok pesantren.**

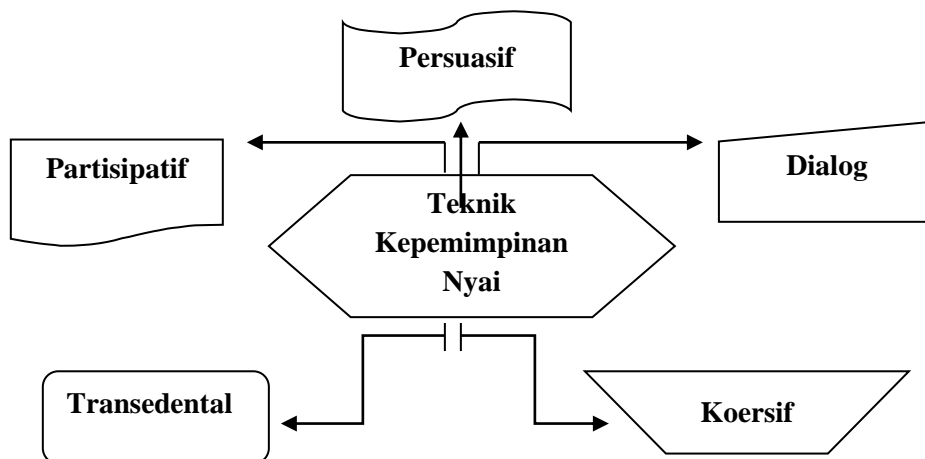
Faktor eksternal yaitu adanya perubahan dan perkembangan zaman yang cenderung “eksploris”. Pesantren dituntut untuk dapat menyikapi perkembangan arus perubahan sosial, agar tetap survive ditengah tuntutan zaman. Namun tetap tidak menghilangkan ciri khasnya sebagai lembaga pendidikan keagamaan, segala wacana atau diskursus keagamaan yang berkembang saat ini hendaklah dapat disikapi secara kritis-konstruktif sebagai salah satu fungsi sosial pesantren.

## **Teknik Komunikasi Nyai dalam Kepemimpinannya di Pondok Pesantren Modern Putri Lampung.**

Salah satu teknik komunikasi paling mendasar adalah persuasi. Persuasi didefinisikan sebagai perubahan sikap akibat pemaparan dari orang lain.<sup>9</sup> Sikap pada dasarnya adalah tendensi kita terhadap sesuatu, sikap adalah rasa suka atau tidak suka kita atas sesuatu. Konsep lain yang terkait dengan sikap adalah keyakinan atau pernyataan-pernyataan yang dianggap benar oleh seseorang. Sikap memiliki tiga komponen: komponen afektif, kesukaan atau perasaan terhadap sebuah objek. Komponen kognitif, keyakinan terhadap sebuah objek dan komponen prilaku. Tindakan terhadap objek intinya sikap adalah rangkuman evaluasi terhadap objek sikap kita. Evaluasi rangkuman rasa suka dan tidak suka terhadap objek sikap adalah inti dari sikap.

Komunikasi koersif hanya mengenal hukuman dan pujian dalam berinteraksi dengan anak. Pujian akan diberikan mana kala anak melakukan sesuai dengan keinginan orang tua. Sedangkan hukuman akan diberikan akibat penerapan yang tidak dilaksanakan. Komunikasi koersif ini akan muncul empat tujuan anak berperilaku negatif yakni: mencari perhatian, unjuk kekuasaan, pembalasan dan penarikan diri. Demikian juga dengan dialog dan transedental.

Berikut gambar teknik komunikasi kepemimpinan Nyai di pondok pesantren modern putri Lampung secara keseluruhan:



**Gambar.3.** Teknik Kepemimpinan Nyai di Pondok Pesantren

---

<sup>9</sup>Olson, J.M., and M.P. Zanna. *Attitudes and Attitude Change*(Annual Review of Psychology,1993), 135.

Nyai sebagai pimpinan pondok pesantren menggunakan teknik komunikasi ini kepada seluruh santri dan pihak-pihak yang terkait dilingkungan pondok pesantren.

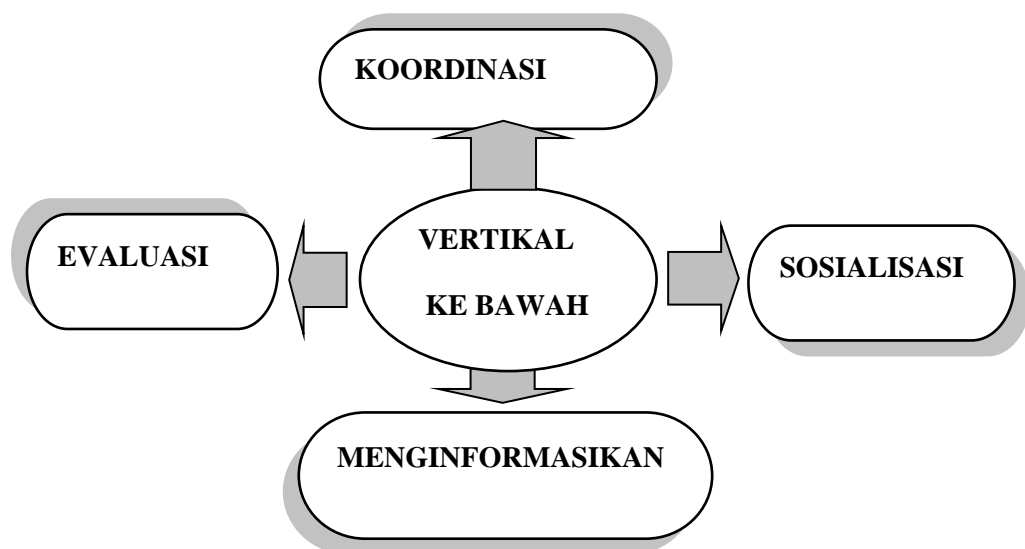
### **Pola Komunikasi Kepemimpinan Nyai**

Pola komunikasi lisan Nyai dilakukan agar komunikasi dapat berjalan efektif tidak terjadi kesalahpahaman makna dari beberapa ceramah dan pidato serta tausiyah Nyai yang merupakan pesan-pesan ajaran agama yang tidak boleh disalah artikan dikarenakan tidak adanya pemahaman para santri tentang isi pesan-pesan tersebut. Jika dilakukan secara lugas, tepat dan matang serta menarik dari semua pesan yang disampaikan Nyai maka pesan itu dapat diterima secara baik. Pesan jika disampaikan dengan bijaksana, menyentuh hati dan menyenangkan orang yang diajak bicara akan melahirkan komunikasi yang komunikatif dan pada gilirannya akan melahirkan komunikasi yang efektif yaitu komunikasi yang mencapai sasaran dengan baik dan umpan balik yang positif.

Komunikasi Lisan dapat menciptakan kesan baik apabila disampaikan dengan jelas. Komunikasi ini digunakan untuk komunikasi keluar pondok pesantren seperti kunjungan pondok pesantren lainnya, menjalin kerjasama, menjalin hubungan baik, sosialisasi pondok pesantren. Begitu pula dengan kondisi Nyai sebagai komunikator harus memiliki *source credibility* dan *source attractiveness*.

### **Pola Komunikasi Kepemimpinan Nyai diwarnai oleh Kecenderungan Pola Komunikasi Formal**

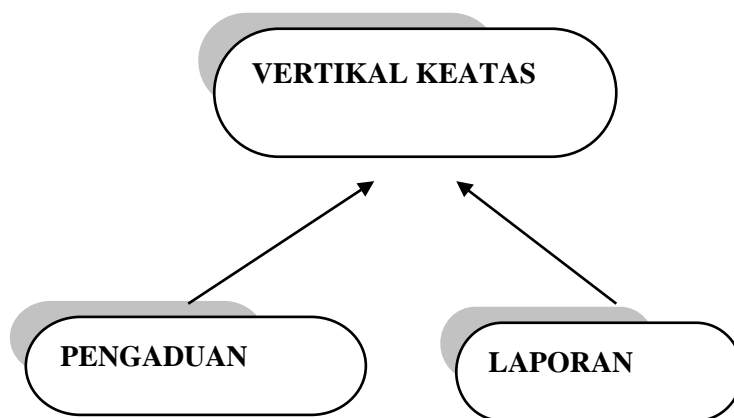
Dalam kepemimpinan Nyai Halimah Syukur ini, salah satu pola yang dikembangkan Nyai adalah pola komunikasi formal dengan arus vertikal ke bawah yaitu antara Nyai dengan para bawahannya seperti pengajar pondok pesantren, pengurus dan para santri. Dapat penulis kategorikan menjadi koordinasi, sosialisasi, menginformasikan dan mengevaluasi.



**Gambar. 4.** Pola Komunikasi Formal dengan Arus Vertikal Ke Bawah dalam Kepemimpinan Nyai

Nyai sebagai inti dari sumberdaya di pondok pesantren, mengadakan kerjasama yang harmonis, rasional dan formal, dalam koordinasi dan integrasi tinggi guna mencapai sasaran dan tujuan bersama (individual, kelompok dan organisasi) melalui mekanisme kerja. Pondok pesantren akan berhasil mencapai tujuannya apabila terdapat koordinasi kerja yang baik antara satu bagian dengan bagian yang lain dalam organisasi.

Begitu pula dengan pola komunikasi formal arus vertikal ke atas dapat penulis kategorikan menjadi membuat laporan serta pengaduan.

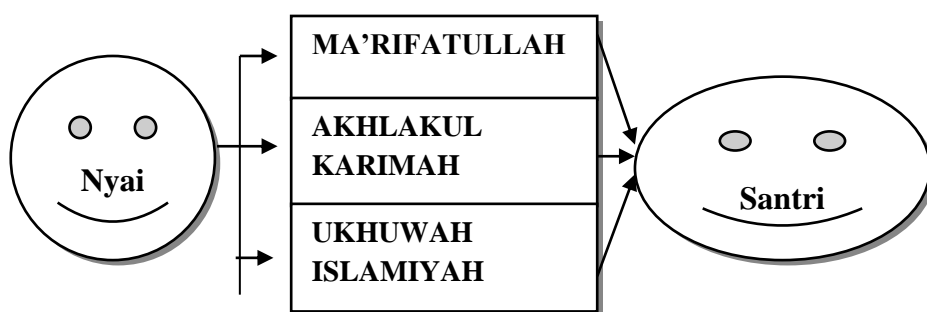


**Gambar. 5.** Pola Komunikasi Formal Arus Vertikal Ke atas dalam Kepemimpinan Nyai

Pengurus dan pengelola pondok pesantren diwajibkan untuk selalu membuat laporan secara tertulis dalam setiap kegiatan atau laporan tahunan perkembangan setiap masing-masing bidang,

### **Pola Komunikasi Kepemimpinan Nyai berpegang teguh pada Ketaatan atau Norma Agama**

Dalam kepemimpinan Nyai Halimah Syukur ini pola komunikasi Nyai yang berpegang teguh pada ketaatan/norma agama, dapat penulis **kelompokkan dalam tiga kategori yaitu ma'rifatullah, akhlakul karimah, dan ukhuwah Islamiyah.**



**Gambar.6.** Membentuk Santri Berpegang Teguh Pada Ketaatan/Norma Agama.

Santri dididik untuk selalu dalam pondasi ajaran agama Islam dengan mentaati, mengesakan dan mengagungkan Allah SWT dan akan terwujud cinta dan ketundukan yang sempurna kepada Allah SWT. Selain itu Nyai menanamkan sikap hidup dengan akhlakul karimah dalam bertindak karena dengan hidup berakhlak maka santri akan mencapai kebahagiaan hidup karena menjalankan aktifitas sebagai seorang santri dengan lebih nyaman dan damai, menjadi pribadi yang tercermin melalui tingkah laku sehari-hari. Dengan akhlakul karimah santri dapat menjaga kualitas hablumminallah dan hablumminannas.

### **Model Komunikasi Kepemimpinan Nyai di Pondok Pesantren Modern Putri Lampung**

Hasil dari model yang penulis dapat merupakan interpolasi dari pola komunikasi kepemimpinan Nyai yang telah penulis paparkan dan dianalisis. Model yang penulis temukan dari penelitian ini yaitu;

Model Komunikasi Kepemimpinan berbasis Kedisiplinan. Nyai selalu mengajarkan dan menekankan kepada santri dan bawahannya untuk selalu disiplin dalam segala aspek karena kedisiplinan akan membentuk santri dan

para pengurus pondok pesantren dapat menyelesaikan segala aktifitas mereka dengan maksimal.

Model Komunikasi Kepemimpinan berbasis Kemandirian. Mengandung arti bahwa Pembinaan dan pengembangan pondok pesantren yang mengacu kepada kemandirian. Pondok pesantren diarahkan agar mampu menjadi motivator di dalam mensejahterakan kehidupan masyarakat sekelilingnya.

Model Komunikasi Kepemimpinan berbasis Keharmonisan. Artinya dengan adanya hubungan harmonis antara Nyai dengan keluarga pondok pesantren serta yang terkait dalam perkembangan pondok pesantren dapat menciptakan iklim yang kondusif dan koordinasi.

Model Komunikasi Kepemimpinan berbasis Menjalin Hubungan atau *Relationship*. Artinya segala tindakan Nyai sebagai pimpinan merupakan perilaku tertentu dalam komunikasi sehingga ada seperangkat harapan dalam menjalin suatu hubungan. Khususnya dalam menjalin suatu kerjasama dengan pihak-pihak terkait.

Model Komunikasi Kepemimpinan Nyai juga disebut Konseptif dan Kreatif. Artinya Nyai dalam melakukan suatu kegiatan sebelumnya dapat menggambarkan situasi dan langkah-langkah yang akan diambil sebelum melakukan suatu kegiatan. Nyai mempunyai perencanaan yang kemudian disosialisasikan dan dikoordinasikan kepada seluruh pengurus pondok pesantren. Kreatif artinya Nyaiselalu mempunyai gagasan dan cara baru yang bermanfaat bagi proses komunikasi dalam melaksanakan semua tugasnya agar tugas dapat terselesaikan dengan baik.

## **Penutup**

Kepemimpinan Nyai Halimah Syukur dapat dikatakan pemimpin yang teladan, sebab keteladanan seorang pemimpin dapat dilihat dari tolak ukur keberhasilan Nyai sebagai seorang pemimpin dapat diukur dari tingkat kepuasan yang dipimpinnya baik secara intern maupun ekstern. *Maka seorang pemimpin haruslah memiliki akhlak mulia (akhlakul karimah) sehingga dengan kepemimpinannya mampu membawa perubahan dan perbaikan.*( QS. 68 : 4 )

Semua itu dapat dilihat dari kepemimpinan Nyai yang terbagi menjadi dua bagian, untuk intern yaitu pondok pesantren, santri, ustadz/zh, staf. Untuk ekstern yaitu masyarakat, ulama, politik, walisantri dan pemerintahan yang terkait dalam kepemimpinan Nyai, maka akan menghasilkan output bagi pondok pesantren yaitu santri yang berkualitas, santri yang mandiri dan maju, santri yang disiplin, melahirkan generasi yang Islami, bersosialisasi yang santun dan cinta ilmu dan berwawasan luas. Dari *output* tersebut tentunya akan menghasilkan *outcome* yaitu pencitraan pondok pesantren dalam

kepemimpinan Nyai sehingga menghasilkan *input* yang setiap tahunnya santri semakin bertambah atau minat santri bertambah untuk masuk menjadi santri di pondok pesantren disamping kurangnya minat masyarakat pada pondok pesantren sekarang ini dan banyak memilih sekolah umum plus, kemajuan pondok pesantren dan sarana prasarana serta pendidikan, sebagai pondok pesantren percontohan dan sebagai pusat pendidikan Islam putri.

Kepemimpinan Nyai di pesantren sangat unik, dalam arti mampu mempertahankan ciri-ciri pra-modern. Para santri sangat patuh kepada Nyai-nya laksana pemimpin-pengikut. Ini didasarkan atas kepercayaan mereka pada konsep *barakah*, **yang berdasarkan pada “doktrin emanasi”**. Literatur universal yang terus dipelihara selama berabad-abad dan diajarkan dari generasi ke generasi. Cara inilah yang akan menjamin keberlangsungan **‘tradisi yang benar’ demi kelestarian ilmu pengetahuan agama sebagaimana** yang diajarkan oleh para imam terdahulu. Peran serta Nyai-Santri menjalankan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari menjadi legitimasi. Sistem nilai ini mempunyai peranan penting dalam membentuk kerangka berpikir masyarakat secara luas. Dengan kemampuannya sebagai pemimpin maka akan tercipta *tanasiq* (keteraturan), *tawazun* (keseimbangan) yang kesemuanya bermuara pada *takamul* (komprehensif) secara keseluruhan.

#### Daftar Pustaka

- Amin, Masyhur.1995. *Dinamika Islam: Sejarah Transformasi dan Kebangkitan Ulama*, Yogyakarta: LKPSM
- Aqiel, Siraj, Sa'id. 1999.** *Pesantren Masa Depan*. Bandung: Pustaka Hidayah
- Daft, Richard. L. 2005. *The leadership Experience*. Canada : South Western Thomson Corp.
- Daft, Richard. L. 2003. *Manajemen*. Jilid 2. Alih Bahasa: Emil Salim & Iman Karmawan. Jakarta: Erlangga
- Departemen Agama RI. 2004. *Profil Pondok Pesantren*. Jakarta: Depag
- Dhofier, Zamakhsyari. 1990, *Tradisi Pesantren: studi tentang pandangan hidup Kiyai*, Jakarta: LP3ES.
- Eksan, Moh.2000. *Kyai Kelana: Biografi Kyai Muchid Muzadi*. Yogyakarta: LKIS
- Etzioni, Amitai.1985. *Organisasi-Organisasi Modern*. Jakarta: UI Pustaka
- Bradjaguna
- Faiqoh. 2003. *Nyai Agen Perubahan Pesantren*. Disertasi. Surabaya: Sunan Ampel
- Istiah. 2005. *Peran Kepemimpinan Perempuan Dalam Pengembangan Pondok Pesantren*. Disertasi. Malang: UIN



- Mas'ud, Abdurrahman. 2006.** *Dari Haramain Ke Nusantara : Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Penerbit Kencana Prenada media Group
- Olson, J.M., and M.P. Zanna.1993. *Attitudes and Attitude Change, Annual Review of Psychology*
- Rahardjo, Dawam. 1995. *Dunia Pesantren Dalam Peta Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES
- Rusidi. 1991. *Dasar-Dasar Penelitian Dalam Rangka Pengembangan Ilmu*. Bandung: PPS Unpad
- Ya'cub, H.M. 1984. Manajemen Kepemimpinan. Bandung: CV. Diponogoro**

## **NYAI SEBAGAI AGEN PERUBAHAN DALAM PENGEMBANGAN PENDIDIKAN PESANTREN BERKESETARAAN GENDER**

**Haniaturizqia**

PP An Najwah Prambanan  
haniarizqi@gmail.com

### **Abstrak**

Penulisan karya tulis ini bertujuan untuk memaparkan kajian mengenai ulama perempuan yang masih sangat terbatas. Bukan hanya di Indonesia, melainkan di wilayah Timur Tengah seperti Arab, Mesir dan Turki yang telah dikenal sebagai daerah kelahiran para pemuka ulama. Beberapa alasannya ialah sulitnya mendapatkan pembahasan peran perempuan, karena peran perempuan dianggap sangat terbatas dan cenderung mengurus urusan rumah tangga. Sehingga dalam mengungkap sejarah keulamaan perempuan, tidak hanya dengan melihat satu peran yang telah dilakukan dalam menentukan posisinya sebagai ulama. Akan tetapi harus mengamati dari berbagai faktor, antara lain: faktor budaya, politik, ekonomi, sosial, maupun agama. Sehingga dapat membantu memunculkan ulama perempuan, baik dalam kiprah di bidang sosio-intelektual maupun keagamaan. Padahal pada kenyataannya tidak sedikit peran ulama perempuan yang mendunia di balik peran seorang laki-laki. Misalnya dalam peran pembentukan serta pengembangan lembaga-lembaga pendidikan, maupun bukan pendidikan untuk mewujudkan masa depan negara yang lebih maju baik dalam dunia pendidikan, sosial maupun budaya.

**Kata Kunci :** Perempuan, Pendidikan Pesantren, Kesetaraan Gender

## Pendahuluan

Realitas kondisi perempuan hingga saat ini masih dalam kondisi memprihatinkan, disebabkan dalam segala sektor masih jauh dibawah laki-laki. Dalam sejarah dunia tercatat betapa seorang perempuan sering diberlakukan secara nista. Menurut Husein Muhammad,<sup>1</sup> seorang Kyai yang peduli pada perjuangan kaum perempuan mengungkapkan bahwa pada banyak peradaban besar, perempuan dianggap sebagai makhluk pelengkap dan manusia kelas dua. Kenyataan tersebut memperlihatkan bahwa kaum perempuan seperti tidak punya ruang untuk ikut serta dalam membangun perkembangan pendidikan. Dengan kata lain, perempuan dianggap tidak memiliki kapasitas intelektual, keilmuan, moral dan keahlian lain. Fakta tersebut merupakan fakta peradaban *patriarkhis* yang telah berlangsung berabad-abad lamanya.

Menurut Jonathan Berkey dalam bukunya yang berjudul *The Transmission of Knowledge*, menjelaskan bahwa ada dua alasan mengenai sulitnya mendapatkan pembahasan tentang peran perempuan. Pertama, peran perempuan sangat terbatas dan hanya cenderung mengurus urusan rumah tangga.<sup>2</sup> Begitu pula pendapat Ishom el-Saha yang berpendapat ulama perempuan atau nyai-nyai di lingkungan pesantren sering teridentifikasi sebagai sosok yang eksklusif, agamis dan terlihathanya mengurus rumah tangga saja.<sup>3</sup> Kedua, adanya sikap yang bertentangan dari orang-orang yang berpengaruh dalam masyarakat.<sup>4</sup> Misalnya seperti menganggap perempuan yang bekerja di luar rumah tidak akan bisa menanganirurusan rumah, padahal anggapan seperti itu tidak semuanya benar, bahkan tidak sedikit perempuan bisa menangani urusan rumah dan urusan di luar rumah, tergantung dari kemampuan perempuan tersebut.

Sehingga menurut Louis Back usaha dalam mengungkap sejarah keulamaan perempuan serta peranannya tidak hanya dipahami dengan melihat satu sudut pandang. Akan tetapi, harus mengamati dari berbagai faktor, antar lain: faktor budaya, politik, ekonomi, sosial, maupun

---

<sup>1</sup> Husein Muhammad, Sebuah Pengantar, dalam Amiruddin Arani (ed), *Tubuh Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan*, (Jakarta: Rahima, LkiS dan Ford Foundation, 2002), 12.

<sup>2</sup> Jonathan Porter Berkey, *"The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education"* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 162

<sup>3</sup> Muhammad Ishom el-Saha, *Reorientasi Pengembangan Pesantren Perempuan* (Jakarta: Muria Wacana, 2007), 1.

<sup>4</sup> Jonathan Porter Berkey, *"The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education"*, 385.

agama.<sup>5</sup> Menurut Ishom el-Saha mengenai historiografi ulama perempuan di Indonesia yang berperan dalam sosio-intelektual tidak mendapatkan tempat yang tinggi. Dibuktikan dengan banyaknya karya-karya keilmuan didominasi oleh ulama laki-laki. Padahal tidak sedikit peran ulama perempuan yang mendunia di balik peran laki-laki.<sup>6</sup>

### **Pandangan Islam Tentang Perempuan**

Sejarah telah mendeskripsikan gambaran yang nyata, bahwa sejak lima belas abad yang lampau, Islam telah menghapuskan diskriminasi berdasarkan kelamin. Bahwa jika terdapat perbedaan antara laki-laki dan perempuan akibat fungsi dan perannya, maka perbedaan tidak harus menjadi harga mati untuk saling menunjukkan superioritasnya, Islam bahkan menganjurkan untuk saling membantu, melengkapi dan melindungi.

Dalam tradisi Arab pra Islam, pemikiran masyarakat dipengaruhi oleh **dominasi doktrin Fir'aun yang memandang** perempuan sebagai makhluk yang hina, paham ini cukup mempengaruhi pemahaman masyarakat sehingga dalam setiap kelahiran perempuan dianggap aib yang sangat memalukan, sehingga untuk menghilangkan aib mereka membunuh setiap bayi perempuan yang lahir secara hidup-hidup. Pada saat itu, Islam datang membawa pesan moral kemanusiaan sebagai konsekuensi tujuannya untuk memberikan rahmat kepada seluruh alam (*rahmatan lil alamin*). Islam tidak hanya mengajak manusia melepaskan diri dari belenggu dan tirani kemanusiaan, selain itu juga mengajak membebaskan diri dari belenggu ketuhanan yang politeis menuju kebebasan dengan satu Tuhan Yang Maha Esa. Islam sebenarnya menjadi saran yang tepat dalam mempersatukan misi dan visi perempuan.

Namun dewasa ini, muncul kesadaran dari kalangan muslim terdidik untuk turut membangun tatanan struktur sosial yang berkesetaraan gender dan upaya ini mencoba menampilkan tentang posisi perempuan yang sesuai dengan ajaran Islam. Dalam sejarah Rasulullah SAW telah menunjukkan bahwa kedudukan perempuan pada masa Nabi tidak hanya dianggap sebagai isteri, pendamping serta pelengkap laki-laki saja, tapi lebih dipandang memiliki kedudukan yang setara dalam hak dan kewajiban dengan manusia lain dihadapan Tuhan. Semangat Islam ditunjukkan dengan Allah memuliakan

---

<sup>5</sup>Lois Beck, "The Religious Lives of Muslim Women", dalam Jane I. Smith, ed., *Women in Contemporary Muslim Societies* (Lewinsburg & London: Associated University Presses, 1980), . 27.

<sup>6</sup> Muhammad Ishom el-Saha, *Reorientasi Pengembangan Pesantren*, 2.

perempuan begitu rupa dengan diabadikan jenis kelamin perempuan menjadi salah satu nama surat dalam Alquran.<sup>7</sup>

### **Konsep Kesetaraan Gender Dalam Islam**

Prinsip pokok dalam ajaran Islam adalah persamaan antara manusia tanpa mendiskriminasi perbedaan jenis kelamin, negara, bangsa, suku dan keturunan karena semuanya berada dalam posisi yang sejajar. Perbedaan yang digaris bawahi dan kemudian dapat meninggikan atau merendahkan kualitas seseorang hanya nilai ketaqwaan serta pengabdianya terhadap Allah **SWT. Sebagaimana ditegaskan dalam Alquran: “Wahai seluruh manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu terdiri dari laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal, sesungguhnya yang termulia diantara kamu adalah yang paling bertaqwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengetahui”.**<sup>8</sup>

Islam hadir di dunia untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk ketidakadilan. Apabila terdapat norma yang dijadikan pegangan oleh masyarakat tetapi tidak sejalan dengan prinsip-prinsip keadilan, maka norma tersebut ditolak. Demikian pula jika terjadi berbagai bentuk ketidakadilan terhadap perempuan. Alquran mengakui adanya perbedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan, tetapi perbedaan tersebut bukanlah pembeda (*discrimination*) yang menguntungkan satu pihak dan merugikan pihak lainnya. Perbedaan tersebut dimaksudkan untuk mendukung misi pokok Alquran yaitu terciptanya hubungan harmonis yang didasari rasa kasih sayang (*mawaddah wa rohmah*) di lingkungan keluarga. Hal tersebut merupakan cikal bakal terwujudnya komunitas ideal dalam satu negeri yang damai penuh ampunan Tuhan. Semua ini bisa terwujud manakala ada pola keseimbangan dan keserasian antara keduanya laki-laki dan perempuan.<sup>9</sup> Menurut para feminis, yang dimaksud dengan keadilan adalah kesetaraan hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan.<sup>10</sup>

Bagi para feminis, laki-laki dan perempuan tidaklah berbeda kecuali dari sisi biologis saja, dimana perempuan bisa mengalami menstruasi, mengandung, melahirkan dan menyusui. Sementara laki-laki tidak demikian. Fenomena tersebut disebut kodrat perempuan, yang berbeda dengan kodrat

---

<sup>7</sup>Aminah Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, (Jakarta: PT. Srambi Ilmu Semesta, 2001), 70

<sup>8</sup>Lihat Alquran 49 : 13

<sup>9</sup>Musdah Mulia dkk, *Keadilan dan Kesetaraan Gender*, 75.

<sup>10</sup>Aminah Wadud, *Wanita di dalam Alquran*, terj. Yaziar Rianti (Bandung: Pustaka, 1994), 91.

laki-laki.<sup>11</sup> Untuk menjelaskan lebih jauh tentang konsep gender, ada baiknya apabila dijelaskan istilah yang berdekatan dengan konsep gender. Yaitu istilah seks. Istilah seks dan gender kadangkala dipergunakan dengan makna ganda. Disisi lain seks dipakai untuk menunjuk jenis kelamin, yaitu laki-laki dan perempuan. Sedangkan gender merujuk kepada perilaku manusia.<sup>12</sup> Istilah seks berarti perbedaan pada jenis kelamin yang didasarkan pada perbedaan biologis atau perbedaan bawaan yang melekat pada laki-laki dan perempuan. Misalnya disebut perempuan karena dia bisa hamil dan melahirkan, berbeda dengan pengertian gender yaitu tidak sekedar merujuk pada perbedaan biologis semata, tetapi juga perbedaan perilaku, sifat dan ciri khas yang dimiliki laki-laki dan perempuan.

Jadi istilah gender menunjuk pada peranan dan hubungan antara laki-laki dan perempuan, sedangkan seks merupakan bawaan sejak lahir dan sepenuhnya kehendak Tuhan. Oleh karena itu seks (jenis kelamin) dari waktu ke waktu tidak akan pernah berubah. Sementara gender selalu berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat.<sup>13</sup> Jika mengaitkan isu kesetaraan gender dengan agama, Budhy Munawarman Rahman berpendapat, permasalahan tersebut bisa dianalisis dari dua sudut pandang. *Pertama*, memakai analisis gender (ilmu-ilmu sosial) kepada teks-teks Islam terutama Alquran dan hadis, seperti yang dilakukan oleh para feminis muslim yang menafsirkannya sesuai dengan visi baru kesetaraan, kemudian mengkonfrontasikan dengan penafsiran yang ada. *Kedua*, melihat persoalan gender dari sudut pandang keilmuan Islam itu sendiri. Islam mempunyai corak yang khas dan telah dipakai selama berabad-abad secara tradisional khususnya oleh kaum sufi.<sup>14</sup>

Di dalam Al-Quran telah disebutkan bahwa konsep kesetaraan laki-laki dan perempuan terangkum dalam beberapa variabel, seperti yang dijelaskan oleh Nasaruddin Umar. *Pertama*, laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah, seperti tercantum dalam QS. al-Dzariyat [51]:56), QS. al-Hujurat [49]:13), QS. al-Nahl [16]: 97). *Kedua*, laki-laki dan perempuan sama-sama khalifah Allah di muka bumi, seperti tercantum dalam QS. al-An'am [6]:165). *Ketiga*, laki-laki dan perempuan sama-sama menerima perjanjian primordial dengan Tuhan, seperti tercantum dalam QS. al-A'raf [7]:172). *Keempat*, Adam dan Hawa sama-sama terlibat dalam drama kosmis seperti

---

<sup>11</sup> Aminah Wadud, *Wanita di dalam Alquran*, 84-85.

<sup>12</sup> Dinar Dewi Karnia, "Isu Gender: Sejarah dan Perkembangannya. Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam. Islamia 5. No. III Tahun 2010, 31.

<sup>13</sup> Musdah Mulia dkk, *Keadilan dan Kesetaraan Gender*, 60.

<sup>14</sup> Budhy Munawarman Rahman, *Kesetaraan Gender dalam Islam, Persoalan Ketegangan Hermeneutik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 18.

dalam QS. al-Baqarah [2]:35, 187), QS. al-A'raf [7]:20:22:23). *Kelima*, laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi seperti tercantum dalam QS. Ali Imran [3]: 195), QS. al-Nisa' [4]:24), QS. Ghafir [40]: 40).<sup>15</sup>

Asghar Ali Engineer menyebutkan kesetaraan status yang merupakan implikasi dari nilai keadilan antara laki-laki dan perempuan tercermin pada dua hal. *Pertama*, dalam pengertiannya yang umum, kesetaraan status berarti penerimaan martabat kedua jenis kelamin dalam ukuran yang setara atau sederajat. *Kedua*, laki-laki dan perempuan memiliki hak-hak yang setara dalam bidang sosial politik. Keduanya memiliki hak yang setara untuk mengadakan perkawinan dan memutuskannya, keduanya memiliki hak yang sama untuk mengatur hak miliknya tanpa campur tangan yang lain. Keduanya juga bebas memilih profesi atau cara hidup, memiliki kesetaraan dalam tanggungjawab sebagaimana memiliki kesetaraan dalam kebebasan.<sup>16</sup>

### Peran Publik Nyai di Pesantren

Kritikan tajam kaum feminis terhadap ketidakadilan gender, ketika didapati perempuan banyak bergantung secara ekonomi pada pihak laki-laki. Dalam konteks keluarga, di lingkungan masyarakat Indonesia, yang banyak dipengaruhi oleh budaya lokal, ada pembagian peran yang sudah diatur secara tegas, seolah tidak ada satu kekuatan yang mampu merubah pembagian peran ini. Pembagian peran diyakini oleh masyarakat suatu hal yang kodrati dan terjadi secara alami. Laki-laki dibebani tugas dalam mencari nafkah keluarga, sedangkan perempuan dibebani untuk mengurus urusan rumah tangga.

Padahal pembagian peran ini telah sangat merugikan kepada pihak perempuan. karena adanya pembatasan perempuan untuk dapat terlibat dalam mengurus urusan ekonomi, sehingga menjadikan perempuan terasa lemah dalam urusan ekonomi Keyakinan masyarakat seperti ini telah membentuk menjadi suatu tradisi yang melekat pada diri masyarakat. Sehingga terasa sulit untuk didekonstruksi pola pandang dan kebiasaan yang turun termurun yang telah diwariskan dari generasi ke generasi. Hal tersebut menjadikan perempuan bergantung kepada pihak laki-laki. Kelemahan ekonomi yang dialami pihak perempuan semakin memperlemah posisi perempuan dihadapan pihak laki-laki.

---

<sup>15</sup> Nasarudin Umar, *Teologi Gender Antara Mitos dan Kitab suci* (Jakarta: Pustaka Cicero, 2003), 246-247.

<sup>16</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cicik Farcha Assegaf (Yogyakarta: LSPPA, 1994), 57.



Hal tersebut menjadikan laki-laki merasa lebih atau superior di depan perempuan sehingga laki-laki cenderung memperlakukan perempuan sebagai objek. Kadang kadang muncul anggapan dalam masyarakat bahwa perempuan tidak berdaya secara ekonomi dan mendapat bantahan, namun kalau dilihat dari realita saat ini, banyak perempuan yang mencari ekonomi dengan tenaga mereka sendiri. Banyak perempuan (sebagai isteri) sama-sama terlibat untuk membantu suami memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga, bahkan pada dunia modern dewasa ini banyak perempuan memposisikan sebagai perempuan karir, namun otoritas penuh kekuatan ekonomi keluarga tetap berada di tangan pihak suami karena hingga saat ini pihak laki-laki diposisikan sebagai kepala keluarga.

Pada prinsipnya kemandirian ekonomi kaum perempuan dalam keluarga menurut Siti Hidayati<sup>17</sup> adalah kemampuan perempuan yang tidak hanya kemampuan mengakses ekonomi rumah tangga dan sumber-sumber lain dari rumah tangga. Tetapi juga untuk memperoleh kesempatan membuat keputusan sehubungan dengan pemenuhan kebutuhan materi seluruh anggota keluarga tanpa memandang jenis kelamin, umur dan status dalam peran keluarga. Sehingga dengan demikian, perempuan dapat dikatakan mandiri jika mampu menghasilkan, mengatur dan membuat keputusan dalam mengakses sumber-sumber ekonomi, tanpa ada ketergantungan kepada pihak lain.

Pandangan seputar kemandirian perempuan tersebut, nampaknya tidak hanya berlaku bagi kalangan perempuan karir saja, tetapi juga berlangsung dalam kehidupan dalam lingkungan pesantren. Karena salah satu hal yang paling menonjol dari pesantren, sekaligus dianggap sebagai eksisnya kehidupan pesantren adalah kemandirian pesantren dari segi financial, yang tidak bergantung terhadap kekuatan lain yang bisa memungkinkan memenuhi kepentingan pesantren.

Pola hidup dan pembinaan yang dilakukan Nyai adalah bagaimana mendirikan dan memberdayakan kaum perempuan terutama santri perempuan dalam segala hal, secara umum aspek ekonomi ditunjukkan mendidik kemandirian ekonomi dengan cara pengajaran dan pelatihan yang diberikan Nyai kepada santrinya. Namun demikian, Nyai begitu sangat ketat dalam membina pergaulan para santri. Pembatasan pergaulan tersebut tidak serta merta dipahami sebagai bentuk diskriminasi, tetapi lebih bermakna sebagai pola pergaulan yang Islami, yang dapat menjaga kehormatan para santri. Walaupun ruang gerak santri perempuan sedikit berbeda dengan laki-

---

<sup>17</sup> Siti Hidayati Amal, *Sosialisasi dalam Keluarga*, dalam ihromi (ed.), *Para Ibu yang berperan Tinggal dan berperan Ganda*, Jakarta: Fak, Ekonomi UI, 1996

laki, namun dalam hal pemberian fasilitas para santri perempuan memperoleh hak yang sama.

### **Nyai Sebagai Agen Perubahan**

Peran Nyai dalam segala aktivitasnya akan didudukan melalui prespektif gender, terutama berkaitan dengan keperanan Nyai dalam kehidupan di lingkungan masyarakat dan pesantren. Walaupun begitu, tidak berarti pada kajian ini akan menjustifikasikan bahwa seorang Nyai dipandang sebagai sosok kaum pejuang perempuan atau tidak, akan tetapi tetap meletakkan analisa gender dalam membahas peran Nyai sebagai salah satu peran yang ikut mengembangkan pendidikan dalam pesantren.

Nyai dalam semua aktivitasnya di keluarga, masyarakat dan pesantren merupakan sosok perempuan yang menarik untuk dikaji karena seorang Nyai adalah seorang perempuan yang dibesarkan di lingkungan pesantren, yang menurut sebagian pandangan masyarakat, di dalam pesantren tradisi pendidikannya masih mengandung unsur ketidakadilan dalam masalah gender. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa seorang Nyai telah berkiprah dalam pemberdayaan masyarakat dan pengembangan pendidikan di pesantren, sebagai institusi pendidikan religi dalam konteks relasi dan keadilan gender, khususnya kaum perempuan. Karena tentu saja, Nyai mempunyai gaya pola dan pandangan tersendiri tentang perempuan dan kesetaraan gender, dan bagaimana menanamkan kesadaran terkait kesetaraan gender dalam dunia pesantren dan masyarakat.

Oleh karena itu, dalam mewujudkan kesetaraan gender disamping dengan memberikan kesempatan sebesar-besarnya kepada setiap individu manusia baik laki-laki maupun perempuan, selain itu juga harus memberikan alat atau sarana sehingga mampu meraih kesempatan itu. Masalah terpenting yang dikemukakan dalam pembahasan ini adalah ketidakadilan yang menimpa perempuan, baik berkaitan dengan hak berkreasi, maupun memperoleh pendidikan.

Berbicara tentang kondisi pendidikan perempuan di Indonesia, tidak serta merta hanya melihat kondisi pendidikan sejak Indonesia merdeka, karena realitas sejarah mengungkapkan bahwa pendidikan telah ada sejak manusia dilahirkan. Maka, melihat pendidikan di Indonesia perlu melihat pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tertua yang berdiri sebelum negara bernama Indonesia berdiri, bahkan tradisi pesantren disinyalir sebagai lembaga pendidikan yang sudah berdiri sebelum Islam masuk ke Indonesia. Maka pesantren mempunyai kelebihan dan kekurangan sekaligus.

Di sisi kelebihan berkaitan dengan tata nilai yang masih bertahan, tata nilai tersebut menciptakan tatanan sikap hidup yang universal. Sikap hidup

berjiwa santri akan sangat positif, karena tidak menggantungkan hidupnya pada lembaga lain. Dan kemampuan mempertahankan kulturnya dengan dunia di luar pesantren, karena pandangan santri kepada sikap hidup yang lebih mementingkan kehidupan ukhrowi sebagai pandangan hidup yang terjadi di masyarakat.

Kelebihan tersebut perlu dipertahankan di lingkungan pendidikan pesantren., namu ada sisi kelemahan yang harus dibenahi pesantren. Kelemahan itu berkaitan dengan sistem pengajaran. Dimana pengajaran di pesantren sama sekali tidak ada perencanaan dan kurikulum yang efektif. Sementara faktor eksternal yaitu adanya perubahan dan perkembangan zaman. Pesantren dituntut untuk dapat menyikapi perkembangan arus perubahan perubahan sosial, agar tetap survive ditengah tuntutan zaman. Namun tetap tidak menghilangkan ciri khasnya sebagai lembaga pendidikan keagamaan. Segala wacana keagamaan yang berkembang saat ini hendaklah disikapi secara kritis sebagai salah satu bentuk fungsi sosial pesantren. Misalnya tentang wacana hak asasi manusia, kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan, demokratisasi dan beragam wacana keagamaan lainnya yang sedang bermunculan di tengah-tengah kehidupan masyarakat saat ini.

Demikian juga peran seorang Nyai di kalangan pesantren sangat kritis dalam melihat perkembangan realita sosial masyarakat. Ada beberapa hal yang mendasari keberhasilan seorang Nyai dalam mengembangkan pendidikan berkesetaraan gender yakni tentang kewajiban menuntut ilmu Rasulullah SAW menegaskan bahwa **“menuntut ilmu adalah wajib bagi umat Islam baik laki-laki maupun perempuan”**. **hadist Nabi tersebut secara radikal** telah mampu mendobrak anggapan bahwa kaum perempuan sebagai makhluk yang hanya berkewajiban hanya mengurus urusan rumah. Sehingga dengan anjuran menuntut ilmu tersebut artinya Rasulullah membuka ruang publik sebagai ajang bagi kehidupan manusia baik laki-laki maupun perempuan.<sup>18</sup> Dengan demikian membatasi ruang gerak perempuan dalam tembok urusan rumah tangga adalah sesuatu yang tidak dibenarkan menurut ajaran Islam.

Nyai juga merasa prihatin ketika melihat banyaknya pesantren laki-laki tetapi tidak ada satupun pesantren perempuan. memang sebelumnya ada perkumpulan perempuan yang belajar tentang agama yang dulu disebut dengan Sekolah Arab tetapi belum berbentuk pesantren. Hal inilah yang membuat Nyai ingin melakukan perubahan dalam pesantren yaitu mendirikan pesantren perempuan untuk perbaikan kehidupan kaum perempuan.

---

<sup>18</sup> **Masdar F. Mas'udi**, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, (Bandung: Mizan, 1997). 56

Sehingga dengan adanya pesantren perempuan, Nyai dapat secara langsung melakukan perubahan-perubahan dan pengembangan, antara lain mengubah cara pandang perempuan terhadap dirinya dan lingkungannya. Karena salah satu tujuan seorang Nyai mendirikan pesantren perempuan adalah untuk mewujudkan cita-cita memperbaiki keadaan perempuan, melalui pendidikan-pendidikan yang diajarkannya. Minimal dapat mengubah sikap kaum perempuan yang semula tertutup menjadi terbuka terhadap kemajuan-kemajuan.

Selain itu seorang Nyai harus mencurahkan waktu, tenaga serta pikiran dalam melakukan penataan pesantrennya. Karena Nyai juga menginginkan agar santrinya bisa hidup secara mandiri dan kreatif. Keinginan tersebut diajarkan seorang Nyai dalam praktek kehidupan sehari-hari, sehingga saat ini Nyai terlihat tidak terlalu sibuk hanya dengan persoalan rumah tangga dan persoalan kecil-kecil lainnya. Namun seorang Nyai selain memberikan bimbingan agar santrinya dapat mengatasi masalahnya, mereka juga diberikan tanggung jawab dan kepercayaan agar bisa hidup mandiri.

Seorang Nyai juga berkeyakinan bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan merupakan media strategis bagi sosialisasi nilai-nilai agama secara benar, termasuk dengan memberikan pemahaman kepada santri-santrinya terkait kesetaraan gender antara laki-laki dengan perempuan untuk melakukan aktivitasnya di sektor publik sebagaimana konsep ideal Alquran, sebab para santrilah yang akan meneruskan program tersebut, ketika pulang ke tempat asalnya dan terjun ke lingkungan masyarakat. Karena para santri oleh sebagian masyarakat khususnya masyarakat pedesaan telah dianggap lebih menguasai ilmu-ilmu keagamaan.

Pesantren sebagai bagian dari realitas masyarakat dan bangsa dituntut untuk tidak hanya sekadar mengurus masalah internal kepesantrenan, masalah pendidikan dan pengajaran kepada santri-santrinya, tetapi pesantren dituntut pula untuk mulai masuk pada wilayah sosial kemasyarakatan. Pesantren diidealkan dapat menjadi *agen of social change* (agen perubahan sosial) di tengah-tengah gegap gempitanya persoalan-persoalan kemanusiaan yang menuntut untuk disikapi secara konkrit yakni salah satunya dengan adanya peran seorang Nyai sebagai agen perubahan dalam pengembangan pendidikan yang berkesetaraan gender dalam melengkapi peran seorang Kyai.

Misalnya dalam peran pembentukan lembaga-lembaga pendidikan, maupun non pendidikan untuk mewujudkan negara yang lebih maju dalam pendidikan, sosial maupun budaya. Sehingga perlu ditinjau lebih lanjut sebagai wujud dari sikap empati terhadap sejarah peran perempuan dengan melihat gambaran fakta-fakta di masa lalu, maka akan terlihat ada banyak

peranan penting perempuan yang dapat melebihi batas kemampuan pada umumnya namun tidak dikenal secara mendalam oleh masyarakat. Berikut beberapa peran perempuan Nusantara yang telah berhasil dipublikasikan sebagai contoh sikap perempuan di masa kini, dalam mengembangkan pendidikan di pesantren yang berkesetaraan gender. Pemetaan tersebut dibagi menjadi lima kategori,<sup>19</sup> antara lain: Kategori *pertama* disebut sebagai ulama kampus yaitu, Rahmah el-Yunisiah (1900-1969), ia merupakan tokoh wanita asli keturunan Padang Panjang, peran terbesarnya mendirikan Madrasah Diniyah Putri pada tahun 1923.

Kedua, Zakiah Daradjat (1926-2013), ia merupakan tokoh wanita kelahiran Minang yang dikirim oleh Departemen Agama untuk melanjutkan studi ke Mesir sampai gelar Doktor yang diraihinya. Ia dikenal sebagai pemikir multidimensi dalam bidang psikolog, mubalighah, dan pendidik. Diangkat oleh Departemen Agama Kiai Saifuddin Zuhri sebagai dosen keliling di IAIN yang menetap di Jakarta. yang dikirim oleh Departemen Agama untuk melanjutkan studi ke Mesir sampai gelar Doktor yang diraihinya.<sup>20</sup>

Ketiga, Tutty Alawiyah (1942-2016), ia merupakan tokoh wanita kelahiran Jakarta yang memiliki sejumlah aktivitas di bidang sosial keagamaan dan jabatan formal maupun informal pada pemerintahan orde baru dan reformasi. Sebagai satu-satunya perempuan Betawi yang menjabat sebagai Menteri Negara Peranan Wanita (Menperta). Sebuah lembaga yang strategis untuk pengembangan ide-ide bagi pemberdayaan perempuan.<sup>21</sup>

Kategori *kedua* disebut sebagai ulama pesantren yaitu, Sholihah A. Wahid Hasyim<sup>22</sup> (1886-1994), dikenal sebagai tokoh wanita penggiat Muslimat NU, aktif dalam menggerakkan pengajian-pengajian ibu-ibu muslimat dan pejuang perempuan terdepan dalam pemberontakan PKI. Putri dari Kiai Bisri ini aktif sebagai anggota DPRD mewakili NU. Kedua, Hajah Chamnah (1943), dikenal sebagai tokoh perempuan Tarekat Tijanjiyah asal Buntet, mampu melebarkan jaringan Tarekat Tijanjiyah secara keseluruhan di Cirebon, dan

---

<sup>19</sup>Azyumardi Azra, “*Biografi Sosial Intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Historiografi*,” xxvii.

<sup>20</sup>Lihat Arief Subhan, “Prof. Dr. Zakiah Dardjat: Pendidik dan Pemikir” dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia*, 138-164.

<sup>21</sup>Lihat Murodi, “Tutik Alawiyah: Pengembang Masyarakat Lewat Majelis Taklim,” 197.

<sup>22</sup>Lihat Muhammad Dahlan, “Sholihah A. Wahid Hasyim: Teladan Kaum Perempuan Nahdliyin” dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia*, 128.

berpusat di Pesantren Buntet. Ia satu-satunya *muqaddam* perempuan dalam silsilah lima generasi kepemimpinan tarekat Tijaniyah.<sup>23</sup>

Kategori *ketiga* disebut sebagai ulama organisasi sosial-keagamaan yaitu Nyai Ahmad Dahlan<sup>24</sup>(1878), ia dikenal dengan tokoh penggerak perempuan Muhammadiyah, dilihat dengan aktivitasnya yaitu berhasil membangun perkumpulan Sopo Tresno (1914) sebuah pergerakan wanita dan berubah nama menjadi Aisyiyah (1923). Ia mencetus ide untuk membangun sekolah dengan model modernisasi yaitu sistem pondok pesantren dengan pendekatan tradisional menjadi modern dan mendirikan asrama khusus bagi perempuan (1918).

Kategori *keempat* disebut sebagai ulama aktivis sosial-politik yang mencakup Hj. Rangkayo Rasuna Said<sup>25</sup> (1910-1965), ia adalah seorang tokoh ulama, pendidik, wartawan, dan juga politikus. Perempuan Minang tersebut pernah belajar di Pesantren Ar-Rasyidiyah dan melanjutkan studi di madrasah Diniyah Putri Padang Panjang. Selain itu ia mendirikan pendidikan untuk kaum perempuan yang diberi nama Perguruan Putri. Selain itu ia menerbitkan majalah yang diberi nama Menara Putri. Majalah yang khusus membahas tentang keputrian dan keislaman. Diangkat oleh Soekarno sebagai anggota Pusat KNIP (Komite Nasional Indonesia Pusat). Kategori *kelima* sebagai ulama *tabligh* (*bi al-lisân* danseni), mencakup Lutfiah Sungkar<sup>26</sup> (1947) Dikenal sebagai tokoh mubalighah perempuan yang terkenal di berbagai media. Ia pernah kuliah di perguruan tinggi As-Syafi'iyah saat berusia 35 tahun, kemudian hijrah ke Australia. Di setiap tempat masjid, kantor maupun perusahaan, ia memiliki murid dan jamaah pengajian dakwah. Kedua, Rafiqah DartoWahab (1945)<sup>27</sup> dikenal sebagai Qariah dan Seniman Qasidah dan muncul diberbagai media.

Melihat pemetaan tersebut membuktikan bahwa ulama perempuan di Indonesia sebenarnya sangat banyak. Sebagian dari mereka lahir dari keturunan yang agamanya kuat dan berpendidikan, serta terpendang di mata

---

<sup>23</sup> Lihat Affandi Mochtar, "Nyai. Hj. Chamnah: Tokoh Perempuan Tarekat Tijaniyyah," dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia*, 326-348.

<sup>24</sup> Lihat Jarot Wahyudi, "Nyai Ahmad Dahlan: Penggerak Perempuan Muhammadiyah," dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia*, 39-61.

<sup>25</sup> Lihat Jajang Jahroni, "Hj. Rangkayo Rasuna Said: Pejuang Politik dan Penulis Pergerakan," dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia*, 68-81.

<sup>26</sup> Lihat Karlina Helmanita, "Lutfiah Sungkar: Mubalighah untuk Keluarga Muslim," dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia*, 298.

<sup>27</sup> Lihat Jamal D. Rahman, "Rofiqoh Darto Wahab: Qariah dan Seniman Kasidah," dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia*, 272-290.

masyarakat. Ada juga yang lahir dengan keterbatasan pendidikan, keturunan orang biasa, dan tidak terpendang di masyarakat.

## Penutup

Keberanian seorang Nyai merealisasikan cita-citanya untuk dapat mendirikan pesantren perempuan dengan harapan dapat mencetak perempuan yang berpikiran maju, selain itu usaha Nyai untuk dapat memberikan pendidikan yang setara terhadap santri-santrinya agar mempunyai hak yang sama dengan laki-laki dalam menerima ilmu pengetahuan. Nyai juga berupaya agar kaum perempuan tidak bergantung secara ekonomi pada pihak laki-laki. Nyai sebagai agen perubahan pendidikan di pesantren disarankan agar dapat menularkan pengalaman serta pengetahuannya kepada nyai-nyai lain, sehingga Nyai yang lain dapat mengambil manfaatnya. Selain itu dengan banyaknya tantangan masa kini seorang Nyai diharapkan dapat mengantisipasi dengan cara meningkatkan perjuangannya melalui evaluasi-evaluasi didalam menghilangkan bias gender.

## Daftar Pustaka

- Amal, Siti Hidayati, Sosialisasi dalam Keluarga, dalam ihromi (ed.). 1996. *Para Ibu yang berperan Tinggal dan berperan Ganda*. Jakarta: Fak, Ekonomi UI
- Azra, Azyumardi. 2013. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kharisma Putra Utama.
- Beck, Lois “The Religious Lives of Muslim Women”, dalam Jane I. Smith, ed.** 1980. *Women in Contemporary Muslim Societies* (Lewinsburg & London: Associated University Presses.
- Berkey, Jonathan Porter. 1992. **“The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education”** Princeton: Princeton University Press.
- Dahlan, Muhammad. **“Sholihah A. Wahid Hasyim: Teladan Kaum Perempuan Nahdliyin” dalam Jajat Burhanudin, ed., Ulama Perempuan Indonesia,**
- el-Saha, Muhammad Ishom. 2007. *Reorientasi Pengembangan Pesantren Perempuan*. Jakarta: Muria Wacana.
- Helmanita, Karlina, “Lutfiah Sungkar: Mubalighah untuk Keluarga Muslim,”** dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia,*
- Jahroni, Jajang, “Hj. Rangkyo Rasuna Said: Pejuang Politik dan Penulis Pergerakan,”** dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia,*



- Karnia, Dinar Dewi. 2010. "Isu Gender: Sejarah dan Perkembangannya".**  
*Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam. Islamia* 5. No. III
- Mas'udi, Masdar Faried Mas'udi. 1985. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan**
- Mochtar, Affandi. "Nyai. Hj. Chamnah: Tokoh Perempuan Tarekat Tijaniyyah," dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia*.**
- Muhammad, Husein. 2002. Sebuah Pengantar, dalam Amiruddin Arani (ed),  
*Tubuh Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan*. Jakarta: Rahima, LKiS dan Ford Foundation
- Mulia, Musdah dkk, *Keadilan dan Kesetaraan Gender*,
- Murodi, "Tutik Alawiyah: Pengembang Masyarakat Lewat Majelis Taklim,"**  
Rahman, Budhy Munawarman. 1998. *Kesetaraan Gender dalam Islam, Persoalan Ketegangan Hermeneutik* Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Rahman, Jamal **D. Rahman. "Rofiqoh Darto Wahab: Qoriah dan Seniman Kasidah" dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia*,**
- Rifa'i, Nur Lena. "Aisyah Aminy: Aktifis Politik di Partai Islam," dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia*.**
- Subhan, Arief. "Prof. Dr. Zakiah Dardjat: Pendidik dan Pemikir" dalam Jajat Burhanudin, ed. *Ulama Perempuan Indonesia*,**
- Umar, Nasarudin. 2003. *Teologi Gender Antara Mitos dan Kitab suci* Jakarta: Pustaka Cicero
- Engineer, Asghar Ali. 1994. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam, terj. Farid Wajidi dan Cicik Farcha Assegaf*. Yogyakarta: LSPPA
- Wadud, Aminah. 2001. ***Qur'an Menurut Perempuan***. Jakarta: PT. Srambi Ilmu Semesta
- Wadud, Aminah. 1994. *Wanita di dalam Alquran, terj. Yaziar Radianti* Bandung: Pustaka
- Wahyudi, Jarot, "Nyai Ahmad Dahlan: Penggerak Perempuan Muhammadiyah," dalam Jajat Burhanudin, ed., *Ulama Perempuan Indonesia*.**

MUSLIM WOMAN, *MADRASA*, *PESANTREN* AND MEDIA IN  
INDONESIAN LOCAL CONTEXT: A REFLECTION ON INSTITUTIONAL  
DEVELOPMENT AND FEMALE REPRESENTATION

Kusmana

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
kusmana@uinjkt.ac.id

Abstract

This paper discusses the historical development of *madrasah* and *pesantren* in general and for girls in particular, and their representation with special reference to media coverage in 2008-2010 in local context in Tasikmalaya Regency and Tasikmalaya City. Using a descriptive-analytic method, the study finds that the norm of patriarchy and constructed *kodrat perempuan* (constructed woman nature) has been always **operative prompting women's educational engagement**. Furthermore, this fact inevitably influences both their participation in Islamic education institutions (*madrasah* and *pesantren*) and their peripheral representation in media coverage. They also find space and opportunity within these constraints to extend their role and status.

**Keyword:** media; *kodrat perempuan*; education; *madrasah*; *pesantren*.

## Introduction

Actually, history tells us that prior to modern era (1800 onward) women in the Archipelago or even in the region now known as Southeast Asia, women were relatively autonomous.<sup>1</sup> The shift toward discriminative nature took place since then. Autonomous and dependent character of **Indonesian women took new contestation with a tendency of pushing women's** role mainly at home. The emergence of education for girl was appeared in this general context where these two contesting dominant discourses and practices in completion one another. The first group still perceived that education for girls was seen as not important as for boys due to the fact that a great number **of 'female population lived off agriculture or in informal sector,'<sup>2</sup> or due to the fact that there was a shifting perception towards restricting woman's role in** society. This discriminative influence crystallized through processes where internal and external factors constructed so. Internally, the model of ideal society was constructed more and more by the hinterland kingdoms which had more hierarchical construction and stratification, whereas externally the coming of the West and Islam supported a more restricted role model for woman. This kind of tendency was still strongly felt up to 1980s. Rochiati Wiraatmadja in 1980s identified 8 factors that obstructed girls from **participating in an education programme: "1. education for girls was not** necessary or its benefits were not seen yet; 2 it is considered not good for female students to study in one class with male ones, people still did not accept a co-education; 3. From a very early age girls have been helpful in doing house hold chores; 4. It was seen contradictory to the local custom (adat); 5. A daughter used to get married at a very young age; 6. An educated girl was believed to have difficulty in finding her future husband and did not want to do house work anymore; 7. Though a girl might study, after that she most probably would not be absorbed in a work force easily, so her education is considered a waste; 8. An educated wife would be arrogant towards her

---

<sup>1</sup> Barbara Andaya Watson. 2006. *The Flaming Womb: repositioning women is early modern Southeast Asia*. Hawai'i: University of Hawai'i Press, pp. 1-2; Earl Drake explored the key role of Gayatri, wife of King Wijaya and the forth daughter of the King Krtanagara, in the history of Majapahit Kingdom in thirteen and fourteen century. Earl Drake. 2012. *Gayatri Rajapatni: Perempuan di Balik Kejayaan Majapahit*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, pp. vii-xvi; Ann Kumar documented the important role of Javanese women as soldiers in eighteen century. Ann Kumar. 2008. *Prajurit Perempuan Jawa: Kesaksian Ihtwal Istana dan Politik Jawa Akhir Abad Ke-18*. Depok: Komunitas Bambu, vii-xiii.

<sup>2</sup> Blackburn. *Women and the state*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 55

**uneducated husband; and other similar reasons.”**<sup>3</sup> The other group held that **“education for girls here rested on moral and social outcomes: the ability of educated women to raise the moral tone and thus the status of Indonesian society, especially by helping to combat social evils, and to become suitable mothers and wives for male leaders in the new age of progress.”**<sup>4</sup> Clarissa Adamson names this tendency as moral hierarchies, a concept which sees that individuals hold a value system to follow in order to maintain order, harmony and ideal action and role in society.<sup>5</sup> These two groups are actually in the same line in that both have a tendency to limit space and opportunity of **women’s social engagement. The difference is in its intensity where the first discursive practice is more restrictive to women’s social participation.**

### Woman and Education

Bemmelen noted that at the end of the nineteenth century there were about 15,000 female pupils in colonial-style school, in a population of some 30 million people in which it covered about one-sixth Indonesian students of the total number.<sup>6</sup> In 1900, the total number of school was estimated around 20,000 to 25,000 education institutions with about 300,000 students.<sup>7</sup> The Dutch introduced the modern schooling which initially held in limited areas mainly in Java for the purpose of providing male staffs of the colonial administration. Women were not prioritized at that time. The insignificant numbers of indigenous female students were not coming from ordinary families, but elite ones. Cultural values which objected the mixing of the sexes and the lack of work opportunities for the learned women discouraged woman to participate in education programme.<sup>8</sup>

In the first decade of the twentieth century when the Dutch began its *Ethische Politiek* (Ethical Policy) 1901, modern-style education was really expanded. This policy brought about the increase of the number and range of government-funded schools in the country. Though the beneficiaries remain mainly Europeans, the policy began to give a significant impact to native

---

<sup>3</sup> Rochiati Wiraatmadja. *Dewi Sartika*. (Jakarta:Depdikbud, 1983) ,47

<sup>4</sup>Blackburn. *Women and the state*. . (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 55.

<sup>5</sup>Clarissa Adamson. “Gendered Anxieties: Islam, Women's Rights, and Moral Hierarchy in Java,” in *Anthropological Quarterly* 80.1: 8.

<sup>6</sup>Bemmelen, 27 as quoted by Blackburn. *Women and the state*. . (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 35.

<sup>7</sup>Karel A. Steenbrink. 1974. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. (Jakarta. LP3ES, 1974),9.

<sup>8</sup>Blackburn. 2004. *Women and the state*. . (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 35.

**women's education engagement. The policy in somehow influenced the** Islamic schools which also adopted a more secular teaching process either in subjects, methods or management; basic mathematic and literacy were introduced and class system was also adopted.<sup>9</sup> The first major trigger movement for women education engagement might be attributed to Kartini (1879-1904). J.H. Abendanon and his wife Rosa Abendanom who shared the similar concern about the advocacy of the primacy of women education made **Kartini's memoirs and writings available publicly in a posthumous publication** in 1911. This publication marked the movement of education for girls in the Indies onwards. Shortly after education institutions for girls were available, **many other similar schools emerged such as Dewi Sartika's school of West Java and Rohana Kudus's and Rahma El-Yunusiyah's of West Sumatera.**<sup>10</sup>

Of the two Dutch education congresses at the Hague in 1916 and 1919, education for girls was the main issue, but was declined due to the lack of the resource and demand from societies themselves. These decisions hit seriously to the pace **of women's concern of education for girls.**<sup>11</sup> However, **this progress also became a living proof that women's education was** developed within the frame deemed appropriate for their *kodrat*.

Up to 1938, one-third of the children were enrolled in these modern schools.<sup>12</sup> Apart from Muslim children who studied in these liberal Western schools, Muslims had also classical schools or *madrasa*. The teachers from the colonial schools also taught in Muslim education institutions. Some others were Muslim teachers who had studied in Malaysia, India, Egypt, besides from those who learned in Mecca, Saudi Arabia. Some Arabian communities in the country invited and hired teachers from Tunis and Syria.<sup>13</sup> In addition, there was also another kind of school called Taman Siswa (Garden of Pupils) established in 1922 by R.M. Suwardi Suryaningrat, known well as Ki Hajar Dewantara and his wife, Nyi Hajar Dewantara. Influenced by the ideas of **Western liberal education such as Montessori's, Froebel's and Steiner's views** both developed a nationalist private school system for girls and boys. **Women's kodrat** was put forward as the basis of their education for girls. In general, there was little number of teachers, in which from this number,

---

<sup>9</sup>Blackburn, 36 and Steenbrink. *Pesantren Madrasah Sekolah*. (Jakarta. LP3ES, 1974), 7-10.

<sup>10</sup> Christian also established school for girls such as the school in North Sulawesi. Blackburn, 43.

<sup>11</sup>Blackburn. 2004. *Women and the state*: pp. 36-43.

<sup>12</sup> Steenbrink, 24-5 quoted from Brugmans. 1938: 309.

<sup>13</sup>Steenbrink, 25.

female teachers occupied only a very small number.<sup>14</sup> About two decades later, the numbers of female pupils increased dramatically due to the increase of fund allocated by the colonial government and the increase of acceptance of mixed sex education institutions among people. Bemmelen noted that there were 62,000 female students engaged schools and higher education institutions, a number which was still far from the total of the population which amounted to about 60 million.<sup>15</sup>

Oey-Gardiner identified that in 1945, there were about ‘fewer than half the children of **primary school age were enrolled**.’<sup>16</sup> More than a decade later, modernization of the schooling system took place which brought about a significant impact. The government introduced a strategic and fundamental policy of alleviating illiteracy that was universal primary schooling in 1970s and was considered accomplished in 1980s as one of the major success of the New Order. The programme was supported by the availability of the foreign aids and the oil boom in that time. It was reported that 95% of children of primary school age were enrolled at school prior to the mid of 1990s, with 200 million populations, but a third of the enrolled students did not complete primary school. The New Order elevated the compulsory age from six to nine years schooling which projected to eliminate illiteracy from Indonesian children by the year 2005, in 1990. However, its implementation seemed missed the scheduled. Blackburn identified in early 1990s there was only 10% of young people engaged higher education. Around 93 % of girls were enrolled in primary school, but there were still 8% of girls accomplished the tertiary level in the 1990s a far difference from 15% of boys.<sup>17</sup>

The state education programme for girls in West Java including in Tasikmalaya followed its development at national level. Up to 1950s, West Java as the central government of the Dutch Indies, received many state education programmes. The Dutch Indies introduced Europeesche Lagere School (ELS), the primary school, was introduced at the first place in 1817 in Jakarta but it was only for the children of the Dutch people. It was extended for the local people in 1833 where the Cultuurstelsel was introduced.<sup>18</sup> **King’s Letter on local education programme, No 95, September 30, 1848** obliged the Dutch to open primary school in the Indies with the budget 25,000.00 Gulden per year. The budget was skyrocketed in 1883 up to

---

<sup>14</sup>Blackburn, 43-51.

<sup>15</sup>Bemmelen, 185, 204 as quoted by Blackburn, 51.

<sup>16</sup> Oey-Gardiner 1997: 140 as quoted by Blackburn.,51.

<sup>17</sup>Blackburn. 51-2.

<sup>18</sup> Edi s Ekajati (et.al). 1986. *Sejarah Pendidikan Daerah Jawa Barat*. (Jakarta: Departemen Pendidikan Dan kebudayaan, 1986), 42-3

400,000.00 Gulden. In this case, West Java became the first priority of the **Dutch's educational programme. There were 20 state primary schools** constructed in the following cities: Serang, Banten, Batavia (Jakarta), Karawang, Bandung, Priangan, Bandung and Cirebon. **Hollandsh Inlandsche Kweekschool (Teacher's Training School) was also introduced in West Java in 1870s**, though in practice the school was for the **Dutch's children**.<sup>19</sup>

When Japan defeated the Dutch, almost all the existing schools were advised to stop operating. Japanese authority allowed Indonesian people to run schools after they received permission and accepted Japanese contents in the school curriculum. Only primary schools with low quality were permitted to be operative. The number of primary school decreased from 21,500 to 13,500 schools, junior and senior high school from 850 to only 20 schools and higher education institutions which were only four halted their activities for some times and reopened with more restricted areas of disciplines.<sup>20</sup>

The new born state, Indonesia, developed the education programme which was more similar with what the Japanese Colonial did. Vocational schools were available for level junior and senior high school: of economics **programme, technique programme, school for girls and teacher's training programme**. Like in other provinces, basic education development in West Java developed since then. The only challenge impeded the development was the interruption of the Dutch government which tried to reoccupy the province twice: first in 1946 known as Bandung Lautan Api (Bandung as Sea of Fire) and the Dutch Military intervention in June 1947.<sup>21</sup>

To date there has been a significant contribution of the state education programme for female population since the late of the nineteenth century. In the last five decades of the colonial era, the Dutch developed the Western education programme which was considered transformative at that time. In the Old Order period, its transformative influence continued in the form of nationalism movement in which women actively engaged. It was only in the last few years of the New Order that the education sector began to gain its transformative power. The state education programme seemed contributively give a great hope for the female population in the midst of a strong tendency of keeping women at home. Continuing the direction of the last decade of the **New Oder's policy on education development, the Reformasi era improves its transformative direction, advancing women's capacity, skill and opportunity.**

---

<sup>19</sup> Ekajadi (et.al.). 44 and 48

<sup>20</sup> Ekajadi (et.al.), 107-11.

<sup>21</sup> Ibid, 118.



### **Woman, Madrasa, and Pesantren**

*Madrasa* and *pesantren* relatively treat equal opportunity for women to learn as reflected in each history; the state guarantees the same right for both boy and girl to obtain education at *madrasa* **just the same with the state's** treatment for general school. Only *pesantren* targeted girls later as reflected in its history. Up to the turn of nineteenth century to the twentieth, Islamic education was mainly traditional known as *pesantren* (residential traditional Islamic education).<sup>22</sup> Snouck Hurgronje informed us that Islamic educations were found in West Java and Central Java and in Aceh. The Dutch did not include it to its education modernization programme due to political reason, i.e. they worried about the result of education in which it could potentially be used to attack against the Dutch power. As a result, the data about *pesantren* was very rare. In the early part of the twentieth century, the Colonial education report indeed mentioned big *pesantrens* briefly and did not mention which kind of *pesantrens* they were, only mentioning **the Qur'anic studies (Pengajian al-Qur'an) in which Steenbrink described it as very simple** education institution. With related to Muslim women education, Steenbrink relating to Pijper, informed that though generally Muslim male teachers taught Muslim female pupils, some Muslim female teachers taught female and male pupils of very young age.<sup>23</sup>

Since nineteenth century, Islamic education did not only receive influence from Western-style education which was introduced by the Dutch, but also from Islamic World where the ship using air machine was initially operative and the Suez Canal was open, paving the way to the source of Islam such as Mecca.<sup>24</sup> Steenbrink identified that the 1906 *Algemeen Verslag van het Onderwijs* (Laporan Umum Pendidikan) reported the existence of a college established by Susuhunan Pakubuwono, Surakarta, consisting of 14 teachers and 325 pupils with information on its gender division. The subjects taught **were the Qur'an, kitāb Safīnah, Ummu al-Barahīm**, astronomy, algebra and

---

<sup>22</sup> The existence of *pesantren* according to Martin van Bruinessen may be traced back to 18<sup>th</sup> century, one example of it may refer to Pesantren Tegalsari, Ponorogo, established in 1742. The form of Islamic education before that century was simpler in which a religious teacher or a sufi teacher taught Islamic teachings and practices in a mosque or a palace or a mage place or near to the grave of the saint which then growth bigger because many students came. Finally the place might have become transformed into a residential boarding school or a *pesantren* in 1700s. Martin van Bruinessen. 1995. *Kitab Kuning: Tradisi-tradisi Islam Indonesia*. (Bandung: Mizan, 1995), 23-30; van Bruinessen. 2008. "Tradionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia," in *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*. (Amsterdam: Amsterdam Universit Press), 19-20.

<sup>23</sup> Steenbrink., 1-12.

<sup>24</sup> Ibid 23-37

logics (mantiq). **Abdullah Ahmad, one of Ahmad Chatib's pupils at Mecca**, established the Adabiyah School in Padang Panjang in 1907. In addition to religious subjects, reading and writing skills and logics were also given.

In West Java, it was believed that KH. Abdul Halim (1887-1962) was among the first figures who initially introduced *madrasa* to the public. Six months after he came back from studying in Mecca in 1911, KH. Abdul Halim established Hayatul Qulub foundation, initiating to develop Muslim education. However, he and his friends finally established a *madrasa*, called Jamiyat **I'anutul Muta'allimin in 1916 with only 7 student enrolled at the first place**. The body was transformed into Persyarikatan Ulama. The organization developed and opened branches in Java and Madura. He established another education institution called Fatimiyah in 1930 and Sekolah Islam Shanti Ashrama in 1932.<sup>25</sup> Public response to these schools was positive. There were about 200 students enrolled. On April 5, 1952 the Persyarikatan Ulama was integrated into Al-Ittihādyyatul Islāmiyya led by KH. A. Sanusi which was established in Sukabumi in 1931 and renamed them as Persatuan Umat Islam /PUI (Islamic Community Union) Indonesia. There were about 400 *madrasas* under the coordination of the PUI at that time.<sup>26</sup> Another figure who developed *madrasa* since 1924 in the province was Akhmad Hassan. Together with *pesantren*, *madrasa* was designed as a means to purify Islamic teachings from *bid'a* and *khurafāt* (unlawful innovation).<sup>27</sup>

However, Edi S Ekajati informed that in West Java *pesantren* began to come into existence in the eighteenth and nineteenth century. For example, Buntet *Pesantren* was established in 1750 in Cirebon, Lengkong *Pesantren* was established around 1820s in Kuningan and about the same time,

---

<sup>25</sup> Edi S. Ekajati (et. al.). *Sejarah Pendidikan daerah Jawa Barat Sampai dengan Tahun 1950*. (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986), 77-96.

<sup>26</sup>In general, the PUI has six levels of education: *Madrasa Diniyya* (Religious Primary school, 6 years), *Madrasa Tsanawiyya* (Religious Junior High School, 4 years), *Sekolah Dasar/SD PUI* (General Primary School, 6 years), *Sekolah Menengah Pertama/SMP PUI* (Junior High School) or *Sekolah Menengah Islam* (Islamic Junior High School, 3 years), *Madrasa of Agriculture* (School of Agriculture, 4 years), and *Sekolah Guru PUI (PUI's Teacher Training School, 6 years) which has two levels*: First level, accepted the graduate of the Primary School and each student has to learn for about 3 years and Second level, accepted the graduate of 4 years of the *Tsanawiyya or of SMP PUI's 3 years*. Ekajati (et. al.), 98-9.

<sup>27</sup>Persis *madrasa* has 5 levels: *Ibtidaiyya* (Primary School in 6 years period of learning), *Ta'jiziya* (Preparation School, 2 years period of learning), *Tsanawiyya* (Junior High School, 4 years period of learning), *Mua'allimin* (another junior high school with only 2 years period of learning) and *Madrasa 'Aliya* (Senior High School, 3 years period of learning). Ekajati (et.al.), 93-5.

Asrofuddin *Pesantren* was also established in Congeang, Sumedang.<sup>28</sup> Van Bruinessen quoting the Dutch's Survey of 1831, mentioned that there was "simple Islamic Schools" in Cirebon beside in Semarang and Surabaya.<sup>29</sup> In Tasikmalaya the *pesantren's* existence can be traced back to 1800s. *Pesantren* Condong establishment dated to that period. The *pesantren* is now known as Riyād al-'Ulūm wa al-Dakwa. Many others were operative in the early of twentieth century such as Cintawana *Pesantren* in 1917, Singaparna, Cipasung *Pesantren*, Singaparna in 1930 and KH Z Mustafa *Pesantren* Sukamanah, Singaparna in 1927. *Pesantren* for girls came later. In fact, al-Hasana *Pesantren*, Cintapada, Tasikmalaya was considered as the first *pesantren* for girl in West Java, established in 1955 and led by K Hj. Nonoh al-Hasanah. The number of *pesantren* in Tasikmalaya alone was 584 *pesantrens* in 1997.<sup>30</sup> The number of *pesantren* in the province was 4.748 *pesantrens* in 2005 and it increased to 5.817 *pesantrens* in 2006. After the regency was divided into municipality and regency in 2001, its number in Tasikmalaya *Kabupaten* was 357 *pesantrens*<sup>31</sup> and 111 *pesantrens*<sup>32</sup> in Tasikmalaya *Kota* in that year. In 2007, the number increased up to 624 in Tasikmalaya *Kabupaten*<sup>33</sup> and up to 221 in Tasikmalaya *Kota*.<sup>34</sup>

Together with universal education organized by the Ministry of National Education (MoNE), the Ministry of Religious Affairs for religious education (MoRA) develops Islamic education from pre-primary school to higher education level. Its progress since its establishment in 1946 is quite dramatic. The development of Islamic education in Indonesia may be described as moving from public affairs towards part of national education system, equivalent with general education institutions. Though guaranteed by the Basic National Constitution, the administration of education in Indonesia had been under two umbrellas: MoNE, responsible for general education and MoRA, for religious education. The dualism of Indonesian education may be

---

<sup>28</sup> Ekajadi (et.al.), 22-35.

<sup>29</sup> van Bruinessen. 2008. "Tradionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia," 220.

<sup>30</sup> *Tasikmalaya dalam Angka Tahun 1997.1998*. Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten and BAPEDA/Badan Perencanaan Daerah(Local Government Plan), 74.

<sup>31</sup> *Tasikmalaya dalam Angka Tahun 2001. 2002*. Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten and BAPEDA Tasikmalaya Kabupaten, 124.

<sup>32</sup> *Kota Tasikmalaya dalam Angka Tahun 2001. 2002*. Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten, 101.

<sup>33</sup> *Kabupaten Tasikmalaya dalam Angka Tahun 2007. 2008*. Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten. 116

<sup>34</sup> *Kota Tasikmalaya dalam Angka Tahun 2007. 2008*: BPS Tasikmalaya Kabupaten and BAPEDA, 69.

traced back to the colonial time when the Dutch did not administer Islamic education. Indeed, as far as schooling and education concerned the two inevitably needed each other as reflected from the history of their relations. From the side of MoRA, it was a matter of fighting to gain the recognition and more support of the state. There were two big options in which they have been in a continuous debate. The first option is one roof system in which it has been always the wish of MoNE. The second option is co-existing system which had been proposed by the MoRA at the first place. In practice, the second option gained more and more space. With the increase of the national budget for education up to 20%, MoRA is receiving a wider mandate to improve education under its coordination.<sup>35</sup> Although the percentage of state Islamic education institutions occupies less than 15 %, the private Islamic educations such as *madrassa*, *madrassa diniyya*, *pesantrens* and *majlis taklims* have become part of the national education. (Law no 20/2003, National Education System) The recognition implies opening up opportunities for development either in management, teaching and education process or financial support.

Established in 1946, MoRA alone or joint decree with other departments particularly with that of MoNE produced a number of regulations that protected and boosted Islamic education development. Most important ones are worthy to be mentioned here: the establishment of MoRA itself which was assigned to be responsible among others, of Islamic education development, joint decree between MoRA and MoNE in 1975 on the composition of the *madrassa* curriculum which consisted of 70 % general subjects and 30 % religious ones, MoRA decree No. 76/1976, matching *madrassa* with public school, No. 5/1977 which regulated the private *madrassa* into three categories, *terdaftar* (registered), *diakui* (recognized) and *disamakan* (standardized), the decision on the operation of *Madrassa Aliyah Program Khusus*/MAPK (Senior Higher School with Special Programme) in 1987 and *Madrassa Aliyah Keagamaan*/MAK (Senior Higher School with Religious specification) in 1993, Law No. 2/1989 National Education System, the following year, MoRA and MoNE agreed to include religious education as part of National education, since 1996 MoRA developed four kinds of *madrassa* –

---

<sup>35</sup> Kusmanaand JM. Muslimin. 2008.a. *Paradigma Baru Pendidikan: Retrospeksi dan Proyeksi Modernisasi Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Depag. RI; Kusmana, et.al. eds. 2008. b. *Paradigma Baru Pendidikan Islam: rekaman Implementasi IAIN Indonésia Social Equity Project (IISEP) 2002-2007*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Depag. RI; Moch. Nur Ichwan. 2006. *Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia*. A Dissertation. Tilburg: Tilburg University.

open *madrasa*, integral *madrasa*, integrated paradigm *madrasa* and modeling *madrasa* in which the integrated paradigm *madrasa* rested only in paper, and law of the revised national education system No.2/2003.<sup>36</sup>

Now, the status of religious education is the same before the law with secular education. With the adoption of Law No. 22/1999 on regional authority, it implies that only MoNE is affected<sup>37</sup> and religious education is still centralized under the administration of MoRA. This policy affects MoRA seriously as the increased capacity of regional authorities, particularly in terms of budget, did not contribute much on religious education immediately after the adoption. However, the commitment of the government to increase the national education budget up 20 % of the total national budget gives certain optimism to religious education institutions. MoRA itself has been receiving certain share of the national education budget. For example, since 2001, *madrasa* received financial supports from MoNE for BKS/*Bantuan Khusus Sekolah* (Special Financial Support for the School) and BKM/*Bantuan Khusus Murid* (Special Financial Support for the Pupils). Later, since 2004 MoRA also receives BOS/*Bantuan Operasional Sekolah* (Financial Support for the Operation of the School). In the case of DKI Jakarta, the local government also provides additional fund for ***madrasas'*** teachers,<sup>38</sup> but Tasikmalaya *Kabupaten* and *Kota* **mainly depend on MoRA's budget.**

In 2000 MoRA reported that 10% of Indonesian of all schooling age was taught in *madrasa* or 5,449,370 pupils out of 56,336,626 children of schooling age. The number did not cover those who studied at *pesantrens*. The total number of *madrasa* is 36,105, consisting of 22,035 MI/*Madrasa Ibtidaiyah* (Primary school), 10,365 MTs/*Madrasa Tsanawiya* (Junior High School), and 3,705 MA/*Madrasa Aliya* (Senior High School). 95 % of them are private or 34,300 *madrasas*, the state one only occupies the rest.<sup>39</sup> There were about 402 *madrasas* of the basic to senior high school level with 61,167 students and supported by 3,850 teachers in Tasikmalaya in 1997. The number did not include the number of the students and teachers of *Madrasa Diniyya* which was equivalent with the number of the students and teachers at

---

<sup>36</sup> Nur Ichwan. *Official Reform of Islam; Kusmana Paradigma Baru Pendidikan*.

<sup>37</sup> Together with BAPPENAS, the World Bank, MoNE conducted series of activities, responding the implementation of the 1999 Decentralization Law. Fasli Jalal and Dedi Supriadi. Eds. 2001. *Reformasi Pendidikan dalam Konteks Otonomi Daerah*. Yogyakarta: DEPDIKNAS, BAPPENAS and AdiCita Karya Nusa.

<sup>38</sup> Nur Ichwan, *Official Reform of Islam*

<sup>39</sup><http://pendis.depag.go.id/file/dokumen/4-gab-rabata-mad.pdf> October 6, 2009; Nur Ichwan. *Official Reform of Islam*, 281

*Madrasah Ibtidaiyya*.<sup>40</sup> In 2008 there were 271 886 students from kinder garden to religious senior high school level supported with 4 633 *madrasas* and 8 939 teachers in Tasikmalaya *Kabupaten* alone.<sup>41</sup> In 2007 there were about 25,022 students of pre-school, primary, junior and secondary school, supported by 191 school and 1850 teachers in Tasikmalaya *Kota*.<sup>42</sup>

In short, with overall education policy since the Dutch East Indies up to few years before the decline of the New Order Era was influenced by a discriminative nuance towards girl, **this policy certainly improved women's capacity, skill and opportunity**. Having explained to what extent the state has been doing to improve education sector, the following sub-chapter discusses **how the printed media cover Muslim women's education experience** and performance particularly that of *Nyais'*.

### Women Education Engagement in Media

*Nyais* are hardly discussed or covered as efficacious agents in society by the media particularly by newspaper and bulletin. For example, *Kompas* and *Radar Tasikmalaya* from 2008 to 2010, *Nyais' social engagements were* poorly covered. What appeared in their news was the report of celebration of **the birth of National figure, RA. Kartini. People celebrated RA. Kartini's birth** day by various events from carnival to fashion show. The state supports various public initiatives to commemorate the festivity. Other figures such Martha Christina Tiahahu from Maluku Maluku, Cut Nyak Dien from Aceh, RA. Dewi Sartika and RA Lasminingrat from West Java, Rohana Kudus from Padang were not **celebrated as glorious as the celebration of RA Kartini's** birth day. All the names mentioned are not figures from *pesantren*. It means that ***Nyais' social role is deeply poor reported***.

Another event that receives an enthusiastic festivity is Mother Day. The state usually takes advantage more formally in celebrating the Mother Day. Each year the state through its President or minister usually addresses a message signifying the day. For example, in 2008 Susilo Bambang Yodono, the President of Republic of Indonesia, proposed a creative day to mark the **2009's Mother day, joining the two festivals: the Creative Day and Mother Day** in one event. Nila, the committee, explained that the integration of the

---

<sup>40</sup>*Tasikmalaya dalam Angka Tahun 1997.1998*. Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten and BAPEDA/Badan Perencanaan Daerah(Local Government Plan)., 71-2.

<sup>41</sup>*Kabupaten Tasikmalaya dalam Angka Tahun 2008.2009* Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten, 124-32.

<sup>42</sup>*Kota Tasikmalaya dalam Angka Tahun 2007. 2008*. BPS and BAPEDA Kota Tasikmalaya:75-8.



two festivals was to assert that women have been part of the comprehensive nation development within their constructed *Kodrat* constraints. She explained further that women were expected not to forget their role as mother and educator of the family with the full support of the husband. In 2010, the President informed the public to spend the moment for appreciating the implementation of gender mainstreaming and for improving their quality life.<sup>43</sup> However, different and more critical views were also accommodated to make a fair coverage. For example, *Kompas* asked the opinion of Ratna Sarumpaet, an artist and female activist. She expected that the state did not only give attention to the ideal role of woman but also reviewed what the state has been done and projects its future programmes. She found that UU (regulation) on domestic violence and anti-trafficking is a progress in women protection. However, the regulation will not give maximal impact in protecting women and children unless serious attention is also given to its law enforcement aspect and to the root of the cause i.e. poverty.<sup>44</sup>

In addition *Kompas* also gives attention to local figures. In the case of West Java, *Kompas* publishes the coverage of RA Dewi Sartika and RA Lasminingrat. As Sartika was granted as a national heroine for pioneering contribution in education for girls, the media covered her role not only in education, but also her name was used as name of street, name of education institution, or name commercial body such as Dewi Sartika Bank. In contrast, RA. Lasminingrat, a Garut origin, was documented as the first female Sundanese intellectual.<sup>45</sup>

Local news-papers also cover important figures just national media do. **The angle of coverage of women's social engagement falls largely into the dominant patriarchal stand even for women activist. For example, Radar Tasikmalaya February 2, 2010 published KH. Mahpuddin Noor's article "Hilangnya Nilai-nilai Keibuan" (the Loss of Motherhood values). Noor is a local writer and religious figure. In his article, he is concerned with the decline of education for girls. He responds to the impact of modernization or**

---

<sup>43</sup> *Kompas*. December 22, 2010. See <http://nasional.kompas.com/read/2010/12/22/10054340/Presiden.Hadiri.Peringatan.Hari.Ibu> February 4, 2011

<sup>44</sup> Ratna Sarumpaet. *Kompas*. "Ratna Sarumpaet: Hari Ibu Momentum Evaluasi." December 23, 2009. <http://oase.kompas.com/read/2009/12/23/0141267/ratna.sarumpaet.hari.ibu.momentum.evaluasi> Accessed February 4, 2011.

<sup>45</sup> Fandy Hutari. **RA Lasminingrat, Tokoh Perempuan Intelektual Pertama**. *Kompas*. December 19, 2009. Accessed February 4, 2011. <http://edukasi.kompas.com/read/2009/12/19/11400322/RA.Lasminingrat..Tokoh.Perempuan.Intelektual.Pertama>



**democratization or more specific gender issues which encourages women's** efficacy. In his view, the influence is negative towards the existing and long maintained values of motherhood such as caring, patience, sincere and delicateness to the family. In the article, he invites people not to forget the traditional values which keep women mainly at home in order to reduce the negative impact of modernization. Furthermore, he explains:

**“.... a woman is clearly different from an animal, as a female creature** (human) motherhood is a mixture between innate nature and cultural behaviours, i.e. an achieved thing and it is influenced by its social environment. Therefore, if the environment does not support motherhood education, its nature will not develop, even it bunged up and disappeared. In turns, without motherhood education, be it in a formal and informal form of education, a woman can not immediately show her proper, solid and sincere motherhood attitude and **behaviour.**”<sup>46</sup>

Another was *Radar Tasikmalaya's* report entitled **“Pria Takkan Bisa Gantikan Peran Ibu.” (Man Cannot Replace Mother's Role).** The title was extracted from a seminar held to commemorate Mother Day. Helfi Hanifah, one of the speakers, explained that a career woman has inevitably a double burden due to fact that she has an irreplaceable task such as pregnancy, breast feeding as an implication of her nature. The problem is that she also included children rearing, caring, and doing **house chores into woman's** nature.<sup>47</sup> By explaining this way she believes that a career woman has a double burden, in one hand she is expected to work professionally, and on the other hand she has to do her house chores. Her financial contribution is not accounted. In her experience, hiring a maid is not considered as a replacement for task of doing house chores. She is still responsible for all.

---

<sup>46</sup> “....sosok seorang wanita jelas berbeda dengan hewan, pada wanita (manusia) keibuan itu merupakan perpaduan naluri kodrati dengan perilaku budaya, yakni sesuatu yang diperoleh dan dipengaruhi oleh lingkungan sosial. Oleh karena itu, apa bila lingkungan tidak menunjang terhadap pendidikan keibuan, maka naluri keibuan itu tidak bisa berkembang, bahkan tertekan, tersumbat, dan bahkan hilang terkubur. Pada gilirannya, tanpa pendidikan khususnya keibuan, apakah bentuknya formal atau informal, seorang wanita tidak dapat serta merta menunjukkan sikap dan **perilaku keibuan yang baik secara tepat dan ikhlas dalam komunikasi keluarga.**” KH. Mahpuddin Noor. *Radar Tasikmalaya*. February 6, 2010, 14

<sup>47</sup> **“Pria Takkan Bisa Gantikan Peran Wanita.** *Radar Tasikmalaya*. December 24, 2009, 6.

From these two examples, it seems that the media in local context maintains the dominant belief and practice. It is the case in many other areas. The problem commonly found with local commercial publication was its market and fundamental capital. The publication of a news-paper is in practice related to how it can survive in the context of competitive businesses. Besides its revenue from commercial advertisements, local news-papers also still find local governments, parliament and local political parties as their prospective economical sources of income. As a result, issues which have a small impact to their existence receive less priority. Another reason may refer to fundamental problems the country faces, corruption and poverty. The effort to decrease these problems find difficult challenges due to the weak law enforcement and latent practice of corruption which tends to extend not only to local government officials and politicians but also other actors. As a result, discourse on *Nyai* receives the least attention.

**More serious attention to Muslim women's engagement coverage is** usually given by NGOs. For example, Rahima, a NGO founded in 2000, focuses its activities on women empowerment within the frame of Islam and it has a media to publish its discourse and activity called *Swara Rahima*. *Swara Rahima*, **a three monthly publication covers Islam, women's rights and Rahima's activities. In its rubric on portrait, *Swara Rahima* reports institutions' and women's experience in social engagement. Of 29 editions, six editions covered *Nyais'* social engagement experience in West Java and Banten Province,<sup>48</sup> three of them deals with female figures from Tasikmalaya. Of the three editions, two deal with two female figure's contribution and the other about the history of Nahdina establishment. In *Swara Rahima*, Number 23. "K. HJ. Nonoh Hasanah: Perintis *Pesantren* Puteri di Jawa Barat,"[K. Hj. Nonoh Hasanah: the pioneer of the *pesantren* for girls in West Java] (2009) Wiwi Siti Sajarah, the writer, only summarized her writing published in *Ulama Perempuan Indonesia* (2002).<sup>49</sup> She explained that *Nyai Hasanah's* contribution in *pesantren* for girls in West Java, was a pioneer. The other writing is Number 17, "Bu *Nyai* Djuju Djubaedah:<sup>50</sup> Aktivis pejuang**

---

<sup>48</sup>*Swara Rahima*. Number 23. K. HJ. Nonoh Hasanah: Perintis *Pesantren Puteri di Jawa Barat*; Number 29: Ratu Vina, 'Ratu' Banten Pejuang Pendidikan Perempuan; Number 11. 2009: Nahdina, Mimpi Yang Nyata; Number 20: Memberdayakan Umat dan Peduli Perempuan; Number 18: Afwah Mumtazah Membuka Akses Pendidikan bagi Perempuan; and Number 17. Bu Nyai Djuju Djubaedah: Aktivis pejuang Perempuan yang Tak Kenal Lelah.

<sup>49</sup> Jajat Burhanuddin. *Ulama Perempuan Indonesia*. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002)

<sup>50</sup> The name in title is referred to the same personas in the *Rahima's* boards. So, the right name must be Djuju Zubaedah.

**Perempuan yang Tak Kenal Lelah” [Bu Nyai Djuju Djubaedah: the activist who is durable]** written by Maman A. Rahman. Rahman describes the figure as an enduring female activist in striving her goal, playing various roles from teaching at junior and senior high school during the day, *Kitab Kuning* (yellow Book/ Classical religious texts) at Cipasung *pesantren* at night time, occasionally giving lecture at local institute for Islamic studies, to being an efficacious activist in different organizations –LP3ES, Rahima, Nahdina, Religious Department etc., to mention some. Even she was entrusted to be head of Rahima Foundation for the period of 2005-2009.

In short, News-papers and Bulletin still pay a little attention to the role of women in *pesantren*. **If women’s social engagement coverage in these kinds of publication is insignificant, it is certainly so even worse for the case of *Nyais’* coverage. In practice, though within constraints, Muslim women’s social engagement is dynamic.** Judging from this, they actually engage citizenship dimensions, performing sort of effective citizenship in terms of participating in maintaining and developing public goodness such as education engagement.

## Conclusion

Indonesian state discursive practice on education programme in spite of its ideology which has been always in the shadow of patriarchal ideology **where people’s understanding of *kodrat perempuan*** has been often mixed between its nature and nurture characteristics has been providing opportunity to learn and to transform women roles beyond traditional function. In addition, information technology especially printed information began to heed **women’s contribution in socio-educational sphere**, though their representation in it is still poorly covered. Very few *Nyais* engage themselves in advocacy to protect women from violence, and developing a discourse.

In short, in these all engagements, *Nyais’* **roles represent in general** an inert mobility and in its impetus development of an encroaching effort to have the shift from being supporting agents to equal partners in education as well as social sphere, in particular.

## Reference

- Adamson, Clarissa. **2007.** “Gendered Anxieties: Islam, Women’s Rights, and **Moral Hierarchy in Java,**” in *Anthropological Quarterly* 80.1.
- Blackburn, Susan. 2004, *Women and the state in modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial).

- Drake, Earl. 2012. *Gayatri Rajapatni: Perempuan di Balik Kejayaan Majapahit*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Ekajati, Edi S. (et. al.). 1986. *Sejarah Pendidikan daerah Jawa Barat Sampai dengan Tahun 1950*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Faiqoh. 2003. *Nyai: Agen Perubahan di Pesantren*. Jakarta: Kucica Jajat Burhanuddin. 2002. *Ulama Perempuan Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Ilip D. Yahya. 2006. *Ajengan Cipasung: Biografi KH. Moh. Ilyas Ruhiyat*. Yogyakarta: LKIS.
- Kharirah, Kharirah. 2010. "The Women's Movement in Indonesia's Pesantren: Negotiating Islam, Culture and Modernity. A Thesis.** Ohio: the Center for International Studies of Ohio University.
- Kumar, Ann. 2008. *Prajurit Perempuan Jawa: Kesaksian Ihtwal Istana dan Politik Jawa Akhir Abad Ke-18*. Depok: Komunitas Bambu.
- Kusmanaand JM. Muslimin. 2008.a. *Paradigma Baru Pendidikan: Retrospeksi dan Proyeksi Modernisasi Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Depag. RI.
- Kusmana, et.al. eds. 2008. b. *Paradigma Baru Pendidikan Islam: rekaman Implementasi IAIN Indonesia Social Equity Project (IISEP) 2002-2007*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Depag. RI.
- Marcoes, Lies M. 1992. "The Female Preacher as Mediator in Religion: A Case Study in Jakarta and West Java," in *Women and Mediation in Indonesia*, edited by Sita van Bemmelen (et.al). Leiden: KITLV Press.**
- , 1993. **"Profil Organisasi Wanita islam Indonesia: Studi Kasus Persistri," in *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Teks dan Konteks*. Edited by Lies M. Marcoes-Natsir and Johan Hendrik Meuleman. Jakarta: INIS.**
- dan John Hendrik Mauleman (ed.). 1993. *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual Dan Kontekstual*. Jakarta: INIS.
- Martyn, Elizabeth. 2005. ***The Women's Movement in Post-Colonial Indonesia. Gender and Nation in a New Democracy***. London [etc.]: Routledge Curzon.
- Mastuhu. 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS. Mona Abaza 1993, 1994.
- Noor, Farish A., Yoginder Sikand and Martin van Bruinesses (eds.) 2008. *The Madrasa in Asia, Political Activism and Transnational Linkages* (Amsterdam: The ISIM Series and Amsterdam University Press.
- Nur Ichwan, Moch. 2006. *Official Reform of Islam: State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia*. A Dissertation. Tilburg: Tilburg University.
- Regulasi Majelis Taklim: Pedoman Pembinaan Majelis Taklim*. 2009. Jakarta: Departemen Agama RI.
- Robinson, Kathryn. 1997. "Indonesian Women: A Survey of Recent Developments." In *Rima* 31, 2: 141-162.
- , 2009. *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*. Routledge Taylor & Francis Group. London & New York.

- Srimulyani, Eka. 2007. "Negotiating Public Space: Women and the *Pesantren* in Jombang East Java." A Thesis (Ph.D.). Sydney: Institute for International Studies, University of Technology.**
- , **2008a. "Negotiating Public Space: Three *Nyai* Generations" in a Jombang *Pesantren* in *Indonesian Islam in a New Era: How Women Negotiate Their Muslim Identities* edited by Susan Blackburns. Melbourne: Monash Asia Institute: pp. 119-37.**
- , **2008b. "*Pesantren* Seblak in Jombang East Java: Women's Educational Leadership." in *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*. Vol. 42 Number 1: pp. 81-106.**
- , **2009. "Women Leadership in Islamic Educational Institutions in Java and Aceh: A Comparison between *Pesantren* in Java and Dayah in Aceh." In *Kultur: the Indonesian Journal for Muslim Cultures*. Vol. 4, Number 2: pp. 159-73.**
- Steenbrink, Karel A.. 1974. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta. LP3ES/Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerapan Ekonomi dan Sosial.
- Subhan, Arief (et.al). 2003. *Citra Perempuan dalam Islam*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- , 2009. *Lembaga Pendidikan Islam Indonesia Abad ke-20*. Jakarta. UIN Jarata Press.
- Subhan, Zaitunah. 2001. *Kodrat Perempuan, Taqdir atau Mitos*. Yogyakarta: Pustaka *Pesantren*.
- Tasikmalaya dalam Angka Tahun 1997.1998*. Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten and BAPEDA/Badan Perencanaan Daerah(Local Government Plan).
- Tasikmalaya dalam Angka Tahun 2001. 2002*. Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten and BAPEDA Tasikmalaya Kabupaten.
- Kota Tasikmalaya dalam Angka Tahun 2001. 2002*. Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten.
- Kabupaten Tasikmalaya dalam Angka Tahun 2007. 2008*. Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten.
- Kota Tasikmalaya dalam Angka Tahun 2007. 2008*: BPS Tasikmalaya Kabupaten and BAPEDA.
- Tasikmalaya dalam Angka Tahun 1997.1998*. Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten and BAPEDA/Badan Perencanaan Daerah(Local Government Plan).
- Kabupaten Tasikmalaya dalam Angka Tahun 2008.2009* Tasikmalaya: BPS Tasikmalaya Kabupaten.
- van Doorn-Harder, P.A.. 2006. *Women Shaping Islam. Indonesian Muslim Women Reading the Qur'an*. Champaign-Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- , **2007. "Reconsidering Authority: Indonesian fikih Text About Women." in *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions* edited by R. Michael Feener and Mark E. Cammack. Cambridge: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School.**

- , 2007. Religious Authority, Politics and Fatwas in Contemporary South Asia. In *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. edited by R. Michael Feener and Mark E. Cammack: 49-65
- van Bruinessen, Martin. 1995. *Kitab Kuning: Tradisi-tradisi Islam Indonesia*. Bandung: Mizan.
- , **2008. "Tradionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia," in *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*. Amsterdam: Amsterdam Universit Press.**
- Wiraatmadja, Rochiati. 1983 2ed., 1980 1st ed. *Dewi Sartika*. Jakarta:Depdikbud, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional.
- Watson Barbara, Andaya. 2006. *The Flaming Womb: repositioning women in early modern Southeast Asia*. **Hawai'i: University of Hawai'i Press.**
- Whitehead, Barbara J. (Ed.). 1999. *Women's Education in Early Modern Europe. A History, 1500-1800*. NY: Garland Press.
- Fieldwork. Tasikmalaya *Kabupaten* and *Kota*, August 2008 to April 2009, and April to November 2010.

## DOKTRIN PESANTREN TERHADAP PEREMPUAN (KAJIAN TERHADAP KITAB-KITAB DAN REALITAS PEREMPUAN DI DALAM PESANTREN)

Mohammad Nawir

Alumni Pondok Pesantren al-Istiqamah Ngatabaru Sulawesi Tengah  
mohammadnawirakib@gmail.com

### Abstrak

Penelitian ini menemukan bahwa pesantren cenderung menggunakan sikap preventif dalam merespon persoalan perempuan, dengan berusaha mempertahankan tradisi dan kitab-kitab yang telah diterapkan di pesantren sejak dulu. **Sependapat dengan Masdar Farid Mas'udi** (2000), Nasaruddin Umar (2014), dan Zaitunah Subhan (2015) yang menjelaskan bahwa kitab turath warisan ulama terdahulu begitu banyak, namun selama ini kita terfokus pada kitab-kitab turath yang tampaknya tidak relevan dengan realitas konstruksi masyarakat khususnya pada persoalan perempuan. Ketundukan dan kepatuhan terhadap kitab tertentu dengan menafikan realitas dan argumen lain dapat menyebabkan sebuah konstruk pemikiran menjadi rigid. Dengan demikian, pemahaman seseorang dapat berdampak pada pemikiran destruktif dalam melihat kitab-kitab turath khususnya pada persoalan perempuan. Penelitian ini berbeda dengan Yunahar Ilyas (2015) menyatakan bahwa ulama tidak seluruhnya sepekat dalam persoalan penciptaan manusia, pokok ketidak sepakatan adalah pada kalimat Nafs wahidah dan minha dalam surat an-Nisa ayat 1, serta perbedaan dalam menilai kualitas hadits tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk. Yunahar lebih cenderung pada argumen yang menyatakan bahwa penciptaan perempuan dari tulang rusuk. Penelitian kepustakaan ini menggunakan pendekatan penelitian berupa pendekatan sosio-historis. Data primer penelitian ini adalah kitab-kitab pokok yang dijadikan rujukan oleh pondok pesantren, di antaranya adalah Riyadhhu al-Shalihin, Subulu al-Salam, Fath al-Qarib, Fath al-Bari, Fath al-Mu'in. Sedangkan sumber sekunder adalah kitab-kitab hadis dan fiqh lainnya, sharh hadis dan sirah al-Nabawiyah terutama kitab-kitab yang berkaitan dengan pembahasan perempuan.

**Kata Kunci:** Pesantren, Perempuan, Doktrin.



## Pendahuluan

Pesantren pada awalnya merupakan sebuah asrama pendidikan Islam tradisional di mana peserta didiknya yang lebih dikenal dengan sebutan santri, tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan seorang guru (kiyai). Seorang santri patuh dan taat terhadap peraturan-peraturan yang diadakan, ada kegiatan pada waktu tertentu yang harus dilaksanakan oleh santri. Ada waktu belajar, shalat, makan, tidur, istirahat, dan sebagainya. Bermukimnya santri di dalam sebuah pesantren dilatar belakangi oleh beberapa faktor penting. Pertama, banyaknya santri-santri yang berdatangan dari daerah yang jauh untuk menuntut ilmu. Kedua, pesantren tersebut terletak di desa-desa dimana tidak tersedia perumahan untuk menampung santri yang berdatangan dari luar daerah. Ketiga, ada sikap timbal balik antara kiai dan santri, di mana para santri menganggap bahwa kiai tersebut sebagai pengganti orang tua mereka.<sup>1</sup>

Seiring berkembangnya pendidikan di semenanjung nusantara maka terbentuklah berbagai ragam pesantren, mulai dari pesantren bentuk klasik yang bertahan pada tradisi pesantren yang ada sejak dulu sampai kepada bentuk modern yang disebut dengan pondok pesantren modern. Kendatipun demikian, para santri masih dikenal dengan kesetiaannya terhadap para guru dan kiyainya di pesantren, termasuk dalam menerima informasi dan ilmu agama.

Peran pesantren dalam kemajuan pendidikan tidak terbantahkan lagi, para santri jebolan pesantren telah terbukti sejak dulu sampai sekarang banyak berkiprah di berbagai lini masyarakat. Tidak heran jika kemudian santri menjadi kebanggaan bagi masyarakat Indonesia. Pada saat yang bersamaan pesantren otomatis menjadi sorotan ummat.

Kemajuan pesantren terus berkembang dan menjadi prioritas utama dalam pendidikan khususnya bagi masyarakat muslim. Dengan demikian semakin tampak kematangan sistem yang ada di dalam pesantren. Bertabahnya optimisme masyarakat terhadap pesantren, hal ini tentu saja memberikan dampak yang sangat positif terhadap Islam, sekaligus memberikan rasa kekhawatiran bagi cendekiawan muslim.

Sistem pembelajaran di dalam pesantren terus mengalami kemajuan khususnya pada pesantren-pesantren modern meskipun sebenarnya tidak mengalami perubahan secara substansial terlebih pada aspek doktrin keagamaan. Kitab-kitab yang digunakan di dalam pesantren sejak dulu

---

<sup>1</sup>Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Islam di Indonesia* (Jakarta: Prenada Media Group, 2009), 62-63

sampai sekarang tidak terlalu banyak mengalami perubahan, maka wajar jika peasantren masih dikenal dengan tradisi kitab kuningnya.

Penulis dalam hal ini menelusuri kandungan kitab kuning yang selama ini telah menjadi rujukan utama di dalam pesantren kemudian melihat realitas kaum perempuan di dalam pesantren, dengan berpacu pada analogi bahwa telah banyak perempuan alumni pesantren yang bermental kepemimpinan tapi tidak sedikit dari mereka yang juga masih belum meyakini bahwa kepemimpinan dapat dipegang oleh kaum perempuan. Maka timbul pertanyaan besar, apakah doktrin pesantren berperan dalam pembentukan mental feminis dan misoginis? Untuk mendapatkan jawaban dari pertanyaan tersebut tentu akan dijumpai berbagai macam argumen bahkan boleh jadi timbul pertanyaan baru, mungkinkah ada perbedaan nilai doktrin khususnya persoalan perempuan, antara pondokpesantren yang notabene kajian kitab kuning lebih dominan dengan pondok pesantren yang minim kajian kitabnya? dan seterusnya. Maka untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang semisal dibutuhkan kajian secara komprehensif terkait dengan penanaman doktrin terhadap perempuan di dalam pesantren.

### **Perempuan dalam Kitab-Kitab Rujukan Pesantren**

Salah satu misi Islam adalah menegakkan keadilan termasuk dalam hal keadilan gender (jenis kelamin), sejatinya Alquran dan hadis nabi telah banyak merekonstruksi pandangan masyarakat yang ada sebelum datangnya Islam, hanya saja pemaknaan terhadap kandungan teks agama yang dominan membelah hak-hak perempuan tidak bertahan lama. Tentu yang demikian itu bisa terjadi disebabkan oleh berbagai macam hal. Salah satunya karena setelah nabi wafat hak terhadap interpretasi teks-teks agama otomatis jatuh pada tangan sahabat nabi yang jumlahnya tidak sedikit, demikian juga setelah **beralihnya masa sahabat kepada masa tabi'in.**<sup>2</sup>

Berakhirnya priode nabi dan sahabat menjadi sebuah mimpi buruk dalam keilmuan Islam awal, pada awal abad kedua hijriah bermunculan kesaksian-kesaksian palsu terhadap hadis nabi, aliran-aliran kepercayaan mulai berkembang, perpolitikan di kalangan kaum muslimin juga kian memanas. Dengan demikian untuk mencapai sebuah keilmuan Islam yang matang dan komprehensif dibutuhkan banyak referensi utamanya kitab-kitab karya ulama salaf dan khalaf, tentunya dalam hal ini hubungannya dengan persoalan perempuan.

---

<sup>2</sup>Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis*, 428-432; Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadith* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1979).

Pembahasan terkait dengan persoalan perempuan tentunya telah banyak ditulis oleh para ulama salaf dan setelahnya, namun yang menjadi pertanyaan apakah kitab-kitab karangan ulama tersebut dijadikan rujukan secara komprehensif oleh pesantren-pesantren atau justru menjadi wadah penyaringan dan penyeleksian kitab-kitab yang menurut paham pesantren tidak sesuai dengan kriteria doktrin yang dianut oleh pesantren. Berikut ini kitab-kitab rujukan utama pondok pesantren yang terkait dengan doktrin fikih.

Pondok Salaf	Pondok Modern
فتح الباری	بداية المجتهد
فتح المعین	تفسير البرهان
فتح القریب	فقه الواضح
عقود اللجین	بلوغ المرام
تفسير جلالین	
تفسير ابن كثير	
بلوغ المرام	
رياض الصالحين	
سبل السلام	

Tabel tersebut menggambarkan bahwa Pondok pesantren secara umum tampaknya belum dapat dikatakan sebagai center pendidikan dan pengkajian kitab-kitab Islam, karena sifatnya yang cenderung membatasi kajian kitab-kitab yang mainstrim terhadap kitab-kitab yang mereka yakini sudah sangat sesuai dengan misi Islam. Maka boleh jadi suatu saat pesantren akan terkesan sebagai lembaga pendidikan Islam yang berafiliasi pada Islam konservatif.

**Nasaruddin Umar menyebutkan di dalam pengantar bukunya “Ketika fikih membela perempuan” bahwa tuhan maha adil maka tidak mungkin kitab-kitab sucinya mengandung nilai-nilai yang tidak menggambarkan keadilan. Paling tidak ada dua hal menurut Nasaruddin Umar yang perlu diperhatikan, jika terdapat pernyataan dalam sebuah teks agama yang mengandung ketidakadilan. *Pertama*, membaca ulang teks agama tersebut secara komprehensif. *Kedua*, boleh jadi persepsi manusia yang keliru**

dalam mendefinisikan sebuah konsep keadilan.<sup>3</sup> Dengan kata lain bahwa Argumen terhadap teks-teks agama, dengan berdalilkan Alquran dan hadis, yang berakibat merendahkan kaum perempuan, adalah kekeliruan dalam menafsirkan teks-teks tersebut, serta kesalahan dalam memberikan interpretasi.<sup>4</sup>

Kitab-kitab yang menjadi rujukan di beberapa pesantren menjelaskan dengan tegas, bahwa tidak boleh laki-laki makmum kepada imam perempuan. Demikian juga tidak sah orang yang pandaimembaca bermakmum dengan seorang *ummi* (buta huruf). Larangan perempuan menjadi imam ini didasarkan kepada beberapa dalil, baik Alquran maupun Hadis Nabi. Di antaranya firman Allah Swt.: **“Laki-laki adalah pemimpin kaumperempuan”**. Sedangkan hadis-hadis Nabi secara umum mengacu kepada Sabdanya: **“Tidak akan bahagia suatu kaum jika urusannya diserahkan kepadaperempuan”**, dan secara khusus adalah riwayat Ibnu Majah : **“Ingatlah, tidakboleh menjadi imam seorang perempuan atas laki-laki”**. Karena perempuan adalah aurat, dan keimamannya bersama laki-laki adalah fitnah.

Pendapat terkait dengan Larangan perempuan menjadi pemimpin, baik dalam salat maupun dalam kehidupan sosial, sepertinya telah menjadi kesepakatan kitab fikih.<sup>5</sup> Dalam sebagian besar kitab fikih mensyaratkan imam salat harus laki-laki, dan oleh karenanya tidak sah laki-laki makmum kepada imam perempuan. Sekedar sebagai sample, berikut akan dinukilkan dari beberapa kitab fikih dan hadis populer :

1. *Kifayah al-Akhyar*, Imam Taqiyuddin Abu Bakar<sup>6</sup>
2. *Al-Muhazzab Fi fikih al-Imam al-Syafi'i*, Abu Ishaq Ibrahim Asy Syirazi<sup>7</sup>
3. *Al- fikih Al-Islami wa Adillatuhu*, Wahbah al-Zuhaili<sup>8</sup>
4. *fikih al-Sunnah*, Sayyid Sabiq<sup>9</sup>
5. *Minhaj al-Thalibin*, Imam an-Nawawi<sup>10</sup>

---

<sup>3</sup> Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan* (Gramedia: Jakarta, 2014), xii

<sup>4</sup>Hujair Sanaaky, Gagasan Khaled Abou el-Fadel Tentang Problem Otoritarianisme Tafsir Agama Pendekatan Hermeneutik Dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan, *Al-Mawarid* Edisi XIV (Tahun 2005), 245-246.

<sup>5</sup>Sa'di Abu Habib, *Mausu'ah fi al- fikih al-Islami*, Terj. Sahal Mahfudz dan Musthafa Bisri, *“Ensiklopedi Ijma”*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 771.

<sup>6</sup>Taqiyuddin Abu Bakar, *Kifayah al-Akhyar* (Semarang : Thoha Putra, 1998), 135.

<sup>7</sup>Imam Abi Ishaq Ibrahim al-Syirazi, *al-Muhadhab*, (Semarang: Thoha Putra, 1997), jilid I, 97.

<sup>8</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al- fikih al-Islami wa Adillatuh*, 175.

<sup>9</sup>Sayyid Sabiq, *fikih as-Sunnah*, 118.

6. *Fath al-Wahab*, Zakariya Anshary<sup>11</sup>
7. *Hashiah al-Bajury*, Ibrahim al-Bajury<sup>12</sup>
8. *Shahih Muslim*, Imam Muslim<sup>13</sup>
9. *Shahih al-Bukahri*, Bukhari<sup>14</sup>
10. *Shahih Khuzaimah*, Ibnu Khuzaimah<sup>15</sup>
11. *Shahih Ibnu Hibban*, Ibnu Hibban<sup>16</sup>
12. **Bujairumi 'ala Fathul Wahab**, Bujairumy<sup>17</sup>

Kitab-kitab fikih tidak hanya melarang perempuan menjadi imam salat jamaah di mana makmumnya ada yang laki-laki, meskipun anak *mumayyiz*, tetapi lebih dari itu kitab fikih juga sepakat tentang larangan perempuan salat jamaah ke masjid. Dan jika terpaksa diizinkan salat berjamaah di masjid ada persyaratan-persyaratan tambahan yang harus diikuti, seperti tidak berdandan dan memakai wangi-wangian, serta posisi shafnya harus yang paling belakang. Menurut Abu Hanifah dan para pengikutnya, perempuan *Syawab* (usia muda) dimakruhkan mendatangi jamaah secara mutlak, baik salat fardlu maupun salat sunnah seperti salat *khusuf* dan *kusuf* (gerhana), salat *istisqa'* (**minta hujan**), **salat jenazah dan salat 'id**, untuk menghindari fitnah. Yang diperbolehkan adalah perempuan-perempuan tua yang sudah tidak menarik laki-laki. **Tetapi itu pun terbatas pada salat subuh, maghrib dan isya'**. Karena waktu maghrib orang-orang sedang sibuk makan, sedangkan waktu-waktu **isya' dan subuh adalah waktu di mana kebanyakan orang sedang** tidur, sehingga tidak akan terjadi fitnah.<sup>18</sup>

Perbedaan penafsiran dari ayat-ayat dan hadis-hadis<sup>19</sup> yang berkaitan dengan pembahasan seputar kesetaraan gender, merupakan pangkal

---

<sup>10</sup> Imam an-Nawawi, Minhaj at-Thalibin, dicetak pada hamisy Qalyubi wa Umairah, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Indonesia, Juz. IV, 173

<sup>11</sup> Zakariya Anshary, Fathul Wahab, dicetak pada hamisy Bujairumy, Darul Fikri, Beirut, Juz. IV, 204

<sup>12</sup> Ibrahim al-Bajury, Hasyiah al-Bajury, al-Haramain, Singapura, Juz. II, 252

<sup>13</sup> Imam Muslim, Shahih Muslim, Maktabah Syamilah, Juz. I, Hal. 61, No. Hadits : 250

<sup>14</sup> Bukhari, Shahih al-Bukahri, Maktabah Syamilah, Juz. I, Hal. 83, No. Hadits : 304

<sup>15</sup> Ibnu Khuzaimah, Shahih Khuzaimah, Maktabah Syamilah, Juz. III, Hal. 268, No. Hadits : 2045

<sup>16</sup> Ibnu Hibban, Shahih Ibnu Hibban, Maktabah Syamilah, Juz. XIII, Hal. 54, No. Hadits : 5744

<sup>17</sup> Bujairumy, **Bujairumi 'ala Fathul Wahab**, Darul Fikri, Beirut, Juz. IV, 204

<sup>18</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-fikih al-Islami wa Adillatuh*, II, 153-155.

<sup>19</sup> **Abdul Majid, "Hermeneutika Hadis Gender" (Studi Pemikiran Khaled M. Abou El Fadl dalam Buku *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority And Women*), Jurnal al-Ulum**, Volume. 13 Nomor 2, (Desember 2013): 305-306.

terjadinya kontroversial tentang kebolehan seorang perempuan menjadi pemimpin dalam Islam. Dalam masalah ini, terdapat dua kelompok ulama, yaitu kelompok yang tidak membolehkan dan yang membolehkan dengan syarat.

Ibnu Katsir dalam menafsirkan surah al-Nisa ayat 34 menyatakan: **“Laki-laki lebih tinggi daripada perempuan, laki-laki adalah pemimpinnya, Hakimnya, dan yang membimbingnya ketika tersesat.”**<sup>20</sup> **“dengan segala kelebihan yang telah diberikan oleh Allah di atas yang lainnya”, karena seorang laki-laki lebih utama daripada perempuan, dan laki-laki lebih baik daripada perempuan, oleh karena itu kenabian hanya dikhususkan bagi laki-laki, demikian juga kerajaan yang agung, karena sabda Nabi saw tidak akan Berjaya suatu kaum seandainya mereka diperintah oleh seorang perempuan”,** Hadis riwayat Bukhari.<sup>21</sup> Demikian juga kaitannya dengan *Qadhi* (hakim). Dan berkata Ibnu Abbas mengenai ayat **“al-rijalu qawwamuna ‘ala al-nisai”** maksudnya adalah memimpin mereka (perempuan), yaitu menaati perintah sesuai dengan apa yang telah diperintahkan oleh Allah SWT.

Hal tersebut juga didukung oleh al-Razi dalam Tafsirnya, ia menyatakan: **“Dan ketahuilah bahwa kelebihan seorang laki-laki daripada perempuan muncul dari banyak sisi, sebagiannya merupakan faktual dan sebagiannya lagi merupakan hukum syariat yang telah disepakati seperti kepemimpinan regional dan lokal, jihad, azan, khutbah, i’tikaf, Sanksi Hudud, dan Qishas”.**

Wahbah Al-Zuhaili dalam kitabnya *fikih al-Islami wa adillatuhu*, ketika mengemukakan syarat seorang pemimpin, ia menyatakan bahwa : Adapun laki-laki (sebagai salah satu syarat menjadi Imam), dikarenakan beban yang besar, memerlukan kekuatan dan kemampuan yang luar biasa, dan biasanya perempuan tidak sanggup untuk melakukannya. Perempuan tidak sanggup menghadapi berbagai konsekuensi dari jabatan ini, baik dalam masa damai maupun peperangan, serta kondisi-kondisi berbahaya. Rasulullah saw bersabda **“ tidak akan berjaya suatu kaum apabila diperintah oleh seorang perempuan”.** Oleh karena itu, para Fuqahak sepakat bahwa seorang pemimpin haruslah laki-laki.<sup>22</sup>

Menurut Wahbah al-Zuhaili, dalam jabatan sebagai *Qadhi* (hakim) para ulama fikih sepakat bahwa syarat bagi *Qadhi* adalah berakal, baligh, merdeka (bukan budak), muslim (orang Islam), tidak tuli, tidak buta, dan tidak bisu. Mereka berbeda pendapat dalam syarat adil dan laki-laki.<sup>23</sup> Ibnu Hazm, Abu

---

<sup>20</sup> Ibn Kathir, *Tafsir Alquran al-‘Azim*, (tt: Dar T{ayyibah Li al-Nashr, 1999), II, 292.

<sup>21</sup> *Sahih Bukhari* hadits no. 4425: *Sunan Nasai* VIII, 227.

<sup>22</sup> Wahbah al-Zuhayli, *fikih al-Islami wa Adillatuhu*, (Bairut: Dar al- Fikr, 1984), 8.

<sup>23</sup> Wahbah Az-Zuhayhi, *fikih al-Islami wa Adillatuhu*, 8.

Hanifah, dan Ibnu Jarir al-Thabari termasuk para ulama yang membolehkan perempuan menduduki jabatan *Qadhi*.<sup>24</sup>

Sementara ulama kontemporer yang mengharamkan perempuan menjadi pemimpin adalah ulama wahabi Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, beliau secara mutlak mengharamkan perempuan menjadi pemimpin, atau memiliki jabatan apapun dalam pemerintahan.<sup>25</sup>

Adapun kalangan ulama yang membolehkan perempuan menjadi pemimpin adalah Syekh Muhammad Said Tanthawi, seorang syaikh Universitas al-Azhar dan Mufti Besar Mesir tahun 1996, dan menjadi Imam Masjid al-Azhar tahun 1986-1996. Menurut beliau, kepemimpinan perempuan dalam jabatan apapun tidak bertentangan dengan syariat.<sup>26</sup>

Ulama lain yang menyetujui pendapat ini adalah Yusuf al-Qaradhawi, beliau adalah salah satu syekh al-Azhar yang sangat berpengaruh sampai saat ini.<sup>27</sup> Dalam hal ini Yusuf al-Qaradhawi membolehkan perempuan menjadi pemimpin dengan beberapa syarat. Di antaranya seperti tidak boleh adanya khalwat, tidak boleh melupakan tugas utama sebagai ibu, yaitu mendidik anak, harus tetap menjaga perilaku Islami dalam berpakaian, berkata, dan sebagainya.<sup>28</sup>

Al-Jumah Muhammad bin Abdul Wahab juga sepakat dengan pendapat Yusuf Al-Qardhawi, menurut beliau perempuan boleh menjadi pemimpin, karena hal tersebut bukan sesuatu yang *nadir* dalam dunia Islam, akan tetapi sangat diperlukan adanya komunikasi yang baik dalam keluarganya, yaitu antara dirinya dan suami.<sup>29</sup>

Fikih sebagai hasil ijtihad seorang ulama atau mujtahid dalam mengambil istimbath hukum dari sumbernya baik Alquran maupun hadis. Dengan menggunakan pisau bedah *ushul fikih*, yaitu dengan pendekatan penalaran **bayani**, **ta'liili**, maupun *ishthilahi*,<sup>30</sup> akan menghasilkan hukum yang berbeda antara satu ulama dengan ulama yang lain, dari satu masa ke masa yang berbeda, meskipun mengambil dari sumber teks ayat maupun matan

---

<sup>24</sup>Ibnu Rushd, *Bidayatu al-Mujtahid*, (Semarang: Toha Putra, tt), 344.

<sup>25</sup> Abdullah bin Abdul Azis bin Baz, *Majmu' Fatawa Ibn Baz*, No. fatwa: 30461, I/424. Pendapat serupa juga dapat dilihat pada Fatawa al-Lajnah al-Daimah, No. fatwa: 11780, 13.

<sup>26</sup> Harian *Okaz* Arab Saudi, edisi 28 Muharram 1429, 39. mengutip dari majalah *al-Din wa al-Hayat* Mesir. Dikutip dari [www. Fatihsyuhud.net](http://www.Fatihsyuhud.net), diakses pada tanggal 3 Januari 2016.

<sup>27</sup>Yusuf al-Qaradhawi, **Fatawa Mu'ashirah**, (Al-Maktabah As-Syamilah), 485.

<sup>28</sup>Yusuf al-Qaradhawi, **Fatawa Mu'ashirah**, (Al-Maktabah As-Syamilah), 485.

<sup>29</sup>Fatwanya dimuat di harian *Al-Jumhuriyah* Mesir, edisi 28 Januari, 2007.

<sup>30</sup>Sutrisno RS, *Nalar Fikih Gus Mus* (Yogyakarta: Mitra Pustaka & STAIN Jember, 2012), 55-104.



hadis yang sama. Hal itu terletak pada subjektivitas penafsir, latar belakang pendidikannya, lingkungan yang melingkupinya, serta kondisi yang ada pada teks itu sendiri yang bersifat *zhanniyah* atau multitafsir.

Namun demikian, yang menjadi masalah adalah mengapa fiqih yang berkaitan dengan gender, yang diinterpretasikan oleh para fuqaha, berujung pada marginalisasi kaum perempuan, subordinasi, dan pandangan yang menganggap bahwa kaum wanita itu lemah, tidak cerdas, dan kurang akal? Mengapa agama sebagai sumber fitnah dan label-label lain yang memojokkan kaum perempuan? Hal itu menimbulkan konsep budaya, yang ada kaitannya dengan perbedaan gender (*gender difference*) dan ketidakadilan gender (*gender inequalities*), dengan struktur ketidakadilan masyarakat secara lebih luas. Semua pandangan ini bertentangan dengan misi utama ajaran Islam yang intinya adalah mewujudkan kemaslahatan dan membebaskan dari segala bentuk anarkhi, ketimpangan, dan ketidakadilan.<sup>31</sup>

Yang juga penting untuk menginterpretasikan kembali teks-teks agama adalah apa yang dikemukakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd, yaitu dengan metode pembacaan kontekstual, konteks pewahyuan, konteks naratif, level struktur kebahasaan, kritik matan dan sanad, kajian komprehensif; kajian komparatif historis, perlunya pemahaman bahwa yang disebutkan Alquran belum tentu *tasyri'*, serta perlunya melihat berbagai ayat maupun Hadis tentang kesetaraan gender.<sup>32</sup>

Amina Wadud sebagai pemikir Islam kontemporer menyumbangkan gagasan agar dalam menginterpretasikan ayat-ayat Alquran tidak keliru, maka perlu dengan dua cara, yaitu *membaca* dan *menafsirkan* yang dibentuk oleh sikap, pengalaman, ingatan, dan perspektif bahasa masing-masing pembaca, yakni prior teks. Untuk memperoleh kesimpulan makna, Amina Wadud juga berpendapat perlunya penafsiran hermeneutik, di samping menggunakan metode kajian holistik yang induktif, yang dipahami dengan turunya ayat-ayat Alquran.<sup>33</sup>

Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, sebagian ulama berpendapat bahwa perempuan yang tidak boleh jadi hakim dan menjadi pemimpin bukan karena adanya larangan dari teks agama, tetapi lantaran banyaknya halangan yang dimiliki oleh kaum perempuan, yakni karena diciptakan dari tulang rusuk laki-

---

<sup>31</sup> Shinta Nurani, Implikasi Tafsir Klasik Terhadap Subordinasi Gender. Perempuan Sebagai Makhluk Kedua, *MUAZAH*, Volume 7, Nomor 2, (Desember 2015), 138.

<sup>32</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, 180-186.

<sup>33</sup> Amina Wudud Muhsin, *Wanita di dalam Alquran*, 124-39.

laki, lemah akal dan agamanya, sebagai perantara syetan dan alasan lain yang kesemuanya menyudutkan pihak perempuan.<sup>34</sup>

Persoalan itu muncul lantaran adanya problem pemaksaan teks-teks keagamaan dan penafsiran, serta pentakwilannya bermuara pada interpretasi yang diskriminasi serta sempitnya wawasan. Akibatnya, penafsiran itu sendiri dianggap sebagai kebenaran agama yang tidak bisa disanggah atau dikritik.

**Kekeliruan interpretasi itu, menurut Khalid, disebabkan “fenomena otoritarianisme”, yakni menggunakan kekuasaan Tuhan (*author*) untuk membenarkan tindakan kesewenang-wenangan pembaca (*reader*) dalam memahami dan menginterpretasikan teks, dan ditindaklanjuti dengan keinginan untuk mengimplementasikannya dalam kehidupan publik dengan menepikan begitu saja pemahaman dan interpretasi pihak lain dalam fatwa-fatwa keagamaan dan dalam kehidupan bermasyarakat.<sup>35</sup> Sikap semacam inilah yang dilakukan oleh ahli hukum agama Islam pada CRLO dan kelompok muslim puritan ketika menafsirkan ayat-ayat Alquran dan hadis yang bias gender dan misoginis.**

Jika kita perhatikan uraian di atas, baik berdasarkan pandangan dari Amina Wadud dan para kritikus sebelumnya, maka pandangan yang menginterpretasikan bahwa Islam menganggap wanita itu lemah, tidak cerdas, tidak layak menjadi pemimpin, derajat wanita di bawah tingkatan laki-laki, dan pandangan-pandangan lain yang meminggirkan wanita pada dasarnya karena kesalahan dalam menginterpretasikan teks-teks agama yang bersifat diskriminatif.

Pemikiran yang dikemukakan para pemikir di depan, yaitu Khalid M. Abou El Fadl, Nasr Hamid Abu Zayd, Amina Wadud Muhsin, serta pemikir-pemikir lainnya yang sejalan dapat kita jadikan acuan dan pertimbangan dalam menafsirkan ulang dalil-dalil agama (Alquran dan hadis) yang dianggap oleh sebagian kalangan sebagai ayat patriarkal dan hadis-hadis misoginis. Dengan ini, pandangan yang memarginalkan kaum perempuan lambat laun akan berkurang, meskipun belum bisa dikatakan hilang sama sekali. Reinterpretasi semacam inilah yang sesungguhnya sejalan dengan misi utama syariat Islam.

## **Realitas Perempuan di Dalam Pesantren**

Pondok pesantren terdiri dari beberapa macam sistem pendidikan di antaranya ada yang berbasis salaf dan ada juga yang berbasis modern, dari

---

<sup>34</sup>Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, 161-279.

<sup>35</sup>Amin Abdullah, *Pengantar*, viii-ix.

kedua bentuk pola pendidikan tersebut tentu akan menghasilkan doktrin yang sedikit banyaknya berbeda.

Kajian kitab kuning dalam pondok pesantren salaf jauh lebih rutin bila dibandingkan dengan pondok modern, kajian kitab kuning di dalam pondok salaf sebagiannya disajikan dalam bentuk formal dan sebagian lainnya dalam bentuk nonformal tapi berbeda halnya pada pondok pesantren modern kajian kitab kuning hanya didapati di dalam pembelajaran formal walaupun ada juga pesantren modern berbentuk semi salaf yang di dalamnya masih didapati kajian kitab pada pembelajaran nonformal namun tetap saja tidak sesering pondok salaf.

Pesantren secara keseluruhannya memposisikan perempuan sebagai personal yang kedua setelah laki-laki (*the second class*) dalam persoalan peribadatan, demikian itu dapat kita temukan di seluruh pesantren bahwa tidak satupun pesantren yang membolehkan seorang santriwati untuk bertindak sebagai imam salat bagi makmuk laki-laki, pesantren baru sampai kepada tahap keberanian menjadikan imam perempuan bagi makmuk **perempuan dan mengikut sertakan perempuan berjama'ah di mesjid bersama imam dan makmuk laki-laki.**

Tindakan pesantren terhadap perempuan tersebut dapat dinilai sebagai sebuah bentuk kemajuan dalam menginterpretasikan dalil agama namun, juga belum dapat disebut dengan kemajuan dan perkembangan yang signifikan bahkan dapat dikatakan belum mempunyai keberanian untuk mengkaji dan bertindak secara komprehensif demi mewujudkan cita-cita Islam yang berkeadilan. Padahal hadis nabi yang terkait dengan persoalan ini terdiri dari enam butir hadis salah satunya membolehkan seorang perempuan untuk mengimami makmuk laki-laki, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh ummi waraqah sebagai berikut:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزُورُهَا فِي بَيْتِهَا وَجَعَلَ لَهَا مُؤَدِّنًا يُؤَدِّنُ لَهَا وَأَمَرَهَا أَنْ تَوْمَّ أَهْلَ دَارِهَا قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَأَنَا رَأَيْتُ مُؤَدِّنَهَا شَيْخًا كَبِيرًا

Sekalipun hadis tersebut ditolak oleh Ibn Qudama dengan beberapa argumen.<sup>36</sup> Namun, argumen Ibnu Qudama tersebut dapat terbantahkan oleh kandungan teks hadis itu sendiri, Ibn Qudama berpendapat bahwa yang menjadi makmuk dalam hadis tersebut adalah perempuan dan imam perempuan hanya dibolehkan pada salat-salat *sunnah* saja. Sedangkan teks

---

<sup>36</sup>Muhammad bin Qudamah, *al-Mughni* (Cairo: Dar al-Hadis, t.th), juz I, 413-414.

hadis tersebut dengan jelas menyebutkan bahwa makmumnya ada seorang laki-laki tua dan ada perintah untuk *azan* sebagaimana yang umum diketahui bahwa *azan* hanya dikumandangkan pada salat-salat wajib saja.

Peran pesantren dalam meningkatkan mutu perempuan dalam berbagai hal termasuk dalam hal ideologi peribadatan sangat diharapkan untuk mencapai pemahaman Islam yang komprehensif, karena pesantren merupakan basis utama ummat Islam dalam pembentukan karakter anak-anak muslim sekaligus sebagai sebuah lembaga pengkajian dan pendidikan yang alumninya sangat dipertimbangkan untuk memberikan wejangan bagi masyarakat. Maka dapat dipastikan masyarakat muslim tidak akan mencapai misi Islam yang berkeadilan terhadap kaum perempuan, jika pesantren tidak memulai melakukan reinterpretasi terhadap teks agama. Sekalipun cendekiawan muslim sudah sejak lama melakukan hal ini dan terus akan dilakukan oleh mereka tapi tetap saja pemahaman Islam berkeadilan terhadap perempuan akan minim diterima sebab masyarakat Islam lebih percaya kepada kaum santri ketimbang cendekiawan muslim itu sendiri.

Persoalan perempuan dalam lingkup sosial juga tidak kunjung berpihak kepada perempuan secara keseluruhan, sekalipun tidak dapat dikatakan bahwa struktur masyarakat pada saat ini masih sangat misoginis karena pada aspek tertentu masyarakat sudah menyadari bahwa perempuan juga mempunyai potensi dan kesempatan untuk mengambil peran yang selama ini hanya dilakukan oleh laki-laki. Akan tetapi masih terdapat ketimpangan-ketimpangan antara peran laki-laki dan perempuan khususnya dalam lingkup domestik.

Lagi-lagi pondok pesantren diharapkan memberikan gambaran masyarakat Islam yang berkeadilan gender, pondok pesantren umumnya mewajibkan para santri untuk bermukim di dalam pondok guna untuk menciptakan suasana masyarakat di mana para santri ketika sukses menyelesaikan masa belajarnya di pesantren dapat mengaplikasikannya pada masyarakat sebagaimana yang telah menjadi kebiasaan mereka. Maka seorang santri akan menjadikan sebuah bahan pertimbangan segala macam hal yang telah disaksikan dan dialami di pesantrennya masing-masing.

Berdasarkan pengamatan penulis, jumlah pondok pesantren di Indonesia berkisar 27.230 yang terdiri dari pondok salaf, modern dan kombinasi. Dari keseluruhan pondok tersebut tidak terdapat pondok pesantren gabungan putra dan putri yang dipimpin oleh seorang ibu nyai, bahkan ada beberapa pondok putri dipimpin oleh pak kiyai, belum lagi pada kegiatan-kegiatan yang diakan dipesantren selalu saja laki-laki yang menjadi ketua dan yang paling pertama ditunjuk sebagai bagian konsumsi adalah

perempuan. Dan masih banyak hal lain yang bersifat memarginalkan kaum perempuan.

Marginalisasi perempuan dari berbagai macam aspek telah banyak diungkap oleh Khalid Aboe El-fadl antara lain; tentang kewajiban istri patuh pada suami sehingga digambarkan sujud kepadanya serta menjilati bisulnya, istri membuat suaminya dan Tuhan tetap gembira dan membawanya masuk surga, tentang perempuan pertama yang diciptakan dari tulang rusuk Adam yang bengkok, kecerdasan perempuan di bawah standar, tentang perempuan dan anjing sebagai pembawa sial, serta wanita sebagai perangkap setan dan sumber godaan seksual. Ini semua, menurut Khalid, adalah penetapan misoginis dan bersumber dari latar belakang budaya yang sangat stereotipe terhadap perempuan.<sup>37</sup>

Nasr Hamid Abu Zayd, dalam bukunya yang berjudul *Dawair al-Khouf: Qiro'ah Fi Khithab al-mar'ah*, yang diterjemahkan oleh Moch. Nur Ihwan dan Moch. Syamsul Hadi dengan judul *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, menjelaskan secara tegas adanya penindasan kaum laki-laki terhadap perempuan dalam berbagai bentuk, dan dengan berbagai media. Penindasan itu merefleksikan ketakutan laki-laki yang kemudian membuatnya berupaya, bukan hanya menakut-nakuti perempuan, tetapi juga menjauhkan dan meminggirkannya. Dalam hal ini, agama dipergunakan sebagai perangkat ideologis untuk menegaskan dominasi laki-laki.<sup>38</sup>

Pada bagian uraiannya, ia menjelaskan bahwa dalam akad nikah tampak adanya konsep perbudakan terhadap kaum ibu. Mereka tidak punya pilihan kecuali harus tunduk kepada suami sebagai hasil keputusan hakim yang mengadopsi pendapat sebagian ulama, yang telah menghasilkan pemikiran. Mereka dalam konteks sosial historis yang dipengaruhi oleh tradisi-tradisi yang secara paksa masuk ke dalam Islam.<sup>39</sup>

Aminah Wadud Muhsin penulis buku *Qur'an and Women*, yang diterjemahkan oleh Yasir Rodiah dengan judul *Wanita di dalam Alquran*, menjelaskan bahwa kekeliruan penafsiran terhadap ayat-ayat alQur'an tentang wanita lantaran ditafsirkan oleh kaum pria, bukan ditafsirkan oleh kaum wanita itu sendiri. Akibatnya, penafsiran yang dibuat hanya berdasarkan persepsi, pengalaman, dan pikiran kaum pria saja. Akibat lebih lanjutnya adalah terjadinya kekeliruan penafsiran yang menyebabkan wanita dalam

---

<sup>37</sup>Khalid M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 301-384.

<sup>38</sup>Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Terj. Moch. Nur Ihwan dan Moch. Syamsul Hadi (Yogyakarta: PSW IAIN SUKA dan McGill, 2008), 155-293.

<sup>39</sup>Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, 159-160.

posisi lemah, rendah, serta kurang dalam berbagai bidang dibanding kaum laki-laki. Hal itu jelas bertentangan dengan tujuan yang ada di dalam Alquran, yang mengajak seluruh umat manusia untuk berlomba-lomba meraih sejumlah prinsip-prinsip kemanusiaan; keadilan, persamaan, keharmonisan, tanggung jawab moral, kesadaran spiritual, dan perkembangan, tanpa membedakan laki-laki atau perempuan.<sup>40</sup>

## Penutup

Penelitian ini mengkaji dan mendalami sifat doktrin pesantren terhadap eksistensi perempuan. Kajian ini terfokus kepada beberapa hal terkait dengan perolehan pesantren dan kaum perempuan di antaranya ada tiga kasus, yaitu kitab-kitab rujukan utama pondok pesantren, posisi dan realitas perempuan di pesantren, koherensi kitab-kitab rujukan pesantren terhadap doktrin. Dan sekaligus menguji hubungan substansi doktrin pesantren tentang kasus-kasus perempuan yang kerap berlangsung dengan konstruksi kesetaraan gender. Hasil dari penelitian tentang doktrin pesantren terhadap kaum perempuan menemukan dua kesimpulan, sebagai berikut:

1. Tuntutan dan stimulus pondok pesantren terhadap santri-santrinya terkait dengan kaum perempuan cenderung konservatif dan preventif terhadap Islam moderat yang menurut mereka berafiliasi kepada pemikiran liberal. Karakter pesantren tersebut tampak dari produk kebijakan-kebijakan yang telah berlangsung dalam waktu yang cukup lama. Sekalipun tidak dapat dipungkiri bahwa pesantren-pesantren pada umumnya menghendaki dan terus berusaha menempuh posisi moderat. Namun moderasi yang ditempuh oleh pesantren adalah moderasi yang akrab dengan kelompok Islam eksklusif atau konservatif bukan kelompok Islam inklusif. Maka pesantren dalam menanggapi persoalan perempuan sangat berhati-hati agar tidak keluar dari pendapat ulama yang menurut mereka telah dijadikan rujukan oleh pesantren sejak dulu. Seperti beberapa kitab tafsir, hadis dan fikih, kitab *Fath al-Bari*, *Fath al-Qarib*, *Riyadh al-Shalihin*, *subul al-Salam*, *Tafsir Alquran al-Karim*, *Tafsir Jalalain* dll, dianggap sebagai pendapat yang **otoritatif dalam diskursus syari'at Islam, maka tidak mengherankan apabila** standar penafsiran teks keagamaan pesantren terkait dengan persoalan perempuan selalu didasarkan kepada pendapat-pendapat ulama klasik.
2. Pondok pesantren dengan modelnya yang beragam, mulai dari salaf hingga modern secara umum tidak memiliki perbedaan doktrin yang signifikan terkait dengan persoalan perempuan. Faktanya tidak ditemukan dari

---

<sup>40</sup>Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Alquran* (Yaziar Radianti; Bandung Pustaka, 1994), 125-127.

pesantren model salaf, modern dan kolaborasi antara salaf dan modern yang mempersilahkan seorang perempuan untuk memimpin pesantren baik pondok gabungan putra dan putri maupun pesantren yang hanya dikhususkan untuk putri, demikian juga terhadap persoalan perempuan yang lainnya semisal perempuan selalu paling awal ditunjuk untuk menjadi bagian konsumsi pada setiap kegiatan, imam perempuan, peran perempuan dalam rumah tangga, doktrin perempuan tercipta dari tulang rusuk laki-laki.

## Daftar Pustaka

- Abou El Fadl, Khaled M. *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.
- , *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Terj. Helmi Mustofa. Jakarta: PT Serambi Alam Semesta, 2006.
- Abu Bakar, Taqiyuddin. *Kifayah al-Akhyar*. Semarang: Thoha Putra, 1998.
- Abu Falah Abd al-Hayy Ibn al-‘Imad al-Hanbali, *shazarat al-zahab Fi al-Akhbar man zahab*. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Abu Habib, **Sa’di. Mausū’ah fi al- fikih al-Islami**. Terj. Sahal Mahfudz dan Musthafa Bisri, *Ensiklopedi Ijma*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Terj. Moch. Nur Ihwan dan Moch. Syamsul Hadi. Yogyakarta: PSW IAIN SUKA dan McGill, 2008.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Ushul al- fikih*. al-Qahirah: Dar al-Fikr al-‘**Arabi**, T.t.
- Aden, Wijdan SZ, dkk. *Pemikiran dan Peradaban*. Yogyakarta: Safirian Insania Press, 2007.
- Ahmad, Leila. *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, terj. MS Nasrullah. Jakarta: Lentera, 2000.
- Al-Bantani, Nawawi. *Uqud al-Lujayn Fi Bayani al-Hjuquq al-Zaujayn* Surabaya: Hidayah, T.t.
- Al-Bukhari. *al-**Jami’ al-SHahih***. Jilid III. Kairo: al-Maktabah al-Salafiyah, 1400 H.
- dan Muhammad Abu Fida’ Isma’il. Al-**Jami’ al-Shahih al-Mukhtashar**. Tahqiq: Musthafa al-Bugha. Bairut: Dar Ibn Kathir, 1987.**
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *al-Fatwa Bayn al-Indhlab wa al-Tasayyub*. al-Qahirah: Dar Alshahwah, 1988.
- \_\_\_\_\_, ***Kayfa Nata’amal ma’a al-Sunnah al-Nabawiyah***. al-Mansurah: Dar al-**Wafa’**, 1990.
- \_\_\_\_\_, *al-Madkhal li al-Dirasah al-Sunnah al-Nabawiyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.



- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *al-Ishabah fi Tamyiz al-SHahabah*. Beirut: Dar al-Fikr, T.t.
- .Ibn Hajar. *Fath al-Balr*. Beirut: Dar al-Fikr, T.t.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Madinah: Shirkah al-Madinah al-Munawwarah, T.t.
- Al-Ghazali, Muhammad. *al-Sunnah al-Nabawiyah Bayna Ahl al-fikih Wa Ahl al-Hadith*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1989.
- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *Tuhfat al-Maududi bi Ahkam al-Maudud*. Terjemah: Fauzi Bahreisy. Mengantar Balita Menuju Dewasa. Jakarta: Serambi, 2001.
- Al-Majlisi, Muhammad Baqir. *Bihar al-Anwar al-Jami'ah Lidurori Akhbari al-A'immah al-AthThar*. Libanon: Mu'asasah al-Wafa'. Beirut.
- Al-Munawwar, Said Agil Husain dan Abdul Mustaqim. *Asbabu al-Wurud: Studi Kritis Atas Hadis Nabi Pendekatan Sosio, Historis, Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Al-Nabhani, Taqiyuddin. al-Nizham al-Ijtima'i fil Islam. Beirut: Dar al-Ummah, 1990.
- Al-Nur, Hasan Sulaiman dan Alwi 'abbas al-Maliki, *Ibanat al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Thaqafah al-Islamiyah, 1909.
- Al-Sijistani, Imam Abū Dawūd Sulaimān bin al-Asy'ats. *Sunan Abi Dawud*, Suriah: Dār al-Hadīts, 1389 H/1969 M.
- Ali Engineer, Asghar. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- Amin, Qasim. *Tahrir al-Mar'ah*. Mesir: al-Markaz al-'Arabi li al-Bahth wa al-Nashr, 1948.
- Amstrong, Karen. *Sejarah Tuhan*. Cet. ke-2; Bandung: Mizan, 2007.
- Anas, Malik Ibn. *Al-Muwattha'*. Jilid II. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabî. Cet. I, 1424/2003.
- Atho Mudzhar, Mohammad. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta : INIS, 1993
- Azra, Azumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998
- Bulbeck, Chilla. *Re-Orienting Western Feminism; Womens Diversity in Postcolonial World* Cambridge: University Press, 1995.
- Burhanuddin, Jajat dan Oman Faturrahman. *Tentang perempuan: Wacana dan Gerakan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Ulama, 2004.
- Connoly, Peter. *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta, 2002.

- Daulay, Haidar Putra. *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Islam di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media Group, 2009.
- Dhahabi, Imam Shams al-Din Muhammad Ibn Ahmad Ibn Usman. *Mizan al-I'tidal*. Beirut: Dar al-fikr, T.t.
- Fatima, Mernissi. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1991.
- Fauzi, Rif St. *Tawthiq al-sunnah al-Qarni al-Thani al-hHijri*. Kairo: Maktabah al-Khanji, 1400 H.
- Faqih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Fudhaili, Ahmad. *Perempuan di Lembaran Suci*. Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Hassan, Riffat dan Fatima Mernissi. *Equal Before Allah*, terj. Tim LSPPA, 20, Yogyakarta: LSPPA, 2000.
- Hasyim, Syafig. *Hal-hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Cet. ke-1; Bandung: Mizan, 2001.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Husein, Ali Hakiem dkk. *Membela Perempuan Menakar Feminisme dengan Nalar Agama*, Jakarta: Al-Huda, 2005.
- Ibn Daqiq al-'Id, *Syarh 'Umdat al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, T.t.
- Ibn Idris Al-Syafi'i, Muhammad. *Ikhtilaf al-Hadis, Naskah diteliti oleh 'Abd al-'Aziz, Muhammad Ahmad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- Ibn Taimiyyah, *Majmu' Fatawa*, Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, T.t.
- Ilyas, Hamim dkk. *Perempuan Tertindas "Kajian Hadis-hadis Misoginis"* Jakarta: The Ford Foundation, 2003.
- Imam Abi Amr Ibn Uthman Ibn Abd al-Rahman al-Rahumurzi, *'Ulum al-Hadith li Ibn Shalah*. Madinah: Maktabah al-'Ilmiyah bi al-Madinah al-Munawwarah, 1972.
- Hanbal, Imam Ahmad Ibn. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Mesir: Muassasah Qurthubah, T.t.
- Imām al-Turmudzi, *Muhammad bin 'Isa Abu 'Isa, Sunan al-Turmudhi*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, Tt.
- Hibban, Imam Ibn *Shahih Ibn Hibban*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993.
- Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Isma'il, Sya'ban Muhammad. *al-Ijtihad al-Jama'i wa Daur al-Maja mi' al-fikihiyyah fi Tathbiqih*. Beirut: Dar as-Shabuni, 1998.
- Ismail, Nur Jannah. *Perempuan dalam Pasungan*. Yogyakarta: Lkis, 2003.

- Ismail, Syuhudi. *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Bulan Bintang, 2009.
- ‘Itr, Nur al-Din. *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulum al-Hadith*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1992
- Jad al-Haqq, ‘Ali. *Bayan li al-Nash min al-Azhar al-Syarif*. **Kairo: Mathba’ah al-Azhar**, 1989.
- Jamil, Asrianti. *Kajian Tekstual dan Kontekstual tentang Khitan Perempuan dalam Islam Serta Pelaksanaannya*. Jakarta: Program Pasca Sarjana UI 2001.
- Ka’bah**, Ifyal. *Islamic Law in Court Decisions and Fatwa Institutions in Indonesia, dalam Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, ed. R. Michael Feener dan Mark. E. Cammack Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Kamal, Zainal dan Musda Mulia. *Penafsiran Baru Islam Atas Pernikahan Antar Agama*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2003.
- Kaptein, Nico J.G. dan Michael Laffan. Theme Issue: *Fatwas in Indonesia. Islamic Law and Society*, 2005.
- Ma’mur**, Jamal. *Rezim Gender di NU*. Yogyakarta: Pestaka Pelajar, 20015.
- Majid, Nur Cholis. *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Yang Inklusif, Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Mājah, *Muhammad ibn Yazid Abu Abdillah* Imam Ibn.Sunan Ibn Majah. Beirut: Dār al-Fikr, T.t.
- Mernissi, Fatimah. dan Riffat Hassan. *Setara di Hadapan Allah, Reflasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*. Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1995.
- Muhammad, Taqī al-‘**Uthmani**. *Usul al-Ifṭā’ wa Adabuhu*. Karaci: Maktabah **Ma’arif al- Qur’an**, 2011.
- Muhammad **Ibn Isma’il al-Shan’ani**, *Subul al-Salam*, ditahqiq oleh Abd al-Azīz Hawli. Beirut: Dar Ihya’ al-Turāṭh al-‘**Arabi**, **1379 H**.
- Muhammad, Husein. *fikih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Muhammad, Husein. *Membongkar Konsepsi Fikih Tentang Perempuan, dalam buku Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam*. Jakarta : JPPR, 1999
- Muhsin, Amina Wadud. *Wanita di dalam Alquran*, Yaziar Radianti; Bandung Pustaka, 1994.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam*. Bandung: Mizan, 2004.
- Mushtafa Sanu, Quthb. **SHina’at al-Fatawa al-Mu’ashirah: Qira’ah Hadiyiah fi Adawatiha wa Adabiha wa DHawabithiha wa Tanzjimiha fi DHau’i al-Waqi’ al-Mu’ashir**. Kuala Lumpur. 2013.
- Muslim, Imam. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya’i al-Turats al-‘Arabi, Tt.

- Mustaqim, Abdul. *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarkhi: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hasan*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Najib, Moh. Penciptaan Perempuan dari Tulang Rusuk Laki-Laki?. *Jurnal*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan The Ford Foundation, 2003.
- Nurullah al-Tasyari, *al-Showarim Al-Muhriqoh fii Naqdi al-SHowaiq al-Muhriqoh*. Iran: Qum, Dar al-Hadith.
- Piliang, Yasraf Amir. *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-batas Kebudayaan*. Yogyakarta: Jalasutra, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*. Yogyakarta: Jalasutra, 2003.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1985.
- Porter, Donald J. *Managing Politics and Islam in Indonesia*. London: Routledge, 2002.
- Program CD, **Mausu'ah al-Hadith al-Sharif, SHahih al-Bukhari**.
- Qudamah, Muhammad bin. *Al-Mughni*. Kairo: Dar al-Hadith, T.t.
- Rusyd, Ibn. *Bidayat al-Mujtahid*, Beirut: Dar al-Fikr, T.t.
- Taimiyah, Ibn. **Kutub wa Rasa'il wa Fatawa Ibn Taimiyah fi al-fikih**, Ttp: Maktabah Ibn Taimiyah, T.t.

## FIKIH KLASIK DAN PEMBERDAYAAN PEREMPUAN HAID

Muhammad Kudhori

(Alumni Pondok Pesantren Assalafi Al-Fithrah Surabaya)

STAI Al-Fithrah Surabaya

khudhori84@gmail.com

### Abstrak

Di zaman sekarang, kaum perempuan tidak hanya beraktifitas di dalam rumah saja. Ia dituntut berperan lebih aktif dalam memberikan manfaat kepada masyarakat di sekitarnya. Tak jarang aktifitas yang dilakukan oleh perempuan muslimah berada di dalam masjid. Di sinilah muncul permasalahan saat mereka mengalami haid, di mana dalam fikih mainstream yang dikaji di pesantren-pesantren yang notabenenya bermazhab Syafii menyatakan bahwa perempuan haid dilarang beraktifitas di dalam masjid, memegang dan membaca Alquran. Dalam diskursus fikih klasik, sebenarnya sebagian ulama berpendapat, perempuan haid boleh-boleh saja beraktifitas di masjid, memegang dan membaca Alquran. Hanya saja di kalangan pesantren, pendapat ini kurang masyhur dan dianggap sebagai pendapat yang lemah, sehingga jarang diamalkan. Apalagi beberapa pendapat ini berada di luar lingkaran mazhab empat. Padahal jika ditelaah lebih dalam, pendapat ini disampaikan oleh ulama-ulama klasik yang kredibel, mempunyai landasan hukum yang kuat dan lebih memberdayakan perempuan haid. Pendapat ini tentu dapat menjadi solusi atas permasalahan di atas, sehingga perempuan haid dapat tetap menjalankan aktifitasnya di masjid dan mengajarkan Alquran tanpa adanya kekhawatiran merasa berdosa, karena melanggar hukum **syara'**. **Dalam kajian fikih dan ushul fikih, pendapat yang** dianggap asing dan lemah pada waktu dan tempat tertentu dapat menjadi pendapat yang kuat pada waktu dan tempat yang lain, karena beberapa alasan dan maslahat. Di samping itu, setiap muslim tidak mempunyai kewajiban untuk terus menerus mengikuti satu mazhab tertentu. Ia boleh mengambil pendapat manapun yang ia suka dengan catatan pendapat itu memberikan maslahat atau dalilnya kuat.

**Kata Kunci:** Perempuan, Fikih, Klasik, *Mashlahat*, Haid.

## Pendahuluan

Di era kontemporer seperti sekarang ini, perempuan dituntut untuk lebih meningkatkan perannya dalam rangka ikut serta membangun peradaban umat manusia yang lebih baik. Perempuan sebagai madrasah pertama bagi anak-anak bertanggungjawab melahirkan dan mendidik generasi-generasi muda berkualitas yang mampu menghadapi tantangan zaman. Mereka tidak hanya berprofesi sebagai ibu rumah tangga saja, melainkan juga menekuni profesi yang sebelumnya hanya ditekuni kaum laki-laki. Tidak jarang, kaum perempuan juga banyak yang menjadi guru madrasah atau ustazah yang mengajarkan Alquran kepada anak-anak dan profesi-profesi yang lainnya. Aktivitas mereka juga seringkali berada di masjid dan bersinggungan dengan Alquran.

Masalah kemudian muncul ketika beberapa kaum perempuan merasa terbatas aktivitasnya saat mereka sedang haid. Dalam kajian-kajian fikih klasik mainstream yang banyak dijadikan referensi kajian fikih pesantren-pesantren di Indonesia yang notabene bermazhab Syafii, perempuan haid dilarang berdiam diri di masjid.<sup>1</sup> Kondisi semacam ini tentu menghalangi perempuan haid dalam menjalankan aktivitasnya di masjid. Terlebih apabila aktivitas kesehariannya banyak dilakukan di masjid sebagai pengajar Alquran misalnya, atau kegiatan-kegiatan lainnya yang bertempat di masjid. Selain itu, fikih klasik yang diajarkan di pesantren-pesantren yang bermazhab Syafii juga berpendapat bahwa perempuan yang sedang haid tidak diperbolehkan untuk memegang dan membaca Alquran.<sup>2</sup> Padahal di sisi lain proses pembelajaran dan pengajaran Alquran yang ia lakukan terus berjalan dan banyak anak-anak yang membutuhkan tenaganya dalam mempelajari kitab suci umat Islam ini.

Kasus-kasus demikian tentu perlu menjadi perhatian agar kaum perempuan yang sedang haid tetap dapat menjalankan rutinitasnya sebagai seorang pendidik tanpa merasa canggung maupun berdosa ketika melakukan aktivitas di masjid, memegang maupun membaca Alquran. Harus ada solusi yang ditawarkan dalam mengatasi masalah ini. Dalam tataran fikih klasik, sebenarnya ada beberapa ulama yang memperbolehkan perempuan haid berdiam diri di masjid, memegang mushaf maupun membaca Alquran. Hanya saja pendapat ini kurang masyhur dan kurang mendapatkan perhatian di kalangan para aktivis pesantren. Memang beberapa pendapat ini bukan berasal dari pendapat mazhab empat. Namun setidaknya pendapat ini mempunyai landasan ilmiah yang cukup kuat. Oleh karenanya pendapat ini

---

<sup>1</sup> Lihat misalnya dalam Ibrahim al-Bayjuri, *Hashiyah al-Bayjuri*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2016), 222. Zainuddin al-Malibari, *Fath al-Mu'in* (Surabaya: al-Haramain, 2006), 9.

<sup>2</sup> Ibid.

sebenarnya dapat dijadikan sebagai pendapat alternatif sekaligus sebagai solusi, sehingga kaum perempuan yang sedang haid tetap dapat menjalankan **aktifitasnya tanpa kekhawatiran merasa berdosa, melanggar hukum syara'** dan lain sebagainya.

Tulisan ini berusaha mengetengahkan pendapat-pendapat para ulama klasik yang **mu'tabar**, dimana pendapat mereka dalam konteks kekinian bisa dijadikan sebagai landasan dan solusi bagi kaum perempuan yang sedang haid agar tetap bisa menjalankan aktifitasnya di masjid, baik yang berkaitan dengan pembelajaran Alquran maupun kegiatan yang lain. Harapannya tentu kaum perempuan merasa lebih nyaman dan tenang dalam menjalankan aktifitasnya itu tanpa dibarengi perasaan was-was, merasa berdosa dan lain sebagainya.

### **Haid bukan halangan bagi perempuan untuk beraktifitas di masjid**

Sebagai perempuan muslimah masa kini, tentu banyak melakukan aktifitas yang bermanfaat, baik yang berkaitan dengan perannya sebagai seorang ibu yang mendidik anak-anaknya, sebagai seorang istri yang menjadi partner suaminya, sebagai seorang santriwati yang harus tekun dalam menuntut ilmu, maupun sebagai bagian dari masyarakat Islam yang turut aktif menyumbangkan gagasan dan ide-idenya untuk kemaslahatan bangsa dan negara. Aktifitas-aktifitas yang dikerjakan seorang muslimah tak jarang diselenggarakan di dalam masjid. Di sinilah kadang kaum perempuan merasa ragu dan berdosa, karena ajaran fikih yang selama ini diterima secara umum mengatakan bahwa perempuan haid dilarang berdiam diri di masjid.<sup>3</sup>

Dalam literatur-literatur fikih klasik mazhab Syafii yang banyak diajarkan di pesantren-pesantren di Indonesia, perempuan yang sedang haid, sedang mengalami nifas dan juga orang-orang yang sedang dalam kondisi junub, selama belum suci dan belum mandi diharamkan berdiam diri (*mukth*) di dalam masjid. Hal ini berdasarkan firman Allah Swt.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا.

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu salat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri masjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi.” [Q.S. al-Nisa’: 43].

Ayat ini menunjukkan bahwa orang yang junub (mempunyai hadas besar, termasuk juga haid dan nifas) dilarang berdiam diri di masjid. Namun jika hanya lewat, baik karena suatu kebutuhan atau tidak, menurut Mazhab

---

<sup>3</sup> Ibid.



Syafii tidaklah dilarang.<sup>4</sup> Keharaman bagi perempuan haid berdiam diri di masjid juga berdasarkan Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, dari ‘A’ishah ra., bahwa Rasulullah Saw. bersabda: “Sesungguhnya aku tidak menghalalkan masjid bagi perempuan yang sedang haid dan orang-orang yang sedang junub.”<sup>5</sup>

Dalil-dalil di atas menunjukkan ketidakbolehan bagi perempuan yang sedang haid, nifas dan orang-orang yang sedang junub berdiam diri di masjid, baik dengan tujuan mendengarkan pengajian atau yang lainnya. Pendapat ini merupakan pendapat mayoritas ulama.<sup>6</sup>

Alasan hukum (*‘illat al-hukm*) perempuan haid tidak diperbolehkan berdiam diri di masjid adalah statusnya yang sedang haid. Sedangkan hikmah dari larangan tersebut adalah kekhawatiran akan mengotori masjid. Penetapan hukum terhadap masalah tertentu berkaitan erat dengan *‘illat al-hukm* (alasan-alasan yang mendasari penetapan hukum), bukan berdasarkan *hikmat al-hukm* (hikmah-hikmah yang terkandung dalam hukum). Oleh karena itu, perempuan yang sedang haid menurut pendapat mayoritas ulama tetap tidak diperbolehkan berdiam diri di dalam masjid, meskipun aman dan tidak ada kekhawatiran akan mengotori masjid. Kasus semacam ini dapat dianalogikan dengan kasus *rukhsah* (dispensasi) pada saat *safar* (perjalanan). *Safar* merupakan sebab atau alasan kebolehan seseorang untuk meng*qashr* dan men*jama’* salat. Hikmahnya adalah untuk menghilangkan atau mengurangi *mashaqqat* (kesulitan) yang dialami seorang musafir. Sehingga, seandainya seseorang melakukan *safar*, kemudian ia tidak mengalami kesulitan dalam *safarnya*, maka ia tetap diperbolehkan men*jama’* dan meng*qashr* salatnya, karena menghilangkan atau mengurangi *mashaqqat* (kesulitan) merupakan sebuah hikmah, bukan sebab atau alasan penetapan hukum (*‘illat al-hukm*) kebolehan melakukan *qashr* dan *jama’*. *Ma’fhumnya*, jika hikmah dalam *safar* untuk menghilangkan atau mengurangi *mashaqqat* dijadikan sebagai sebab atau alasan penetapan hukum, maka tentunya ketika seseorang tidak mengalami kesulitan dalam safarnya, ia tidak boleh melakukan *jama’* dan *qashr*. Padahal tidak demikian.

Dalam diskursus fikih klasik ternyata ada sebagian ulama yang memperbolehkan perempuan haid, nifas dan orang-orang yang sedang junub masuk dan berdiam diri di dalam masjid. Dalam kitabnya yang berjudul *al-*

---

<sup>4</sup>Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *al-Majmu’ Syarh al-Muhadhdhab*, Vol. 2 (Cairo: Dar al-Hadith, 2010), 160.

<sup>5</sup> Ibid., 161. Lihat dalam Abu Dawud Sulayman al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 2017.), 92.

<sup>6</sup> ‘Athiyyah Shaqr, *Mawsu’ah Ahsan al-Kalam fi al-Fatawa wa al-Ahkam*, Vol. 3 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2011), 100.

**Majmu' Sharh al-Muhadhdhab**, al-Nawawi menyebutkan bahwa al-Muzani (175-264 H.), Dawud al-Zahiri (201-270 H.) dan Ibn al-Mundhir (241-318 H.) adalah beberapa ulama yang berpendapat bahwa junub (orang yang berhadass besar, termasuk perempuan haid) boleh berdiam diri di dalam masjid secara mutlak. Shaykh Abu Hamid mengisahkan pendapat itu dari Zaid bin Aslam.<sup>7</sup>

Ibn Hazm (384-456 H.) dalam kitabnya *al-Muhalla* berpendapat bahwa perempuan yang sedang haid, nifas dan orang yang junub boleh masuk masjid. Kebolehan perempuan haid, nifas dan junub masuk ke dalam masjid menurut Ibnu Hazm karena tidak adanya dalil yang melarang mereka untuk **masuk ke dalam masjid. Di sisi lain, Nabi Saw. bersabda: "Orang mukmin tidaklah najis". Demikian pula Ahl as-Shuffah** yang tinggal dan tidur di masjid, dimana itu semua disaksikan oleh Nabi Saw. Padahal jumlah mereka sangat banyak, sehingga tidak diragukan lagi di antara mereka ada yang *ihlaml*. Mereka sama sekali tidak dilarang oleh Nabi Saw.<sup>8</sup>

Ibn Hazm juga mengkritik pendapat para ulama yang melarang perempuan haid dan junub berdiam diri di dalam masjid. Menurutnya hadis-hadis yang dijadikan dalil untuk melarang perempuan haid dan junub berdiam diri di dalam masjid adalah hadis yang batil alias bermasalah, sehingga tidak bisa dijadikan sebagai pijakan hukum. Ibn Hazm kemudian mendukung **pendapatnya ini dengan sebuah riwayat dari 'A'ishah yang mengisahkan ada seorang budak perempuan hitam milik suatu kaum orang Arab yang telah mereka merdekakan. Budak itu kemudian menemui Rasulullah Saw. dan masuk Islam. Dalam riwayat yang diceritakan 'A'ishah, budak perempuan tersebut mempunyai tenda di masjid.**<sup>9</sup> Menurut Ibn Hazm, riwayat tersebut menunjukkan bahwa perempuan ini tinggal di masjid Nabi Saw. Dengan demikian, tentunya sebagaimana perempuan yang lain, ia mengalami haid. Namun Nabi Saw. sama sekali tidak melarangnya tinggal di dalam masjid. Sementara segala sesuatu yang tidak dilarang oleh Nabi Saw., maka sesuatu itu hukumnya mubah. Selain itu, Nabi Saw. juga bersabda: "Tanah telah

---

<sup>7</sup> Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadhdhab*, Vol. 2 (t.t.: t.p., t.th.), 160. Dalam kitabnya yang berjudul *al-Ishraf 'ala al-Madhahib al-'Ulama'* Vol. 1, Ibn al-Mundhir menulis sebuah bab yang berjudul "*Bab Dukhul al-Junub wa al-Ha'idh al-Masjid*". Ia berpendapat bahwa seorang yang junub boleh masuk dan berdiam diri di dalam masjid sesuka hatinya seperti halnya orang yang tidak junub. (Ibn al-Mundhir, *al-Ishraf 'ala al-Madhahib al-'Ulama'*, Vol. 1 (Ras al-Khaymah: Maktabah Makkah al-Thaqafiyah, 2004), 301-302.)

<sup>8</sup> Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Muhalla bi al-Athar*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 400.

<sup>9</sup> Lihat dalam Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahih*, Vol. 1 (Kairo: Dar al-Sha'b, 1987), 119.

**dijadikan untukku sebagai masjid.” Dari sini, tidak ada perbedaan pendapat bahwa perempuan haid dan junub diperbolehkan bagi mereka berdua untuk menempati semuata, dimana ia merupakan masjid. Jadi tidak boleh kemudian mengkhususkan larangan pada sebagian masjid. Ibnu Hazm menegaskan, seandainya perempuan haid dan junub tidak diperbolehkan masuk ke dalam masjid, maka tentu Nabi Saw. akan mengabarkan hal itu kepada ‘A’ishah tatkala mengalami haid. Namun kenyataannya, Nabi Saw. tidak melakukannya. Nabi Saw. hanya melarang ‘A’ishah melakukan tawaf saja saat ia mengalami haid, Nabi Saw. tidak melarang ‘A’ishah memasuki masjid. Menurut Ibn Hazm, apabila kita meyakini bahwa perempuan haid dilarang masuk masjid, namun Nabi Saw. tidak melarangnya, Nabi Saw. hanya melarangnya tawaf saja, maka tentu hal itu merupakan suatu kebatilan yang nyata. Menurut Ibn Hazm, kebolehan perempuan haid dan junub masuk masjid merupakan pendapat al-Muzani (175-264 H.), Dawud al-Zahiri (201-270 H.) dan ulama yang lainnya.<sup>10</sup>**

Selain argumentasi di atas, para ulama yang memperbolehkan perempuan haid dan junub berdiam diri di dalam masjid juga berargumen dengan kebolehan bagi non muslim masuk ke dalam masjid. Artinya, jika non muslim saja diperbolehkan untuk masuk ke dalam masjid, maka tentunya bagi seorang muslim yang junub maupun haid lebih diperbolehkan.<sup>11</sup>

### **Perempuan Haid Boleh Membaca, Belajar dan Mengajarkan Alquran**

Permasalahan membaca Alquran bagi perempuan yang sedang haid sebenarnya sudah banyak dibahas dan disebutkan dalam kitab-kitab fikih standar (kitab fikih Mazhab Syafii). Dalam kitab *Fath al-Qarib* misalnya, disebutkan bahwa hal-hal yang diharamkan bagi perempuan haid di antaranya adalah membaca Alquran. Dalam kitab *al-fikih al-Manhaji ‘ala Madhhab al-Imam as-Shafi’i* juga disebutkan demikian, haram bagi perempuan haid membaca dan menyentuh Alquran. Namun permasalahan muncul ketika para muslimah melaksanakan aktifitas belajar dan mengajarkan Alquran agar bacaannya benar, sesuai dengan ilmu tajwid, sementara pada waktu-waktu tertentu mereka sedang mengalami haid. Haruskah mereka meninggalkan **ta’lim** ini? Atau adakah solusi yang lain?

Di atas telah disebutkan bahwa dalam kitab-kitab fikih standar pesantren (fikih Mazhab Syafii) telah dijelaskan bahwa hukum membaca Alquran bagi perempuan yang sedang haid adalah haram. Pendapat ini barangkali adalah pendapat mayoritas ulama. Dalil yang dipakai di antaranya

---

<sup>10</sup> Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Muhalla bi al-Athar*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 400-402.

<sup>11</sup> Abdullah, *Fatawa al-Shabakah al-Islamiyyah*, Vol. 8 (t.t.: t.p., t.th.), 7218.

adalah sebuah hadis yang diriwayatkan oleh at-Tirmidhi dan yang lainnya dari Ibn 'Umar, dari Nabi Saw. bersabda:

لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ.

**“Perempuan haid dan orang yang junub tidak boleh membaca sesuatu pun dari Alquran.”**<sup>12</sup>

Setelah meriwayatkan hadis ini, at-Tirmidhi berkata: **“Dalam bab ini ada juga hadis dari Ali.”**<sup>13</sup> At-Tirmidhi lalu berkomentar: **“Kami tidak mengetahui hadis Ibn 'Umar di atas kecuali dari hadis Isma'il bin 'Ayyash, dari Musa bin 'Uqbah, dari Nafi', dari Ibnu 'Umar, dari Nabi Saw., beliau bersabda, “Seorang yang junub dan wanita haid tidak boleh membaca Alquran.” Ini adalah pendapat kebanyakan ahli ilmu dari kalangan Sahabat Nabi Saw., Tabi'in dan orang-orang setelah mereka seperti Sufyan at-Thawri, Ibn al-Mubarak, as-Shafi'i, Ahmad dan Ishaq. Mereka berpendapat bahwa perempuan haid dan junub tidak boleh membaca Alquran sedikit pun, kecuali ujung ayat, satu huruf, atau yang semisalnya. Namun mereka memberi keringan bagi orang junub dan wanita haid untuk membaca tasbih (*subhanallah*) dan tahlil (*la ilaha illallah*).”**<sup>14</sup> At-Tirmidhi kemudian melanjutkan, ia pernah mendengar **Muhammad bin Isma'il (al-Bukhari)** mengatakan bahwa **Isma'il bin 'Ayyash banyak meriwayatkan hadis munkar dari penduduk Hijaz dan Irak. Sepertinya al-Bukhari menilai lemah riwayat Isma'il bin 'Ayyash dari penduduk Hijaz dan Irak jika ia meriwayatkannya seorang diri. Al-Bukhari juga mengatakan bahwa hadis Isma'il bin 'Ayyash yang sahih dan layak dijadikan hujjah adalah hadis yang ia riwayatkan dari penduduk Syam.**<sup>15</sup>

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa menurut at-Tirmidhi, pendapat yang mengatakan perempuan haid haram membaca Alquran merupakan pendapat mayoritas ulama seperti Sufyan at-Thawri, Ibn al-Mubarak, as-Shafi'i, Ahmad dan Ishaq. Namun di sisi lain at-Tirmidhi sendiri mengkritik hadis yang ia riwayatkan sebagai dalil pengharaman perempuan haid membaca Alquran. Ia mengutip pendapat gurunya sendiri, al-Bukhari yang menilai hadis di atas sebagai hadis yang lemah, karena hadis di atas

---

<sup>12</sup> **Muhammad bin 'Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, Vol. 1 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th.), 236.**

<sup>13</sup> **Hadis riwayat 'Ali ini berbunyi: “Tidak ada yang menghalangi untuk membaca al-Qur'an selain junub.” Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, al-Nasa'i dan yang lainnya. Dinilai sahih oleh al-Tirmidhi dan Ibn Hibban. Namun sebagian para perawinya dinilai *dha'if* oleh sebagian ulama. Menurut Ibn Hajar, hadis ini termasuk dalam kategori hadis hasan yang layak dijadikan hujjah.**

<sup>14</sup> **Muhammad bin 'Isa al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, Vol. 1 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th.), 236.**

<sup>15</sup> *Ibid.*

diriwayatkan oleh Isma'il bin 'Ayyash dari seorang rawi yang bernama Musa bin 'Uqbah dimana ia merupakan penduduk Hijaz.<sup>16</sup> Sementara al-Bukhari, sebagaimana keterangan di atas, berpendapat bahwa riwayat Isma'il bin 'Ayyash dari penduduk Hijaz dan Irak adalah lemah.

Dari sini terlihat bahwa hukum membaca Alquran bagi perempuan yang sedang haid diperdebatkan di kalangan ulama, ada yang melarangnya, namun ada juga yang memperbolehkannya. Al-Bukhari (194-256 H.) berdasarkan data dan keterangan di atas merupakan salah satu ulama yang memperbolehkan perempuan haid membaca Alquran.

Al-Bukhari dalam kitab *Shahihnya* membuat sebuah judul yang berbunyi: "*Bab Taqdh al-Ha'idh al-Manasik Kulliha Illa at-Tawaf bi al-Bayt*", bab menjelaskan perempuan haid mengerjakan semua manasik haji kecuali tawaf di Baitullah. Al-Bukhari mengutip pendapat dari Ibrahim an-Nakha'i (47-96 H.) dan Ibn 'Abbas (3 SH-68 H.) yang memperbolehkan perempuan haid membaca ayat Alquran.<sup>17</sup>

Alasan yang dikemukakan oleh al-Bukhari di antaranya adalah hadis riwayat 'A'ishah yang berbunyi:

**"Kami keluar bersama Nabi Saw. dan tidak ada yang kami ingat kecuali untuk menunaikan haji. Ketika kami sampai di suatu tempat bernama Sarif aku mengalami haid. Lalu Nabi Saw. masuk menemui aku saat aku sedang menangis. Maka beliau bertanya: "Apa yang membuatmu menangis?" Aku jawab, "Demi Allah, pada tahun ini aku tidak bisa melaksanakan haji." Beliau berkata: "Barangkali kamu mengalami haid?" Aku jawab, "Benar." Beliau pun bersabda: "Yang demikian itu adalah perkara yang sudah Allah tetapkan buat puteri-puteri keturunan Adam. Maka lakukanlah apa yang dilakukan orang yang berhaji kecuali tawaf di Ka'bah hingga kamu suci."**<sup>18</sup>

Menyikapi hadis yang dikutip oleh al-Bukhari di atas, Ibnu Baththhal dan yang lainnya, -sebagaimana yang dikutip oleh Ibn Hajar al-'Asqalani dalam kitabnya *Fath al-Bari*- mengatakan bahwa maksud al-Bukhari

---

<sup>16</sup> Hijaz terletak di antara Najed dan Tihamah. Kawasan Hijaz meliputi kota Makkah al-Mukarramah, Madinah al-Munawwarah, Jeddah, Thaif, Khaibar, Fadak, Tabuk, Dar Bali, Dar Asyja', Dar Muzainah, Dar Juhainah, daerah sekelompok orang dari Hawazin dan Jullu Hilal. (Syauqi Abu Khalil, *Atlas Hadits* terj. Muhammad Sani dan Dedy JanuarsyahJ (Jakarta Timur: Almahira, 2012), 132.) Muhammad bin Sa'd dan Khaliq bin Khayyath sebagaimana dikutip oleh al-Mizi menyebutkan bahwa Musa bin 'Uqbah merupakan penduduk Madinah. (Muhammad bin Yusuf al-Mizi, *Tahdhib al-Kamal*, Vol. 29 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 118.) dengan demikian ia merupakan *ahl al-Hijaz*.

<sup>17</sup> Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *al-Jami' al-Sahih*, Vol. 1 (Kairo: Dar al-Sha'b, 1987), 83.

<sup>18</sup> Ibid., 84.

**menampilkan hadis riwayat ‘A’ishah di atas adalah sebagai dalil bahwa** perempuan yang sedang haid dan orang yang junub diperbolehkan membaca Alquran, karena dalam manasik haji yang dikecualikan oleh Nabi Saw. hanyalah tawaf. Nabi Saw. mengecualikan tawaf karena disamakan dengan salat, sedangkan dalam manasik haji terkandung dzikir, talbiyah, dan doa. Sementara Nabi Saw. tidak melarang perempuan haid untuk melakukan hal-hal itu. Demikian juga orang yang junub, karena hadas perempuan yang sedang haid lebih berat dari hadas orang yang junub.<sup>19</sup>

Melarang perempuan haid untuk membaca Alquran jika alasannya karena berdzikir kepada Allah, maka tidak ada bedanya antara berdzikir dengan membaca Alquran dan berdzikir saat melakukan ibadah haji. Jika larangan itu semata-mata karena **ta’abbudi** (murni dari Allah yang tidak bisa dilogikakan), maka tentunya butuh dalil khusus untuk mengatakan bahwa membaca Alquran bagi perempuan haid dan junub dilarang karena semata-mata **ta’abbudi**. Menurut al-Bukhari, tidak ada satupun hadis sahih yang melarang perempuan haid dan orang yang junub untuk membaca Alquran, meskipun menurut ulama yang lain, terkumpulnya hadis-hadis lemah dari berbagai macam jalur dapat menjadi hujjah pelarangan tersebut. Namun hadis-hadis tersebut sebenarnya masih bisa ditakwil (diarahkan maknanya). Oleh karenanya al-Bukhari dan ulama lain yang memperbolehkan perempuan haid dan junub membaca Alquran seperti at-Thabari, Ibn al-Mundhir dan Dawud al-Zhahiri berpegang pada kemumuman hadis yang menyatakan bahwa Nabi Saw. berdzikir kepada Allah Swt. di sepanjang waktunya. Sedangkan dzikir sendiri bersifat umum, bisa berupa Alquran maupun bacaan-bacaan yang lainnya.<sup>20</sup>

Sementara itu, mayoritas ulama melarang orang yang junub membaca **Alquran berdasarkan hadis riwayat ‘Ali yang berbunyi: “Tidak ada yang** menghalangi Rasulullah Saw. untuk membaca Alquran selain *jinabah*.” Menurut Ibn Hajar, hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa’i dan yang lainnya. Dinilai sahih oleh at-Tirmidhi dan Ibn Hibban, namun sebagian ulama menilai **dha’if** sebagian para perawinya. Menurut Ibn Hajar, hadis ini termasuk dalam kategori hadis hasan yang layak dijadikan hujjah. At-Thabari sendiri mengarahkan hadis ini bukan sebagai larangan yang bersifat haram, melainkan sebagai hal yang sifatnya kesempurnaan. Artinya, alangkah lebih baiknya jika orang yang membaca Alquran itu dalam keadaan suci, baik dari

---

<sup>19</sup> Ibn Hajar al-**Asqalani**, *Fath al-Bari*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-**Ma’rifah**, 1379 H.), 407.

<sup>20</sup> Ibid., 407-408.

hadas kecil maupun hadas besar. Pendapat at-Thabari ini semata-mata karena mengkompromikan dalil-dalil yang ada.<sup>21</sup>

Jadi kesimpulannya, menurut al-Bukhari perempuan yang sedang haid dan orang yang junub diperbolehkan membaca Alquran, karena menurutnya tidak ada satu pun hadis sahih yang melarangnya.<sup>22</sup>

Selain al-Bukhari, ternyata Mazhab Malik<sup>23</sup>, salah satu pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad bin Hanbal yang dipilih oleh Ibn Taimiyah<sup>24</sup>, serta dinilai kuat oleh as-Shawkani juga berpendapat bahwa perempuan yang sedang haid boleh membaca Alquran.<sup>25</sup> Argumen mereka adalah:

1. Hukum asal membaca Alquran adalah boleh dan halal bagi siapapun hingga ada dalil yang melarangnya. Sementara dalam masalah ini tidak ada dalil yang melarang perempuan haid membaca Alquran. Ibn Taimiyah **berkata: “Tidak ada dalil yang jelas dan sahih atas pelarangan perempuan haid membaca Alquran. Telah maklum bahwa perempuan-perempuan di masa Nabi Saw. mengalami haid, namun Rasulullah Saw. tidak melarang mereka membaca Alquran, sebagaimana juga Nabi Saw. tidak melarang mereka untuk berdzikir dan berdoa.”**<sup>26</sup>
2. Allah Swt. memerintahkan hamba-Nya untuk membaca Alquran dan memuji orang-orang yang membacanya. Juga menjanjikan pahala yang besar bagi mereka. Oleh karena itu tidak boleh perempuan yang sedang haid dilarang untuk mendapatkan pahala itu kecuali dengan dalil yang jelas. Sedangkan dalam masalah ini tidak ada dalil yang secara jelas melarang perempuan haid membaca Alquran.
3. Mengiyaskan perempuan haid dengan orang yang junub (berdasarkan **hadis: “tidak ada yang menghalangi Nabi Saw. untuk membaca Alquran selain jinabah.”**) dalam **pelarangan membaca Alquran merupakan pengiyasan** pada dua hal yang tidak sama, karena orang yang junub sesuai dengan keinginannya dapat menghilangkan hadas yang ditanggungnya.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 408-409.

<sup>22</sup> Lihat pada **Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, al-Jami' al-Sahih**, Vol. 1 (Kairo: Dar al-Sha'b, 1987), 83-84. Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H.), 408-409. Muhammad 'Abd al-Rahman al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Ahwardi*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 156.

<sup>23</sup> Lihat misalnya dalam Muhammad bin Ahmad al-Dasuqi, *Hashiyah al-Dasuqi 'Ala al-Syarh al-Kabir*, Vol. 2 (t.t.: t.p., t.th.), 148. Muhammad bin Yusuf al-'Abdari, *al-Taj wa al-Iklil Li Mukhtashar al-Khalil*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 217.

<sup>24</sup> Ibn Taimiyah al-Harani, *Kutub wa al-Rasa'il wa Fatawa*, Vol. 21 (t.t.: Maktabah Ibn Taimiyah, t.th.), 459-460.

<sup>25</sup> Muhammad Ssalih al-Munajjid, *Fatawa al-Islam Su'al wa Jawab*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 2702.

<sup>26</sup> Ibn Taimiyah al-Harani, *Kutub wa al-Rasa'il wa Fatawa*, Vol. 21 (t.t.: Maktabah Ibn Taimiyah, t.th.), 459-460.



Sementara perempuan haid, ia harus menunggu darahnya berhenti untuk menghilangkan hadasnya. Selain itu masa haid lama, berbeda dengan junub yang diperintahkan untuk mandi saat ingin mengerjakan shalat.

4. Melarang perempuan haid membaca Alquran dapat menghilangkan pahala bagi perempuan itu. Bisa juga dapat menyebabkan perempuan itu lupa terhadap ayat atau surat dalam Alquran yang telah dihafalnya. Di sisi yang lain, melarang perempuan haid membaca Alquran dapat mencegah mereka untuk belajar dan mengajarkan Alquran. Yang perlu digaris bawahi adalah, ketika para ulama memperbolehkan perempuan haid dan orang yang junub membaca Alquran, bukan berarti mereka menganjurkan orang yang mempunyai hadas besar untuk membaca Alquran, bukan. Mereka tetap berpendapat bahwa membaca Alquran dalam kondisi suci, bebas dari hadas kecil maupun besar lebih utama.<sup>27</sup>

Dari paparan di atas, para ulama yang memperbolehkan perempuan haid membaca Alquran berpendapat bahwa dalil-dalil kebolehan perempuan haid membaca Alquran lebih kuat dari pada yang melarangnya. Jika perempuan yang haid hanya membatasi membaca Alquran saat khawatir lupa terhadap hafalannya, atau karena ada kebutuhan belajar dan mengajar, maka ia telah mengambil pendapat yang lebih hati-hati.

### **Perempuan Haid Boleh Menyentuh dan Memegang Alquran**

Seperti halnya membaca Alquran bagi perempuan haid, menyentuh Alquran bagi perempuan haid juga sudah banyak dibahas dalam kitab-kitab fikih Mazhab Syafii. Di kitab-kitab itu disebutkan bahwa orang yang berhadas **kecil (tidak mempunyai wudhu')**, lebih-lebih berhadas besar, termasuk juga perempuan yang sedang haid dilarang menyentuh Alquran. Keterangan semacam ini dapat dijumpai misalnya di kitab *Fath al-Qarib*, *al-fikih al-Manhaji 'Ala al-Madhab al-Imam as-Shafi'i*, maupun kitab-kitab fikih Syafii yang lainnya.

Tidak hanya mazhab Syafii, mazhab yang lain seperti Hanafi, Maliki dan Hanbali juga mengharamkan perempuan yang sedang haid ataupun orang yang tidak mempunyai wudhu menyentuh Alquran. Meskipun empat mazhab sepakat perempuan haid tidak boleh menyentuh Alquran, namun ternyata ada beberapa ulama yang memperbolehkan perempuan haid dan orang yang junub menyentuh Alquran, di antaranya adalah Ibnu Hazm al-Andalusi (384-456 H.). Sedangkan ulama yang memperbolehkan orang yang tidak mempunyai wudhu menyentuh Alquran sebagaimana dikutip oleh Sayyid

---

<sup>27</sup> Muhammad Shalih al-Munajjid, *Fatawa al-Islam Su'al wa Jawab*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 2702.

Sabiq dalam kitabnya *fikih al-Sunnah* di antaranya adalah Ibn ‘Abbas, al-Sha’bi, al-Dhahak, Zaid bin ‘Ali, al-Mu’ayyad Billah, Dawud al-Zahiri, Ibn Hazm dan Hammad bin Abi Sulayman.<sup>28</sup>

Dari sini, sekilas dapat dilihat bahwa permasalahan perempuan yang sedang haid menyentuh Alquran adalah masalah khilafiyah. Artinya para ulama Islam tidak sepakat dalam satu hukum.

Argumentasi yang dipakai oleh para ulama dalam melarang perempuan **haid, junub dan yang tidak mempunyai wudhu’ menyentuh mushaf Alquran** adalah sebagai berikut:

1. Firman Allah SWT:

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ.

“Tidak menyentuhnya (Alquran) kecuali orang-orang yang disucikan.” (QS. al-Waqi’ah: 79).

Berdasarkan ayat ini para ulama kelompok ini berpendapat bahwa secara *zhahir* (eksplisit) ayat tersebut menunjukkan *nafi*, namun maknanya menunjukkan *nahi* (larangan). Maksudnya, ayat tersebut berisi *khobar* (berita), namun yang dimaksud adalah larangan. Para ulama kelompok ini **memahami “tidak menyentuhnya (Alquran) kecuali orang-orang yang disucikan.”** dengan pemahaman disucikan dari janabah dan hadas. Mereka mengatakan, ayat ini *khobar* (berita), tapi maknanya *thalab* (larangan). Sedangkan yang dimaksud dengan Alquran pada ayat sebelumnya adalah mushaf, sebagaimana dalam riwayat Muslim, **dari Ibnu ‘Umar bahwa Rasulullah Saw. melarang seseorang melakukan safar membawa Alquran ke daerah musuh, karena beliau khawatir apabila nantinya akan diambil musuh.**”<sup>29</sup>

Para ulama ini juga berpendapat bahwa *dhamir* (kata ganti) “*hu*” pada kalimat “*la yamassuhu*” kembali kepada kata Alquran yang terdapat pada ayat sebelumnya. Dengan demikian maksudnya adalah: Alquran ini tidak boleh disentuh kecuali oleh orang yang suci dari hadas kecil dan hadas besar.<sup>30</sup>

**Menurut ‘Ali al-Shabuni**, Alquran adalah kitab Allah Swt. yang disucikan dan dimuliakan. Termasuk memuliakan Alquran adalah tidak menyentuhnya kecuali dalam keadaan suci. Menurutnya, permasalahan

---

<sup>28</sup> Sayyid Sabiq, *fikih al-Sunnah*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 57.

<sup>29</sup> Ibn Kathir al-Dimashqi, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azhim*, Vol. 7 (t.t.: Dar al-T{ayyibah, 1999), 545. Muhammad bin ‘Ali al-Shabuni, *Rawa’i’ al-Bayan fi Tafsir Ayat al-Ahkam*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 549.

<sup>30</sup> Muhammad bin ‘Ali al-Sabuni, *Rawa’i’ al-Bayan fi Tafsir Ayat al-Ahkam*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 551.

ketidakbolehan menyentuh Alquran kecuali bagi orang yang suci dari hadas kecil dan besar merupakan permasalahan yang hampir disepakati oleh para fukaha. Sebagian fukaha yang memperbolehkan menyentuh Alquran bagi orang yang berhadas semata-mata karena alasan darurat, seperti dalam rangka kegiatan belajar mengajar. Dengan demikian, orang yang berhadas, junub, perempuan haid dan nifas, semuanya haram menyentuh mushaf, karena mereka tidak dalam kondisi suci. Tentang hal ini, Ibn Taimiyah berpendapat, ayat di atas merupakan isyarat, ketika Allah Swt. mengabarkan bahwa mushaf yang disucikan di langit tidak disentuh kecuali oleh orang-orang yang disucikan (malaikat), maka mushaf yang ada di hadapan kita juga demikian, seyogyanya tidak boleh disentuh kecuali oleh orang yang suci dari hadas, baik besar maupun kecil.<sup>31</sup> Dalam masalah ini, 'Ali al-Shabuni menegaskan bahwa menyentuh mushaf bagi orang yang berhadas hukumnya adalah haram. Menurut hukum semacam ini sudah tidak dipertentangkan lagi.<sup>32</sup>

2. Dalil kedua yang dipakai kelompok ini adalah hadis Nabi Saw. yang berbunyi:

لَا يَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ.

“Tidaklah menyentuh Alquran kecuali orang yang suci.” [HR. Malik, al-Daruquthni dan lain-lain.]

Dalam riwayat yang lain menggunakan redaksi:

لَا تَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا وَأَنْتَ طَاهِرٌ.

“Janganlah engkau menyentuh Alquran kecuali engkau dalam keadaan suci.” [HR. Al-Tabrani dan al-Hakim]

Hadis ini secara jelas menunjukkan bahwa Alquran tidak boleh disentuh kecuali oleh orang-orang yang suci dari hadas kecil dan hadas besar.

Dalil-dalil di atas adalah argumen para ulama yang melarang menyentuh Alquran bagi orang yang berhadas, baik hadas kecil maupun besar, termasuk perempuan yang sedang haid. Lalu bagaimana argumen para ulama yang memperbolehkan orang yang berhadas, baik hadas kecil maupun besar, termasuk perempuan yang sedang haid menyentuh mushaf Alquran? Berikut uraian argumen para ulama yang memperbolehkan.

---

<sup>31</sup> Muhammad bin 'Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan fi Tafsir Ayat al-Ahkam*, Vol. 1 (t.t.: t.p., t.th.), 552.

<sup>32</sup> *Ibid.*

Argumen-argumen yang dipaparkan oleh para ulama yang melarang orang yang berhadis, baik hadis kecil maupun besar, termasuk perempuan yang sedang haid tidak menunjukkan pelarangan bagi mereka untuk menyentuh mushaf, karena:

1. **Firman Allah Swt.:** “Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang **disucikan.**” [Q.S. al-Waqi‘ah: 79] **Merupakan** *khavar* (berita), bukan *nahi* (larangan). Jadi jika firman Allah Swt. ini diarahkan kepada makna *nahi* (larangan), maka harus ada **dalil yang jelas ataupun ijma’** yang mengarahkan pada makna larangan tersebut, sebagaimana yang disampaikan oleh Ibn Hazm dalam kitabnya *al-Muhalla*.<sup>33</sup>
2. **Kata “al-Muthahharun” pada surat al-Waqi‘ah: 79 di atas yang dimaksud** adalah para malaikat yang ada di langit. Artinya keberadaan mereka adalah makhluk-makhluk yang suci, bukan manusia yang bersuci. Jika yang dikehendaki adalah manusia yang bersuci, maka mestinya kata yang **digunakan adalah “al-Mutathahirun” (orang-orang yang bersuci), bukan “al-Muthahharun”.** Dalam hal ini, Ibn ‘Abbas, Anas, Mujahid, ‘Ikrimah, Sa‘id bin Jubayr, al-D{ahhak, Abu al-Sha‘tha’ Jabir bin Zaid, Abu Nahik, al-Suddi, ‘Abdurrahman bin Zaid bin Aslam dan yang lainnya berpendapat bahwa *al-Muthahharun* yang dimaksud pada ayat tersebut adalah para malaikat.<sup>34</sup> Menurut Qatadah, maksud ayat: “*La yamassuhu illa al-muthahharun*” adalah “**tidak menyentuh Alquran di sisi Allah Swt. kecuali** para orang-orang yang disucikan (malaikat). Sedangkan di dunia, orang Majusi yang najis dan munafiq yang kotor dapat menyentuh Alquran. Abul ‘Aliyah berpendapat bahwa *al-Muthahharun* di situ adalah orang-orang yang tidak mempunyai dosa (malaikat). Abu Zaid mengatakan, orang-orang kafir Quraysh menyangka bahwa Alquran turun dibawa oleh setan, maka Allah Swt. mengabarkan kepada mereka bahwa Alquran tidak bisa disentuh kecuali oleh *al-Muthahharun* (para malaikat yang suci).<sup>35</sup>
3. Redaksi lengkap ayat di atas adalah sebagai berikut:

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ. تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

“Sesungguhnya Alquran ini adalah bacaan yang sangat mulia, pada kitab yang terpelihara (*Lauh al-Mahfuzh*), tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan. Diturunkan dari Rabb al-‘Alamin.” [QS. Al-Waqi‘ah: 77-80]

---

<sup>33</sup> Ibn Hazm al-Andalusi, *al-Muhalla*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 83.

<sup>34</sup> Ibn Kathir al-Dimashqi, *Tafsir al-Qur‘an al-Azhim*, Vol. 7 (t.t.: Dar al-Tayyibah, 1999), 544.

<sup>35</sup> Ibid.

Yang dimaksud dengan *kitab maknun* adalah kitab yang terdapat di *Lauh al-Mahfuz*. Susunan *jar* dan *majrur* pada *Fi Kitab Maknun* terletak di antara dua ayat yaitu; **“Innahu Laqur’anun Karim”** dan **“La Yamassuhu Illa al-Muthahharun”**. Dengan demikian *dhamir* (kata ganti) **“hu”** yang terdapat pada **“Yamassuhu Illa al-Muthahharun”** harusnya kembali kepada kata sebelumnya yang paling dekat, yaitu kata **“kitab”**. Mengembalikan *dhamir* **“hu”** tersebut kepada kata **Qur’an** tentu sangat jauh, karena dalam kaidah bahasa Arab disebutkan, *dhamir* (kata ganti) kembali kepada sesuatu yang disebutkan paling dekat, dalam hal ini adalah kata **“Kitab”** yang disifati dengan kata **“Maknun”**.<sup>36</sup>

4. Kemudian kata *al-Muthahharun* maknanya adalah malaikat sebagaimana pendapat para mufassir yang telah disebutkan di atas. Ini menunjukkan bahwa sifat suci (*al-thuhr*) merupakan sifat alamiah (bawaan) yang melekat pada malaikat, bukan sifat yang dapat diusahakan (*kasbiyah*) dari usaha mereka sendiri. Karena, seandainya Allah Swt. menghendaki menyifati mereka dengan sifat yang berasal dari usahanya sendiri, maka mestinya Allah Swt. akan berfirman: **“La Yamassuhu Illa al-Mutathahhiruun”** (Tidaklah menyentuh Alquran kecuali orang-orang yang bersuci). Sementara tidak ada satu pun dalam *qira’at*, meskipun *shadh* yang membaca demikian. Realita di lapangan yang terjadi mushaf al-Aqur’an disentuh oleh orang yang bersuci maupun yang tidak. Jika demikian, maka yang dikehendaki Allah Swt. pada QS. al-Waqi’ah di atas bukan mushaf Alquran yang ada di hadapan kita, melainkan kitab Alquran yang lain, yaitu kitab Alquran yang terdapat di *Lauh al-Mahfuzh*.<sup>37</sup>
5. Adapun hadis Nabi SAW yang berbunyi:

لَا يَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ.

**“Tidaklah menyentuh Alquran kecuali orang yang suci.”**, yang dimaksud kata **“Thahir”** pada hadis tersebut menurut kelompok ini adalah orang mukmin. Dalil yang menunjukkan hal ini adalah sabda Nabi SAW: **“Sesungguhnya orang mukmin tidaklah najis.”**<sup>38</sup> Dengan demikian makna hadis tersebut adalah **“Tidaklah menyentuh mushaf kecuali orang mukmin.”** Jadi menurut kelompok ini, hadis tersebut tidak menunjukkan larangan menyentuh mushaf Alquran bagi orang yang berhadass, baik kecil maupun besar, termasuk di dalamnya adalah perempuan yang sedang haid.

---

<sup>36</sup> ‘Umar bin Mas’ud al-Hadushi, *I’lam al-Ha’idh Bi Jawaz Mass al-Mushhaf Li al-Junub wa al-Ha’idh* (t.t.: t.p., t.th.), 9.

<sup>37</sup> Ibid., 10.

<sup>38</sup> Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *al-Jami’ al-Shahih*, Vol. 1 (Kairo: Dar al-Sha’b, 1987), 79.

*Walhasil*, permasalahan menyentuh mushaf Alquran bagi orang yang berhadass, baik kecil maupun besar merupakan permasalahan khilafiyah di antara ulama. Mayoritas ulama, termasuk di dalamnya Mazhab Empat mengharamkannya. Sementara sebagian ulama, seperti Ibn Hazm dan yang lainnya memperbolehkannya. Satu yang harus kita garis bawahi, sebagaimana yang dikutip oleh ‘Ali al-Sabuni dalam kitabnya ***Rawa’i al-Bayan***, ia mengatakan bahwa sebagian fukaha memperbolehkan menyentuh Alquran bagi orang yang berhadass semata-mata karena alasan darurat, seperti dalam rangka kegiatan belajar mengajar. Dalam mengambil pendapat yang khilafiyah di antara para ulama, unsur kemashlahatan yang bersifat umum tentunya harus kita pertimbangkan. ***Wallahu A‘lam***.

## Penutup

Paparan di atas mengantarkan kita pada sebuah kesimpulan bahwa dalam tataran fikih klasik, banyak pendapat-pendapat yang nampak kurang masyhur di kalangan kita, namun dalam konteks kekinian ternyata lebih ramah dan lebih dapat memberdayakan perempuan haid dalam menjalani aktifitasnya yang berkaitan dengan masjid dan Alquran. Pendapat-pendapat itu disampaikan oleh ulama-ulama besar Islam, baik salaf maupun khalaf. Adanya perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan perempuan haid beraktifitas di masjid, membaca dan menyentuh Alquran sudah sepatutnya menjadi sebuah rahmat bagi perempuan haid itu sendiri.

Tidak bijak jika kita hanya memberikan satu opsi pendapat untuk mereka, sehingga aktifitas mereka terbatas. Pendapat-pendapat para ulama di atas harus disosialisasikan kepada kaum perempuan agar mereka tidak ragu saat menjalani aktifitas-aktifitasnya yang berkaitan dengan masjid, membaca dan menyentuh Alquran. Apalagi Islam sendiri tidak pernah mewajibkan pemeluknya untuk terus-menerus mengikuti salah satu pendapat mazhab. Pendapat yang dianggap masyhur dan kuat pada waktu dan tempat tertentu bisa jadi dan sangat mungkin kurang cocok diterapkan pada waktu dan tempat yang lain. Sebaliknya, pendapat yang dianggap asing dan lemah pada waktu dan tempat tertentu sangat mungkin dan bisa jadi menjadi pendapat yang kuat dan lebih memberikan maslahat pada waktu dan tempat yang lain, karena pertimbangan-pertimbangan tertentu. Konsep semacam ini sesuai dengan kaidah yang sering disampaikan oleh para ulama, *taghyir al-fatwa bitaghyir al-zaman wa al-makan*, perubahan fatwa sesuai dengan perubahan waktu dan tempat.

## Daftar Pustaka

Abdullah, *Fatawa al-Shabakah al-Islamiyyah*, Vol. 8. t.t.: t.p., t.th.

Andalusi (al), Ibn Hazm. *al-Muhalla bi al-Athar*, Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-**‘Ilmiyyah, 2003.**

**‘Asqalani** (al), Ibn Hajar. *Fath al-Bari*, Vol. 1. Beirut: Dar al-**Ma‘rifah, 1379 H.**

**‘Abdari, Muhammad bin Yusuf.** *al-Taj wa al-Iklil Li Mukhtashar al-Khalil*, Vol. 1. t.t.: t.p., t.th.

Bukhari (al), **Muhammad bin Isma‘il. al-Jami‘ al-Shahih**, Vol. 1. Kairo: Dar al-**Sha‘b, 1987.**

Bayjuri (al), Ibrahim. *Hashiyah al-Bayjuri*, Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-**‘Ilmiyyah, 2016.**

Dasuqi (al), Muhammad bin Ahmad. *Hashiyah al-Dasuqi ‘Ala al-Sharh al-Kabir*, Vol. 2. t.t.: t.p., t.th.

Dimashqi (al), Ibn Kathir. *Tafsir al-Qur‘an al-‘Azhim*, Vol. 7. t.t.: Dar al-Thayyibah, 1999.

**Hadushi (al), ‘Umar bin Mas‘ud. I‘lam al-Ha‘idh Bi Jawaz Mass al-Mushhaf Li al-Junub wa al-Ha‘idh.** t.t.: t.p., t.th.

Harani (al), Ibn Taimiyah. *Kutub wa al-Rasa‘il wa Fatawa*, Vol. 21. t.t.: Maktabah Ibn Taimiyah, t.th.

Munajjid (al), Muhammad S{alih.} *Fatawa al-Islam Su‘al wa Jawab*, Vol. 1. t.t.: t.p., t.th.

Khalil, Syauqi Abu. *Atlas Hadits* terj. Muhammad Sani dan Dedy Januarsyah J. Jakarta Timur: Almahira, 2012.

Malibari (al), Zainuddin. *Fath al-Mu‘in*. Surabaya: al-Haramain, 2006.

Mizi (al), Muhammad bin Yusuf. *Tahdzib al-Kamal*, Vol. 29. Beirut: **Mu‘assasah al-Risalah, 1980.**

**Mubarakfuri (al), Muhammad ‘Abd al-Rahman.** *Tuhfat al-Ahwadhi*, Vol. 1. t.t.: t.p., t.th.).

Mundhir (al), Ibn. *al-Ishraf ‘ala al-Madzahib al-‘Ulama’*, Vol. 1. Ras al-Khaymah: Maktabah Makkah al-Thaqafiyyah, 2004)

Nawawi (al), Yahya bin Sharaf. *al-Majmu‘ Syarh al-Muhadzdzab*, Vol. 2. t.t.: t.p., t.th.).

Sijistani (al), Abu Dawud Sulayman. *Sunan Abi Dawud*, Vol. 1. Beirut: Dar al-Kitab al-**‘Arabi, t.th.)**

Sabiq, Sayyid. *fikih al-Sunnah*, Vol. 1. t.t.: t.p., t.th.

**Shabuni (al), Muhammad bin ‘Ali. Rawa‘i al-Bayan fi Tafsir Ayat al-Ahkam**, Vol. 1. t.t.: t.p., t.th.

**Shaqr, ‘Athiyyah. Mawsu‘ah Ahsan al-Kalam fi al-Fatawa wa al-Ahkam**, Vol. 3. Kairo: Maktabah Wahbah, 2011.

Tirmidhi (al), **Muhammad bin ‘Isa. Sunan at-Tirmidhi**, Vol. 1. **Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, t.th..)**



**ADABUL MAR'AH ILA AHLIHA:  
"KONSTRUKSI" PEREMPUAN SALEHAH DALAM TRADISI PESANTREN  
ABAD XVIII-XIX**

Muhammad Tarobin

Peneliti Muda Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta  
tarobin1212@gmail.com

**Abstrak**

Tulisan ini akan menyajikan hasil penelitian terhadap manuskrip berjudul ***Adabul Mar'ah Ila Ahliha*** yang terdapat di beberapa koleksi yakni Perpustakaan Nasional RI, koleksi Abdul Rosyid Djarnawi (Indramayu), dan koleksi Selain ketiga daerah tersebut, naskah ***Adabul Mar'ah Ila Ahliha*** juga terdapat di Lampung. Penelitian dengan menggunakan pendekatan filologi dan gender membuktikan bahwa: pertama, penulis naskah dalam melahirkan karya tulisnya tidak beranjak dari ruang yang kosong melainkan bahwa penulis membangun tradisi pesantren dengan memilih simbol yang kuat dalam akar **tradisi pesantren yakni "kesederhanaan dan welas asih"** dengan memilih simbol Fatimah. Karena manuskrip ini ternyata tersebar di beberapa daerah, maka: *pertama*, patut diduga kuat naskah ini merupakan kitab tuntunan untuk kaum perempuan pada awal-awal tumbuhnya tradisi tulis pesantren. Melalui studi dengan pendekatan filologi, penulis akan melakukan perbandingan terhadap teks-teks ***Adabul Mar'ah*** tersebut. Apakah terdapat perbedaan isi teks-teks tersebut? Kesamaan terhadap teks-teks tersebut akan membuktikan keseragaman tradisi pesantren dalam membentuk konstruksi perempuan salehah, sebaliknya jika terdapat perbedaan-perbedaan, akan dikaji faktor-faktor lokal yang mempengaruhinya. *Kedua*, isi teks ***Adabul Mar'ah*** adalah kisah tentang pesan-pesan Nabi Muhammad Saw. kepada putri terkasihnya, Fatimah, maka validitasnya dapat ditelusuri melalui kitab-kitab Hadis. Hal ini juga dapat digunakan untuk membuktikan apakah pemikiran *neosufisme* sudah tumbuh dalam tradisi pesantren sejak paroh kedua abad XVII atau bahkan sebelumnya.

**Kata Kunci:** Perempuan, Salehah, Tradisi, Pesantren

## Pendahuluan

Dalam tradisi Islam laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang setara untuk mencapai tahapan spiritual dan moral guna menjadi manusia yang terbaik. Setiap manusia (baca: Orang tua) menginginkan anak dan keturunannya tumbuh dan berpuncak menjadi pribadi yang saleh. Anak dan keturunan yang saleh bukan hanya menjadi dambaan setiap orang tua dalam kehidupannya di dunia, melainkan menjadi sumber pengharapannya kelak di akhirat. Demikianlah yang disebutkan dalam Hadis Nabi Saw. tentang tiga amal yang pahalanya selalu mengalir bahkan ketika seseorang sudah tiada yakni salah satunya doa anak yang saleh.

Meski demikian, agama yang mengaktual dan mentradisi sebagai praktek keagamaan tidak jarang menimbulkan pemahaman, penafsiran, dan pemikiran keagamaan yang meminggirkan posisi spiritual dan intelektual kaum perempuan yang oleh para aktivis feminis dimaknai sebagai bias gender. Di antara pemahaman agama Islam yang oleh Mulia<sup>1</sup> disebut bias gender dan mengakibatkan ketimpangan gender adalah: *pertama*, pemahaman tentang asal-usul penciptaan manusia. Sebagian pemahaman akan hal ini berpendapat bahwa Adam a.s. adalah manusia pertama. Sedangkan Hawa sebagai istrinya diciptakan dari tulang rusuk Adam. Pemahaman ini berimplikasi terhadap pemaknaan bahwa perempuan adalah *the second human being* (manusia kelas kedua) yang diciptakan untuk kepentingan laki-laki.

*Kedua*, pemahaman tentang kejatuhan Adam a.s. dan Hawa dari surga. Sebagian pemahaman pada aspek ini ialah bahwa Adam a.s. jatuh dari surga akibat godaan Hawa yang terlebih dahulu terpengaruh oleh bisikan iblis. Implikasi pemahaman di atas ialah perempuan dianggap sebagai makhluk penggoda dan dekat dengan iblis. Oleh karena itu pendapatnya terkadang dihiraukan karena dianggap akan menjerumuskan pada perbuatan dosa dan kesalahan.

*Ketiga*, pemahaman tentang kepemimpinan perempuan. Sebagian masyarakat beranggapan bahwa perempuan tidak layak menjadi pemimpin karena tubuhnya sangat lemah lembut dan akalnyanya pendek. Ketiga pemahaman di atas dianggap membawa pandangan bahwa posisi dan kedudukan perempuan memang rendah yakni lebih rendah daripada laki-laki. Selain pemahaman-pemahaman tersebut, bias gender juga didukung faktor **budaya yang “mengharuskan” perempuan untuk mengelola tugas-tugas rumah**

---

<sup>1</sup>. Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), 37-39; *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), 12-13.

tangga, menjaga anak, melayani suami, dan mengurus anggota keluarga lainnya.

Sementara itu, sebagian pengamat sosial melihat pemaknaan tersebut sebagai efek kekerasan simbolik melalui budaya patriarki<sup>2</sup>. Kekerasan simbolik terjadi karena pengakuan dan ketidaktahuan yang didominasi. Prinsip simbolis diketahui dan diterima oleh yang menguasai maupun yang dikuasai. Prinsip simbolis ini berupa bahasa, cara berpikir, cara kerja dan cara bertindak. Wacana patriarki dianggap sebagai kekerasan karena menjebak perempuan dengan menentukan cara melihat, merasakan, berpikir, dan bertindak.

Dalam dominasi wacana, terlihat bagaimana dominasi itu dilakukan dan diderita. Perempuan menjalaninya sebagai kepatuhan seakan wajar. Dampak kekerasan simbolis itu halus, tak terasa, bahkan oleh korbannya sendiri. Dominasi ini terlaksana melalui cara simbolis dalam komunikasi dan pengetahuan. Bisa dikatakan bahwa kekerasan simbolis berlangsung melalui ketidaktahuan, pengakuan, dan perasaan korbannya.<sup>3</sup> Salah satu alat pembentukan wacana (pemahaman, penafsiran, dan pemikiran) adalah bahasa sebagai alat komunikasi lisan dan tulis. Dengan demikian peninggalan-peninggalan tertulis dari karya para ulama terdahulu patut diduga berkontribusi terhadap suburnya pandangan keagamaan yang bias gender. Salah satu peninggalan tertulis dalam kajian ini adalah manuskrip-manuskrip kuno yang merupakan peninggalan ulama-ulama terdahulu.

Peninggalan-peninggalan tersebut kini ada yang telah tercetak dan beredar luas di masyarakat, namun ada juga di antara karya-karya tersebut yang hingga kini masih tersimpan dalam bentuknya yang asli berupa manuskrip atau tulisan tangan. Sebagian dari kitab-kitab tulisan tangan tersebut berasal dari masa yang lebih dahulu, yakni ketika alat cetak belum dikenal atau belum dapat diakses oleh para ulama tersebut.

Salah satu peninggalan karya ulama terdahulu yang dipandang bias gender dan kental dengan budaya patriarki adalah kitab **'Uqudul Lujjain** yang dikarang oleh Syekh Muhammad Nawawi al-Bantani (w. 1897 M).<sup>4</sup> Kitab ini diperkirakan ditulis pada tahun 1294 H (1877/78 M) ketika Muhammad Nawawi berusia 64 tahun.<sup>5</sup> Kitab **'Uqudul Lujjain** merupakan salah satu kitab

---

<sup>2</sup>. Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi* (Jakarta: Gramedia, 2010), 128; Mulia, *Muslimah Reformis*, 231.

<sup>3</sup>*Ibid.*

<sup>4</sup>. Mulia, *Muslimah Reformis*, 103, 374.

<sup>5</sup>. M. Kasthalani, "Relasi Gender Dalam Kitab Kuning: Analisis Pemikiran Syekh Nawawi al-Bantani dalam Kitab 'Uqudul al-Lujjain" dalam *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Volume 3, Nomor 1 Juni 2006, 143.

fikih yang beredar cukup luas di pesantren, sehingga dipandang sebagai kitab yang paling representatif ketika membicarakan hak dan kewajiban suami istri. Bruinessen pernah melakukan survei terhadap 46 pesantren di Indonesia dan **hasilnya menunjukkan bahwa ‘Uqudul Lujjain** merupakan salah satu kitab karya Muhammad Nawawi yang paling banyak diajarkan di sebagian besar pesantren tersebut.

Namun sejak tahun 1990-an atau sejak munculnya gerakan penyetaraan gender, kitab ini menjadi salah satu kitab yang paling dikritisi, karena isinya dianggap melegitimasi ketidakadilan dan mempromosikannya.<sup>6</sup> Penulis kitab tersebut tidak bisa sepenuhnya disalahkan karena mereka lahir dalam tatanan masyarakat androsentris dengan persepsi relasi gender yang ada pada saat itu.<sup>7</sup> Oleh karena itu sudah waktunya perlu dilakukan upaya penafsiran kembali agar sesuai dengan konteks sosial yang telah berubah yakni dengan semangat keadilan, egaliter dan demokratis.

Tulisan ini ditujukan untuk melakukan elaborasi lebih jauh terhadap karya-karya ulama Nusantara yang pernah hidup dalam tradisi pesantren dan masih berada dalam bentuknya yang asli yakni berupa manuskrip. Salah satu karya tersebut adalah manuskrip berjudul **Adabul Mar’ah ila Ahliha**. Naskah **Adabul Mar’ah** patut diduga sebagai karya yang lahir dari tradisi pesantren **karena naskah ini ditemukan sebagai peninggalan pesantren. “Terakhir”** salinan naskah ini penulis temukan di antara naskah dan kitab peninggalan **K.H. Abdur Rosyid bin K.H. Djarmani “Ikhsan” di Desa Dukuhjati, Kecamatan Krangkeng, Kabupaten Indramayu**. Sebelumnya, penulis pernah menjumpai salinan naskah ini di antara Koleksi manuskrip di Perpustakaan Nasional RI. Naskah tersebut menjadi salah satu bagian dari kumpulan beberapa teks dengan kode W. 280. Naskah dengan kode ini merupakan naskah yang dikumpulkan oleh H. Von de Wall. Dilihat dari struktur bahasanya, terutama terjemah dengan aksara pegon, patut diduga bahwa teks ini berasal dari tradisi pesantren di Cirebon. Oleh karena itu, tidak mengherankan bahwa salinan naskah ini ada di Krangkeng, bagian timur Indramayu yang secara kultural akar ke-pesantrenan-nya adalah Cirebon.

Kajian ini penting dilakukan karena beberapa hal: *pertama*, kajian ini difokuskan pada manuskrip sebagai peninggalan masa lalu. Sebetulnya banyak kajian tentang agama dan gender, terutama yang difokuskan terhadap sumber-sumber tertulis, namun kajian itu dilakukan atas sumber-sumber

---

<sup>6</sup>. Mulia, *Muslimah Reformis*, 103.

<sup>7</sup>Nasaruddin Umar, “Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam” dalam Ema Marhumah dan Latiful Khuluq (Edit.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesenitaraan Gender dalam Islam* (Cet. I, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2002), 58.

cetakan dan sebagian besar merupakan kajian-kajian tentang tafsir. *Kedua*, kitab **Adabul Mar'ah** merupakan kitab yang hidup cukup lama dalam tradisi pesantren. Hal ini ditandai oleh versi lain dari kitab ini yang berbentuk Nazam berbahasa Sunda yang ditulis oleh Mama Pasirnaan. Kitab Nazam Sunda **Adabul Mar'ah ini sampai akhir dasawarsa 90-an** masih diajarkan di beberapa pesantren di subang dan Sumedang. Sementara salah satu salinan kitab ini juga ditemukan di salah satu Pesantren di Kawasan Indramayu Timur.

### Deskripsi Naskah-Naskah **Adabul Mar'ah ila Ahliha**

Hingga saat ini, setidaknya penulis telah menjumpai 3 salinan teks **Adabul Mar'ah** dalam 3 naskah atau kumpulan naskah dari 3 lokasi berbeda. Penulis pertama kali menjumpai teks **Adabul Mar'ah ila Ahliha** dalam naskah W. 280 koleksi Perpustakaan Nasional RI. *Kedua*, pada bulan Agustus 2018, ketika melakukan inventarisasi naskah-naskah dan kitab koleksi alm. K. H. Abdur Rosyid Djarmani di Dukuhjati, Krangkeng, Indramayu, penulis juga mendapatkan salinan naskah **Adabul Mar'ah ila Ahliha**. *Ketiga*, berdasarkan penelitian yang telah dilakukan oleh Ali dan Ngisomudin, disebutkan bahwa salinan naskah ini juga ada di Tanggamus, Lampung. Keterangan lebih lanjut tentang naskah-naskah **Adabul Mar'ah ila Ahliha** tersebut penulis deskripsikan berikut ini:

### Naskah W. 280 Koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia

Dalam katalog Perpustakaan RI, MS W. 280 diberi judul *Hadis al-Mar'ah wal Maut*. Naskah ini disebut terdiri atas 35 halaman, dengan nomor rol film 391.01.<sup>8</sup> Penelaahan penulis atas naskah ini menjumpai beberapa teks, di antaranya: (A) **Kitabul Adabul Mar'ah ila Ahliha**, berisi tentang tata krama seorang istri terhadap suami (4v-17r), anonim; (B) “Tentang kewajiban zakat sebelum seseorang bersedekah” (17r-19r), anonim; (C) “Hadis tentang zina” (19r-20v), anonim; (D) “Tentang kewajiban khitan” (20v-22v), disebut dikutip dari *Ihya 'Ulumud Din*, anonim; (E) “Tentang keutamaan istigfar” (22v-25r), anonim; (F) *Bab Sakratul Maut* (26v-33r), anonim; dan (G) “Tentang sifat 20 dan pembagiannya” (34v-37r), anonim.<sup>9</sup> Naskah ini merupakan bagian dari koleksi H. Von de Wall, dan sekarang menjadi koleksi Perpustakaan RI. MS W.

---

<sup>8</sup>. T. E. Behrend (Peny.), *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Perpustakaan Nasional Republik Indonesia* (Jakarta: YOI, 1998), 333-334.

<sup>9</sup>. Muhammad Tarobin, *Sakaratul Maut (SMLK): Kritik 'Abd al-Ra'uf al-Jawā al-Fanṣūrī terhadap Tradisi Islam Jawi di Aceh Abad XVII* (Tangerang Selatan: LSIP, 2012), 97.

280 merupakan bagian dari koleksi Von de Wall nomor W. 277 sampai W. 305. Naskah dengan nomor tersebut merupakan naskah berbahasa Arab.<sup>10</sup>

Kondisi naskah masih baik walaupun kertasnya sudah berwarna kecoklatan. Alas naskah juga nampaknya telah dilaminasi menggunakan kertas dari Jepang. Alas naskah menggunakan kertas Eropa berukuran 19.5 x 16 cm, sedangkan teksnya berukuran 17 x 11 cm. Terdapat cap kertas "*Propatria*" dan cap bandingan berupa huruf "*WC*". Pada halaman judul tertulis "**Hadis Mar'ah dan Bab Maut**". Selain halaman judul dan halaman nomor naskah (tertulis: "**No. 280**"), juga terdapat 1 halaman kosong. Sehingga dari keseluruhan 38 halaman (dari 19 lembar folio) terdapat 34 halaman tertulis teks. Seluruh teks dalam MS W. 280 ini disertai dengan terjemah setiap kata dan/atau frasa ke dalam bahasa Jawa. Nyaris seluruh teks ditulis dengan tinta hitam, kecuali kalimat "*La ilaha illa Allah*" di halaman 37. Penulisan teks dimulai pada halaman 4 dan berakhir di halaman 37.

Beberapa baris awal teks W. 280 (A) berbunyi: "*Bismillahir Rahmanir Rahim. Kitabu Azabul Mar'ah ila Ahliha; qalan Nabiyyu Sallallahu 'alayhi wa sallam lil Fatimah, ya ayyuha lal-nisa'! ati'u Allah wa ati'u al-rasula wa ati'u Izzawjakunna liannahu amrun wajib.*" Terjemah bagian awal teks tersebut dalam bahasa Jawa jika dirangkai akan berbunyi: "*Ikilah kitab anyatakaken tatakramane wong wadon marang lakine ing wadon. Angandika Kangjeng Nabi Isaw! ing Dewi Fatimah: He eling-eling sekehe wadon, pada baktiya sira kabeh ing Allah, lan pada baktiya sira kabeh ing Rasul, lan pada baktiya sira kabeh ing lakinira kabeh, kerana setuhune bakti iku penggawe kang wajib*" (4r).

Sedangkan beberapa baris akhir teks W. 280 (A) berbunyi: "... **fa yakhluqu Allahu Ta'ala min kulli qitrah malakan ma yaqa'u min ma'in malakun yusabbihu lahuma wastagfir Allaha lahuma ila yaumil qiyamah. Wallahu a'lam. Hadhal Kitab al-Musamma Tafsir bil Azabil Mar'ah ma'al Zauj. hhh.**" Adapun terjemah teks bagian akhir tersebut dalam bahasa Jawa adalah: "... **maka andadekaken Allah Ta'ala saking saben-saben satetes dadi malaikat, suwiji barang kang tumiba saking banyu, malaikat kang pada amacakaken tasbih ing karone, lan pada anjalukaken pangapura kabeh ling Allah! ing karone, teka marang dina kiamat. Wallahu a'lam. Hadhal Kitabul musamma Tafsir bil Azabil Mar'ah ma'al Zauj. hhh.**" (16v-17r).

Naskah Koleksi K. H. Abdur Rosyid Djarmani, Krangkeng, Indramayu

Naskah kedua, secara umum halaman naskah masih utuh tetapi kondisi fisiknya sudah rapuh. Naskah tidak memiliki sampul, alas naskah terlepas dari

---

<sup>10</sup>. Behrend (Peny.), *Katalog Induk*, xxiii.

penjilidan menjadi enam lembar. Identifikasi “keutuhan teks” diketahui dari kata alihan di bagian kiri bawah yang menunjukkan kesinambungan antar halaman naskah. Alas naskah terbuat dari kertas Eropa berukuran 21.5 x 17 cm, sedangkan teksnya berukuran 18 x 12 atau 13 cm. Tidak ada cap kertas, namun terdapat 7 garis tipis dengan lebar 1 mm, berjarak 2.5 cm. Semula naskah tidak memiliki penomoran halaman, kemudian dinomori dengan angka Arab 1-11 menggunakan pensil 2b. Tidak ada halaman kosong, **sebelum halaman 1 terdapat keterangan tentang pemilik kitab yaitu “Haza lihaqqi Agus Madro’i Dukujati ~~h-w-d-r-k-r-k-g~~ Onder Krangkeng, h-w-d-r d-s-t-r (Onder District) Karang Ampel, Kabupaten Dermayu.”** Tidak ada ilustrasi dan iluminasi. Teks ditulis dengan tinta hitam menggunakan khat naskhi. Setiap halaman terdiri atas 6 baris. Setiap kata atau frasa diberi terjemah dengan bahasa Jawa dan ditulis dengan aksara Pegon.

Naskah ini berasal dari koleksi almarhum K. H. Abdur Rosyid bin K. H. Djarmani bin H. Yusuf. Saat ini naskah tersebut berada dalam pemeliharaan Ust. Abdul Matin, salah seorang anak dari K. H. Abdur Rosyid (alm). Belum diketahui pasti, tahun penulisan dan/atau penyalinan naskah ini, namun diduga “sebelum” akhir abad XIX.

Teks ini berisi nasihat-nasihat kepada kaum perempuan atau istri sebagaimana digambarkan melalui beberapa redaksi pesan Nabi Saw. kepada putrinya, **Fatimah Ra. Di antara isinya ialah: perintah agar taat (“bakti”)** kepada Allah, Rasul-Nya, dan suami-nya, larangan durhaka dan marah **kepada suami, pahala menyediakan makanan dan minuman kepada “suami”** lebih baik daripada memberi makan fakir miskin selama 40 hari, larangan bagi kaum wanita bepergian atau keluar rumah tanpa izin suami, dsb..

**Redaksi beberapa baris awal teks ini berbunyi:** “*Bismillahir Rahmanir Rahim. Kitab /al-Azab/ al-Mar’ah ila Ahliha; qalan Nabiiyyu Salla Allahu ‘alaihi wa sallam li Fatimah, ya ayyuha lall-nisa’, ati’u Allah wa ati’u lal-rasulal wa ati’u lizawjikunna liannahu amrun wajib.*” Terjemah bagian awal teks tersebut dalam bahasa Jawa jika dirangkai akan berbunyi: “**Utawi kitab “iku” nyataaken tatakramane lwong wadonl maring lakine wadon. Ngendika sapa Kanjeng Nabi lSawl ing Dewi Fatimah: He eling-eling wadon kabeh, baktiya sira kabeh ing Allah, lan baktiya sira kabeh ing Rasulullah, lan baktiya sira kabeh maring lakine wadon kabeh, kerana satuhune /bakti/ akon perkara kang wajib**” (1).

Sedangkan beberapa baris akhir teks Krangkeng ini berbunyi: “... **fa yakhlugu Allahu Ta’ala min /kulli/ qatrah malakan min ma’in yusabbihu lahuma wa yastagfirullahu lahuma ila yaumil qiyamah. Intaha. Tammat. Wallahu a’lam.** Adapun terjemah teks bagian akhir tersebut dalam bahasa Jawa adalah: “... **maka dadekaken sapa Allah Ta’ala saking sa’tetes ing**



*malaikat, saking banyu, kang macaaken tasbeh ing lanang wadon, lan nuhunaken ngapura malaikat ing lanang wadon, tumeka maring dinane kiamat. Intaha. Wus tutug. Wallahu a'lam. Haza lihaqqi ikilah haza kitabul haqq Agus Madro'i **Dukujati***" (11).

Naskah Koleksi K. H. Amiruddin Harun, Desa Landsbaw, Gisting, Kab. Tanggamus, Provinsi Lampung.

Naskah ini menurut penuturan pemiliknya, K. H. Amiruddin, berasal dari koleksi ayahnya, K. H. Harun, yang berasal dari Desa Madigondo, Kecamatan Peteran, Kabupaten Magetan, Jawa Timur. Semula naskah ini merupakan bahan pengajaran bagi santri mereka di Jawa Timur. Berbeda dengan naskah A dan B yang penulis lihat langsung, naskah C penulis memperoleh informasi dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Ali dan Ngisomudin.<sup>11</sup> Dalam penelitian tersebut Ali dan Ngisomudin tidak **membedakan antara "naskah" (fisik sebuah manuskrip) dengan teks (isi sebuah naskah, sebagian besar satu naskah berisi beberapa teks)**. Selain itu, keduanya juga tidak menyebutkan deskripsi masing-masing naskah.

Ali dan Ngisomudin menyebut bahwa K. H. Amiruddin memiliki 14 naskah,<sup>12</sup> 7 di antaranya, sesuai urutan penulisan adalah: (1) *Safinatun Naja*, (2) ***Adabul Mar'ah ila Ahliha***, (3) ***Fa'idatul Hasanah fi Tajwidil Fatihah***, (4) *Risala fi Tajwid Alquran*, (5) *Risalah fil Tajwid*, (6) ***Adabul Mar'ah ila Ahliha*** dan (7) *Kitabul Hadis*. Namun, pada keterangan berikutnya, keduanya **menyebut bahwa "antara naskah A (nomor 2) dan B (nomor 6) dalam jilid yang sama itu dipisahkan oleh tiga judul "kitab" tipis yang berbeda sejumlah 31 lembar atau 62 halaman berisi tulisan dan 7 halaman kosong"**.<sup>13</sup> Itu berarti bahwa teks nomor 2 sampai 6 berada dalam satu naskah. Bahkan **diduga kuat 14 teks yang disebut "naskah" oleh keduanya masih berada dalam 1 bundel naskah saja**. Namun tidak ada keterangan untuk memastikan.

Selain itu, keduanya juga **"memberi judul" pada teks nomor 2 dengan *Adabul Mar'ah ila Ahliha*** padahal pada teks tersebut tidak ada keterangan judul teks. Sedangkan isinya, meskipun sebagian besar membahas tentang wanita, namun teks nomor 2 berisi kisah Nabi Muhammad Saw ketika Isra melihat perempuan-perempuan yang disiksa karena perbuatannya. Sehingga teks nomor 2 tidak tepat disebut sebagai varian dari teks ***Adabul Mar'ah***.

---

<sup>11</sup>. Syamsuri Ali dan Ahmad Ngisomudin, "Adabul Mar'ah Ila Ahliha: Etika Isteri Terhadap Suami" dalam Moh. Ardani (ed.), *Serial Naskah Klasik Keagamaan 6* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI, 2009), 13.

<sup>12</sup>. Ali dan Ngisomudin, "Adabul Mar'ah", 7.

<sup>13</sup>. Ali dan Ngisomudin, "Adabul Mar'ah", 11.

Demikian juga teks nomor 2 tidak tepat jika disebut sebagai versi lain dari **teks “Adabul Mar’ah”**, kecuali jika terdapat keterangan judul secara meyakinkan. Sedangkan teks keenam, sebagaimana telah disebut ada varian lainnya, yakni naskah A (Perpusnas RI) dan naskah B (Krangkeng). Oleh karena itu, teks nomor 2 dari koleksi K. H. Amiruddin patut disisihkan sebagai varian naskah **Adabul Mar’ah**, sehingga tersisa teks nomor 6 dari koleksi ini sebagai varian.

Saat ditemukan kondisi naskah ini dalam keadaan agak lapuk, sepertinya kurang terawat. Beberapa lembar halaman telah lepas dari benang penjilidannya. Tepi naskah sudah mulai sobek, dan terdapat bercak-bercak berwarna hitam hampir pada setiap halaman. Naskah ini berukuran 20 x 17 cm. Tidak disebutkan ukuran teksnya. Setiap halaman terdiri atas 6 baris. Tidak diketahui jumlah seluruh halaman naskah ini, namun teks **Adabul Mar’ah ila Ahliha** terdiri atas 13 halaman. Dalam karya yang ada, keduanya tidak menyebutkan redaksi beberapa baris awal dan akhir teks. Demikian juga tidak melampirkan foto halaman awal dan akhir naskah tersebut. Data yang tersedia **adalah redaksi teks setelah “perbaikan” dan “daftar ralat” namun karena susunan teks Arab dalam daftar ralat tertulis dari “kiri ke kanan”** seperti tulisan Latin, maka semuanya terjadi kesalahan tulis, oleh karena itu redaksi beberapa baris awal dan akhir untuk naskah C belum dapat disebutkan. Meskipun dalam teks nomor 2 dan nomor 6 tidak disebutkan tahun penyalinan naskahnya, namun dalam teks pertama tertulis bahwa teks tersebut disalin pada tahun 1317 H (1899/1900 M). Angka tersebut tertulis pada lembar terakhir teks *Safinatun Naja* karya Syekh Nawawi al-Bantani (w. 1897 M). Mengingat bahwa teks pertama disalin di Makkah, maka seluruh teks dalam naskah ini kemungkinan juga disalin di Makkah.<sup>14</sup>

### **Fatimah binti Muhammad Saw.: Perempuan “Salehah” Ideal**

Teks **Adabul Mar’ah** berisi beberapa nasihat terhadap kaum perempuan. Subjek yang menyampaikan nasihat-nasihat tersebut ada tiga orang yaitu: **Nabi Muhammad Saw menyampaikan 15 nasihat, ‘Aisyah menyampaikan tiga nasihat, dan ‘Usman bin ‘Affan menyampaikan 1 nasihat. Tiga di antara 15 nasihat Rasulullah disebutkan “jelas” bahwa nasihat itu disampaikan kepada Fatimah binti Rasulullah Saw. dan satu di antara 3 nasihat ‘Aisyah tertulis “jelas” disampaikan kepada Fatimah binti Rasulullah Saw..** Namun, keseluruhan nasihat tersebut diduga kuat ditujukan kepada seluruh perempuan muslimah dan Fatimah Ra. dijadikan simbol untuk mewakili kaum perempuan tersebut.

---

<sup>14</sup>. Ali dan Ngisomudin, “Adabul Mar’ah”, 11-12.

Pemilihan Fatimah sebagai simbol dari kaum muslimah tersebut sejalan dengan Hadis Nabi Muhammad Saw. yang menyebutkan empat wanita mulia sebagai penghulu surga yakni:

أَفْضَلُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ خَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ، وَفَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ، وَمَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَأَسِيَّةُ بِنْتُ مَزَاهِمٍ.

Hadis di atas menyebutkan dengan jelas bahwa empat wanita yang merupakan penghulu surga ialah Khadijah binti Khuwailid, Fatimah binti **Muhammad**, Maryam binti 'Imran, dan Asiyah binti Mazahim (istri Fir'aun) (H.R. Ahmad).

Berdasarkan hadis tersebut, sangat beralasan jika pengarang memilih Fatimah Ra. sebagai figur perempuan salehah ideal. Ada beberapa alasan untuk menguatkan pilihan kepada figur Fatimah: *pertama*, di antara keempat perempuan yang terdapat dalam hadis tersebut, Fatimah Ra. merupakan figur **“teraktual”**, dalam arti bahwa ketiga tokoh lainnya hidup dalam suatu masa yang lebih jauh dari saat itu. *Kedua*, dalam konteks tradisi pesantren, jika **Rasulullah Saw. dapat disimbolkan sebagai “Kiai”**, maka **Fatimah adalah simbol “santriwati” yang lahir dari rahim pesantren**. Sebagai santriwati, Fatimah lahir dari lingkungan keluarga yang sangat religius. Ayahnya adalah manusia termulia di jagat raya yang hidup dalam bimbingan wahyu sehingga **“kesucian” perilakunya terpelihara**. Sedangkan sebagai manusia biasa, ayahnya adalah pribadi yang sangat **“jujur” sehingga memperoleh gelar “al-amin.”** Sedangkan ibunya adalah seorang **“muwahhidah”**, perempuan pertama yang mendukung dakwah Nabi Muhammad Saw. dan orang yang mengorbankan seluruh harta benda dan jiwanya demi agama Islam. Begitu pentingnya dukungan Khadijah bagi dakwah Islam yang disampaikan oleh **Rasulullah sehingga “kepergiannya” bersama dengan wafatnya Abi Talib menjadi tahun-tahun kesedihan bagi Rasulullah**.

**Sebagai figur perempuan “salehah” dan “santriwati yang sesungguhnya” maka Fatimah layak menjadi teladan. Ada beberapa sifat yang patut diteladani dari Fatimah sebagaimana tercatat dalam teks-teks Arab klasik dan Nusantara, di antaranya adalah keserhanaan dan *welas asih* kepada fakir miskin. Kesederhanaan Fatimah tampak sebagaimana diceritakan oleh Ali Kw., suaminya, bahwa setelah mereka menikah, mereka tidak mempunyai alas tidur selain kulit domba yang digunakan sebagai alas tidur ketika malam dan digunakan untuk mengambil air di siang hari.<sup>15</sup>**

---

<sup>15</sup>. Muhammad Ibrahim Salim, *Nisa' Haula al-Rasul Salla Allah 'Alaihi wa Sallam* (t. k: Maktabah Ibnu Sina, 2015), 57 (Dokumen diunduh dari <http://waqfeya.com/book.php?bid=9952>). Lihat juga [Republika.co.id](http://Republika.co.id), “Wanita-Wanita Terkemuka: Fatimah binti Muhammad Saw, Wanita Penghulu Surga,” 07 Juli 2011 diakses dari <https://www.republika.co.id/berita/dunia->

Fatimah juga mengurus keperluan rumah tangganya sendiri; ia menggiling gandum sendiri hingga lecet tangannya, ia juga memikul *qirbah* (tempat air dari kulit) berisi air hingga berbekas di dadanya.<sup>16</sup>

Sifat keteladanan tersebut juga banyak terekam dalam naskah-naskah Nusantara. Salah satunya adalah sifat belas kasih kepada fakir miskin sebagaimana tercatat dalam *Hikayat Nabi dan Orang Miskin*.<sup>17</sup> Diceritakan bahwa suatu ketika Fatimah merasa belas kasihan kepada seorang fakir miskin yang datang ke rumahnya. Maka Fatimah memberikan kepadanya perhiasan emas bertatahkan intan, barang miliknya yang paling indah dan berharga. Ketika si miskin tersebut berangkat ke pasar untuk menjual perhiasan tersebut dan membeli beras, perhiasan Fatimah dikenali oleh Umar, yang kemudian merampasnya karena menduga si miskin telah mencurinya. Kemudian Umar menyerahkan perhiasan itu kepada Nabi Muhammad Saw., si miskin pun mengadu pada Nabi bahwa hadiah yang diperolehnya telah dirampas. Rasulullah pun melelang perhiasan itu di masjid untuk seribu ringgit, dan memberikan uang itu kepada si miskin. Perhiasan tersebut **ternyata jatuh ke tangan Siti Ma'wa yang ingin memberikan hadiah kepada Fatimah**. Maka perhiasan itu pun ditambahkan pada hadiahnya itu. Fatimah yang mengenali perhiasannya menjadi sangat kecewa, karena menduga sedekahnya yang ikhlas tidak diterima oleh Allah. Maka Malaikat Jibril datang ke rumahnya membawa firman Allah, agar Fatimah tidak kecewa. Sedekahnya telah diterima Allah, maka Ia menghadihi pahalanya itu dengan hadiah yang lebih berharga lagi.

### **Perempuan “Salehah” dan Suami: Antara Bias Gender dan Sosiohistoris**

Salah satu bagian menarik sebagai materi analisis filologis adalah beberapa baris awal dalam teks *Adabul Mar'ah*. Bukan cuma menarik secara filologis, ternyata bagian ini juga penting untuk dipahami atau bahkan diperdebatkan dalam perspektif gender. Secara filologis ketiga teks memiliki tingkat kesalahan yang nyaris sama banyaknya, sehingga menurut Ali dan Ngisomudin “penulis atau penyalin” naskah ini kurang menguasai kaidah tata

---

islam/khazanah/11/07/07/lnyszm-wanitawanita-terkemuka-fatimah-binti-muhammad-saw-wanita-penghulu-surga pada 25 September 2018; Edwin Wieringa, “Does Traditional Islamic Malay Literature Contain Shi'itic Elements? ‘Alī and Fatimah in Malay Hikayat Literature” dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal For Islamic Studies*, Volume 3, Number 4, 1996, 101-102.

<sup>16</sup>. Salīm, *Nisa' Haula al-Rasūl*, 58-59; Republika.co.id, “Wanita-Wanita Terkemuka”.

<sup>17</sup>. Wieringa, “Does Traditional Islamic Malay Literature Contain Shi'itic Elements?”, 102; lihat juga; V. I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19* (Jakarta: INIS, 1998), 443.

bahasa Arab dan bertindak ceroboh.<sup>18</sup> Hal ini sebagaimana terlihat dalam tabel 1 berikut ini:

**Tabel 1**  
Beberapa Baris Awal Teks

W. 280	بسم الله الرحمن الرحيم. كتاب آداب المرأة الى أهلها. قال النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة يا ايها النساء اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اطيعوا زوجكن لانه امر واجب.
001 ARD	بسم الله الرحمن الرحيم. كتاب المرأة الى أهلها. قال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة يا ايها النساء اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اطيعوا لزوجكن لانه امر واجب.
Pembetulan	بسم الله الرحمن الرحيم. كتاب آداب المرأة الى أهلها. قال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة يا أيها النساء اطعن الله و اطعن الرسول و اطعن زوجكن لأنه امر واجب.
Terjemah	Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih Lagi Maha Penyayang. Kitab <b>Adabul Mar'ah ila Ahliha</b> (Kitab <i>Etika Perempuan pada Keluarganya</i> ). Nabi Saw. <b>bersabda kepada Fatimah: “Wahai para perempuan, taatilah Allah, taatilah Rasul-Nya, dan taatilah suami kalian, karena itu perkara yang diwajibkan.”</b>

Selain beberapa kesalahan lain (lihat tabel 1), kesalahan paling mencolok pada penulisan beberapa baris awal teks ini adalah: *pertama*, penggunaan gabungan kata kerja perintah dan *fa'il* berbentuk jamak *muzakkar* dalam kata “ati‘u” (اطيعوا), padahal dalam kalimat tersebut *fa'il*-nya adalah *muannas* yakni kata *an-nisa'* (النساء), oleh karena itu gabungan kata yang tepat adalah “ati‘na” (اطعن). *Kedua*, penggunaan gabungan *huruf nida'*, *munada*, dan *huruf tanbih* dalam “ya ayyuha” (يَا أَيُّهَا). Jika *fa'il* yang digunakan *muannas* yakni kata *an-nisa'* (النساء) maka gabungan *huruf nida'*, *munada*, dan *huruf tanbih* yang tepat adalah “ya ayyatuha” (يَا أَيُّهَا).

Sesuai dengan tabel 1, maka terdapat dua versi berbeda tentang “redaksi” isi pertama nasihat Nabi Saw. terhadap Fatimah. Versi *pertama* adalah redaksi yang paling dekat dengan ketiga teks **Adabul Mar'ah**. Namun, karena versi pertama ini “salah menurut gramatika” bahasa Arab, maka versi ini akan dibahas kemudian, sebagai alternatif setelah redaksi yang dianggap

<sup>18</sup> Ali dan Ngisomudin, “Adabul Mar'ah”, 20.

paling tepat. Redaksi nasihat pertama Rasulullah Saw. yang secara gramatika **paling tepat adalah sebagaimana terdapat dalam kolom “pembetulan”** (lihat: tabel 1) yakni:

يَا أَيُّهَا النَّسَاءُ اطْعِنِ اللَّهَ وَاطْعِنِ الرَّسُولَ وَاطْعِنِ زَوْجَكَ لِأَنَّهُ أَمْرٌ وَاجِبٌ.

Meskipun dalam teks-teks **Adabul Mar’ah** disebutkan bahwa kalimat tersebut disampaikan oleh Rasulullah Saw. kepada Fatimah, namun dalam hadis-hadis Rasulullah tidak dijumpai redaksi dengan kalimat tersebut. Redaksi yang hampir sama justru dijumpai dalam Alquran surah al-Ahzab, yakni:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (الأحزاب: 33).

**Artinya: “Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan (bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliyah dahulu, dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.”** (al-Ahzab/33: 33).<sup>19</sup>

Ayat di atas menegaskan perintah Allah agar istri-istri Rasulullah tetap tinggal di rumah, menjalankan perintah agama, serta taat kepada Allah dan rasul-Nya. Dengan demikian, dua di antara nasihat Rasulullah kepada Fatimah sesuai dengan ayat ini yakni agar taat pada Allah dan rasul-Nya. Allah **mengeluarkan perintah tersebut dengan disertai sebutan “ahlul bait”** yaitu semua keluarga rumah tangga Rasulullah, dengan maksud untuk menghilangkan dosa-dosa dan membersihkan mereka sebersih-bersihnya. Selain istri-istri Rasulullah, keluarga yang dimaksud sebagai *ahlul bait* adalah keluarga Fatimah. Diriwayatkan oleh Anas bin Malik bahwa Rasulullah selalu mendatangi rumah putrinya, Fatimah, selama enam bulan pada setiap salat **subuh. Beliau berseru, “Salat, hai Ahlul Bait, sesungguhnya Allah hendak menghilangkan dosa dari kamu, dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.”**<sup>20</sup>

Perintah tentang ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya, selain terdapat dalam Alquran surah al-Ahzab juga terdapat dalam surah al-Nisa’, sebagaimana terlihat dalam kutipan berikut:

---

<sup>19</sup>. Departemen Agama RI, *Alquran dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2009, Jilid VIII, 3.

<sup>20</sup>. Departemen Agama RI, *Alquran dan Tafsirnya*, Jilid VIII, 5.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء: 59).

**Artinya:** “Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Alquran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya” (al-Nisa’/4: 59).

Selain perintah tentang ketaatan kepada Allah dan rasulnya, dalam ayat tersebut terdapat perintah agar taat kepada “Ulil Amri”. Frasa ini memiliki makna beragam, di antaranya adalah: “penguasa, imam-imam di kalangan Ahlul Bait, penyeru-penyeru kepada kebaikan, dan pemuka-pemuka agama yang diikuti kata-katanya.”<sup>21</sup> Jika diperhatikan, versi “pertama” nasihat rasulullah kepada Fatimah dalam teks-teks *Adabul Mar’ah* sebagaimana adanya (lihat tabel 1, selain kolom “Pembetulan”), redaksi nasihat tersebut lebih identik dengan Alquran surah al-Nisa’ (4: 59) daripada surah al-Ahzab (33:33). Lagi pula objek surah al-Ahzab (33:33) ditujukan kepada istri-istri Rasulullah sedangkan objek surah al-Nisa’ (4: 59) ditujukan kepada seluruh orang-orang beriman. Oleh karena itu, diduga kuat penulis teks *Adabul Mar’ah* memaknai Ulil Amri dalam lingkungan keluarga sebagai “suami.”

Pemaknaan terhadap Ulil Amri sebagai “suami” (وأطعن زوجك) diduga kuat juga dipengaruhi oleh pemaknaan terhadap Alquran surah al-Nisa’ (4: 34) berikut ini:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ (النساء: 34).

**Artinya:** “Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh, adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka)” (al-Nisa’/4: 34).

<sup>21</sup>. Departemen Agama RI, *Alquran dan Tafsirnya*, Jilid II, 188.



**Daftar Pustaka**

- Ali, Syamsuri, dan Ahmad Ngisomudin.** “Adabul Mar’ah Ila Ahliha: Etika Isteri Terhadap Suami.” Dalam Ardani, Moh. (ed.). *Serial Naskah Klasik Keagamaan 6*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI, 2009, 1-53.
- Behrend, T. E. (Peny.). *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*. Jakarta: YOI, 1998.
- Braginsky, V. I.. *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*. Jakarta: INIS, 1998.
- Bruinessen, Martin van.. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis*. Bandung: Mizan, 1996.
- Departemen Agama RI. *Alquran dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2009. Jilid VIII.
- Haryatmoko. *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*. Jakarta: Gramedia, 2010.
- Kasthalani, M. 2006.** “Relasi Jender Dalam Kitab Kuning: Analisis Pemikiran Syekh Nawawi al-Bantani dalam Kitab ‘Uqud al-Lujjain.” *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Volume 3, Nomor 1 Juni 2006, 143-156.
- Mulia, Siti Musdah. *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- Mulia, Siti Musdah.. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: Mizan, 2005.
- Nasaruddin Umar, “Metode Penelitian Berperspektif Gender tentang Literatur Islam” dalam dalam Ema Marhumah dan Latiful Khuluq (Edit.), Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam (Cet. I, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2002).**
- Republika.co.id.** “Wanita-Wanita Terkemuka: Fatimah binti Muhammad Saw, Wanita Penghulu Surga,” 07 Juli 2011. (Diakses dari <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/11/07/07/lnyszm-wanitawanita-terkemuka-fatimah-binti-muhammad-saw-wanita-penghulu-surga> pada 25 September 2018).
- Salim, Muhammad Ibrahim. *Nisa’ Haula al-Rasul Salla Allah ‘Alaihi wa Sallam*. t. k: Maktabah Ibnu Sina, 2015. Dokumen diunduh dari <http://waqfeya.com/book.php?bid=9952>.
- Tarobin, Muhammad. *Sakaratul Maut (SMLK): Kritik ‘Abd al-Ra’uf al-Jawi al-FanSuri terhadap Tradisi Islam Jawi di Aceh Abad XVII*. Tangerang Selatan: LSIP, 2012.

**Wieringa, Edwin.** “Does Traditional Islamic Malay Literature Contain Shi‘itic Elements? ‘Ali and Fatimah in Malay *Hikayat Literature*” dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal For Islamic Studies*, Volume 3, Number 4, 1996, 93-111.

## دور المعهد في تربية النساء ودورهن في بناء المجتمع والحضارة الإسلامية

Neneng Sulaila<sup>1</sup>, Rizal Firdaus<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Sekolah Tinggi Ilmu Bahasa Arab Ar-Raayah, Sukabumi  
nenengsulaila25@gmail.com

### الملخص

المعهد له دور عظيم في التعليم، لا يتصور تكوين المجتمع الإسلامي وقيامه بدون التعليم الإسلامية. فالمعهد والمدرسة الإسلامية هما نجان لامعان، تنبعث منها أشعة التعليم الإسلامية وتضيء المجتمع في حضارة الأمة مستقبلاً. ومما لا شك فيه أن المرأة في المجتمع كالقلب في الجسد إذا صلحت صلح المجتمع كله وإذا فسدت فسد المجتمع كله. وبالتالي أرادت الباحثة القيام بالبحث عن دور المعهد في تعليم النساء لبناء المجتمع والحضارة الإسلامية. ويتركز هذا البحث على الأسئلة التالية: (1) كيف تفوق المعهد في تعليم النساء وتربيتهن؟ (2) كيف تفوق النساء المتربية في المجتمع وتأثيرهن فيه؟ (3) كيف حركات النساء في بناء المجتمع الحضاري الإسلامي؟. يهدف هذا البحث إلى الكشف بصورة رائعة عن: (1) جودة المعلمين في التعليم واختيار منهج التعليم المناسب. (2) تزويد النساء بالعلوم النافعة لرفع المستوى العلمي والأخلاقي وتطبيقها. (3) خدمة المجتمع في جميع المجالات لبناء المجتمع الإسلامي ولنهوض الحضارة الإسلامية. يستخدم هذا البحث المدخل الكيفي الوصفي المحصول من خلال ملاحظة الباحثة كأداة لجمع الملاحظات والمقابلات والمجالات العلمية لتبادل الأفكار مع المؤسسة والمعلمين والوثائق. وبالتالي اكتشف أن المعهد له دور في تربية النساء علمياً وعملياً وسلوكياً، ينتج الأجيال الربانية مستعدين لرفع راية الإسلام ببناء المجتمع الحضاري الإسلامي.

**الكلمة الأساسية:** دور المعهد، تربية النساء، بناء المجتمع، الحضارة الإسلامية.

### **Abstract**

Pesantren plays a very important role in education, and we can not imagine the existence and the shaping of Islamic society without Islamic teaching. Pesantren and Islamic school are the two bright stars that enlighten Islamic teaching and brighten the future of civilization of the Ummah. That is no doubt that women in the society are just like the hearth of the body, if they are good the whole society will be good and if they are not good the whole society will be corrupted. Therefore, the researcher would like to make a research on the role of Pesantren in the teaching of **women in order to build Islamic society and its civilization. This** research focuses on the following questions: (1) how does the excel in teaching the women and educate them? (2) how do the educated the women excel and influence their society? (3) how are the movements of the women in building Islamic society and civilization?. The purpose of this research is to find out a remarkable representation of ; (1) the quality of the teachers in the teaching field and the suitable curriculum they choose (2) providing the women with documented knowledge to enhance the **level of their knowledge and their manner as well as its** application in their lives (3) Dedication of the society in all fields of life in order to build Islamic society and to advance Islamic civilization. This research uses a descriptive approach which is obtained through the observation of the researcher as an instrument in collecting correspondence, interviews and scientific meetings to exchange ideas with the institution teachers and documents. Hence it is found that plays a very important role in educating the women scientifically, practically as well as their manner in order to produce Rabbanic generation in raising the banner of Islam through the building of civilized Islamic society.

**Keywords :**The Role of Pesantren, Women's Education Building  
The Society, Islamic Civilization

## المقدمة

تعتبر المدرسة هي المؤسسة الاجتماعية التي تلي الأسرة مباشرة في أهميتها وتأثيرها على تشكيل شخصية الفرد ونمو الذكاء العقلي والعاطفي. فهي ليست مكانا يتم فيه عملية تعلم المهارات الأكاديمية والعلمية والمعرفية فحسب، وإنما هي البيئة التي تؤثر تأثيرا رئيسيا في تكوين الشخصية المتكاملة للأفراد ولنمو فاعليتهم في بناء المجتمع والحضارة. ومن أجل ذلك أسست المعاهد قابلا لحاجة الإنسان إلى التعليم والتعلم والتربية التي لا يتوفر وجودها بالجد في المدرسة العامة. ولكن اليوم، التعلم في المعاهد لا يلتفت إليها كثيرا<sup>1</sup>، بحيث يرى المجتمع أنها لا تزود أبنائهم تزويدا كافيا لمواجهة تحديات حياتهم مستقبلا، ويزعم أن من يتعلم في المعهد هو الذي لا يقدر على دخول المدرسة العامة ولا يملك القدرة العقلية للتنافس بين أصدقائه، وأشد من ذلك أن خريجي المعاهد لا ينتجون شيئا في المجتمع ودورهم محصور في المساجد ومجالس التعليم فقطم تخلف ثقافتهم. وهذا الاتهام الفاسد والظن الجاهل بقيمة متعلمي المعاهد وحركاتهم في استقلال بلدنا إندونيسيا. ومن أمثالهم فضيلة الشيخ هاج هاشم الأشعري له إسهامات كثيرة لإندونيسيا، ومحمد ناصر وهو أول رئيس وزراء إندونيسيا، وكيائي هاج عبد الرحمن واحد -اشتهر باسم غسدور- (Gus Dur) وكان رئيس جمهورية إندونيسيا وغيرهم من الكبراء والعلماء المؤثرين في هذا البلد. فأى تخلف هذا الذي يظنه هؤلاء، بل من هذا كله يصور لنا الواقع بأن المعاهد هي أحد الأماكن المناسبة لتربية أجيال المسلمين وتطوير القوة العقلية والفكرية والمجدلى أبناء إندونيسيا في هذا العصر الذي لا مكان فيه إلا للمتعلمين الأقوياء. وإذا نظرنا إلى علمائنا السابقين منهم الإمام الشافعي وهو ثمرة تربية المرأة التي نذرت وقتها وحياتها له حتى صار ملء سمع الدنيا وبصرها. وغيره كبن عمر الذي قال في روايته : (عرضت على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني، وعرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة

---

<sup>1</sup> Budi, "Perhatian Terhadap Pondok Pesantren", Sorot Indonesia, April 14, 2017, <http://www.sorotindonesia.com/perhatian-terhadap-pondok-pesantren/>

سنة فأجازني<sup>2</sup> فأبى تربية التي ترسخ في نفسه حتى يفكر في دفاع عن دينه، ويضحي حلاوة طفولته لرفع راية دينه وهو صغير. بخلاف رجال المجتمع اليوم الذين بعدوا عن التربية وجاهلوا عن الدين ففسدوا عقليا وأخلاقيا من حدوث الشجار بينهم والإجهاض حتى القتل بعضهم ببعض.

ومن هنا ظهر أن الحياة البشرية بحاجة ماسة إلى التربية أسرية كانت أو تعليمية لإصلاح الفساد الواقع في هذا العصر الحاضر. وبالتالي أن النساء أوجب بكثير من الرجال إلى التربية الفعالة في المعهد لأن بأيديهن تربي أجيال الأمة الإسلامية التي هي أساس تقدم وتخلّف حضارة الأمة. وقال الإمام مالك رحمه الله: (لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)<sup>3</sup>. ولقد صورت لنا القدوة المثالية عائشة بنت أبي بكر - رضي الله عنها- في أهمية تعليم النساء في الإسلام ردًا على اتهام الغريبيين بأن النساء في الإسلام مظلومة في المرتبة السفلى. وعلى ذلك قول رمة الونيسية (Rahmah El Yunisyyah)<sup>4</sup> بأن المرأة مربية الأجيال لترشدها إلى طموحها في الحياة المستقبلية<sup>5</sup>، ولها دور عظيم في بناء الحياة البشرية بصبرها وبذكائها وبتربيتها في تكوين شخصية لتصبح خلفاء ربانيين ذوي الأخلاق الكريمة مصلحي الأرض بعد فسادها. ولذا من المهم أن نهتم بدور المعهد في تربية النساء ودورهن في بناء المجتمع والحضارة الإسلامية بإصلاح جودة المعلم وإعداد المنهج واهتمام المعهد بتقدم الفكري والحركي والأدبي لدى نسائه.

---

<sup>2</sup> ابن حجر العسقلاني، بلوغ المرام من أدلة الأحكام، (بيروت: دار إحياء العلوم، 1991م)، 358.  
<sup>3</sup> ورد في كتاب المبسوط للقاضي إسماعيل بن إسحاق الجهمي المالكي (ت 282 هـ)، قال القاضي عياض في (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم) 20. ط. 88. ابن الفضل عياض، عياض. الشفاء بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم، (دار الكتاب العربي، 1984م)، 1226.

<sup>4</sup> رمة الونيسية (Rahmah El Yunisyyah)، مؤسسة معهد دينية للبنات وإحدى مؤسسات منظمة إجتماعية سياسية

ADI (Anggota Daerah Ibu),

Sarah Mantovani, "Rahmah El Yunisyyah, Mujahidah Tanpa Emansipasi," This Gender, December 22, 2012, <http://www.thisgender.com/rahmah-el-yunisyyah-mujahidah-dan-pelopor-pendidikan-perempuan-asal-padang/html>.

<sup>5</sup> Magdalian Alfian, "Rahmah El Yunisyyah : Pioneer Of Islamic Women Education in Indonesia, 1900-1960's," Tawarikh : International Journal For Historical Studies 4, no. 1 (2012) : 61.

ومن ثم أرادت الباحثة تقديم هذا البحث لما فيه من أهمية تربية النساء في المعهد وإخراج علماء الإسلام من النساء التي تكاد أن تنقرض انقراضاً تاماً. وبهذه إعادة نجاح الأمة والحضارة الإسلامية مثل ما كان عليه.

### البحث الأول : تفوق المعهد في تعليم النساء وتربيتهن

المعهد هو مؤسسة من المؤسسات التعليمية والتربوية الملائمة لتنمية المستوى العلمي و الأدبي لدى الجميع. وله دور عظيم في تحقيق نتائج عملية التعليم التي لا تخلو عن فعالية معلميه ووضع المنهج التعليمي المناسب، وهما من أسباب تفوق المعهد عن المدرسة العامة في تعليم النساء وتربيتهن. وأروع من ذلك أن المعهد يشكل البيئة السليمة غير بيئة التي نظمها المدرسة العامة. وستبسط الباحثة أسباب هذا التفوق على نقاطة تالية :

### دور المربية في إعداد النساء القادمة.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (( إن الله وملائكته وأهل السموات والأرض حتى النملة في حجرها، وحتى الحوت، ليصلون على معلمي الناس الخير ))<sup>6</sup> فمن هدف المربية أن تعلم الخير وتثبتته في سلوك المتربة بتحقيق الهدف التعليمي الثلاثة وهي <sup>7</sup> :

(١). الهدف المعرفي وهو اكتساب المعرفة وفهمها والتفكير في كيفية تطبيقها وتحليلها وتركيبها كما يشمل العمليات التقويمية العليا. فمن المهم تزويد المتربة بالعلوم الكثيفة لتوسيع معرفتها وتعليم ما جهلت منها. وهي على المستويات التالية :

<sup>6</sup>رواية أبو أمامة والترمذي وقال حديث حسن.

<sup>7</sup>جابر عبد الحميد جابر، استراتيجيات التدريس والتعلم (القاهرة : دار الفكر العربي، ١٤٢٠ هـ)، ٢٧



- مستوى المعرفة – التذكر Recall – Knowledge :  
وهو التركيز هنا على تذكر حقائق فرع من فروع المعرفة، ومصطلحاته ومبادئه وتعمياته وقوانينه ونظرياته.
- مستوى الفهم – الاستيعاب Comprehension :  
وهو إستطاعة المتعلمة في هذا المستوى أن تعبر عما درسته من أفكار تعبيراً يختلف عما أُعطي لها، أو عُرض عليها أثناء الدراسة.
- مستوى التطبيق Application :  
وهو إستطاعة المتعلمة في هذا المستوى أن تستخدم ما درسته من معلومات في مواقف جديدة تختلف عن تلك التي تم فيها عرض المعلومات أثناء دراستها، ويشمل ذلك استخدام المجردات في مواقف واقعية .
- مستوى التحليل Analysis :  
ويُعرف وصول المتعلمة إلى هذا المستوى بقدرتها على تجزئة الموضوع إلى مكوناته الأساسية أو أجزائه، بحيث يتضح التدرج الهرمي للأفكار الرئيسة فيه، وتتضح العلاقات بين هذه الأفكار والارتباط بينها (أي أن تفكير الطالبة هنا ينتقل من إدراك الكليات إلى إدراك الجزئيات) .
- مستوى التركيب Synthesis :  
تصبح المتعلمة قادرة في هذا المستوى على جمع عناصر وأجزاء لبناء نظام متكامل أو وحدة جديدة، فمن معلومات أو عناصر يرتبها ويربط بينها، يتوصل إلى تركيب لم يكن موجوداً قبلاً، (أي أن تفكير الطالبة هنا ينتقل من إدراك الجزئيات إلى إدراك الكليات)

● مستوى التقييم :Evaluation

وهو الحكم الكمي والكمي على موضوع، أو طريقة، في ضوء معايير يضعها المتعلم أو تُعطى له، ويشمل هذا إصدار الأحكام في ضوء معايير داخلية مثل التناغم وعدم وجود تعارض، أو في ضوء معايير خارجية (أي خارجة عن الموضوع نفسه) مثل عدم معارضة قيم وعقيدة المجتمع .

٢). الهدف الوجداني وهو يشمل هذا الجانب الأهداف التي تعبر عن الجوانب الوجدانية أو العاطفية التي تتصل بدرجة قبول المتربة أو رفضها لشيء ما وتتضمن الأهداف الوجدانية الاتجاهات والقيم والميول والاهتمامات وأوجه التقدير. ففكرت في التفكير والتدبر بما سار في هذه الدنيا على عمق الإيمان والتقوى واستشعار بما جرى من مسائل الحياة.

٣). والهدف السلوكي وهو الذي يصف السلوك المتوقع من المتربة الناتج عن التعلم وتستخدم في صياغة أفعال قابلة للملاحظة والقياس. فثأثير تربية المعلم في سلوكية المتربة من جميع جوانب الأخلاق والتصرف. فلا تتوقف مسؤولية المتربة بإيصال المعلومات فحسب، بل كيف تترسخ المعلومات في حياة المتربة المأدبة، لأن العلم دون الأدب لا يعتبر منه شيء كما قال كياني هاج هاشم الأشعري في كتابه آداب المعلم والمتعلم: "وأقوال مؤيدة بنور الإلهام مفصحة بعلو مكانة الآداب مصرحة بأن جميع الأعمال الدينية قلبية كانت أو بدنية قولية أو فعلية لا يعتبر شيء منها إلا إن كان محفوفاً بالمحاسن الأدبية والمحامد الصفية والمكارم الخلقية."<sup>8</sup>

### وضع مناهج التعليم المناسبة تشمل الجانب العقلي والفكري والروحي

من المناهج الدراسية المستخدمة في المعهد هي التربية المطبقة وطريقة التفكير المتقدمة دون ترك الأفكار المتأخرة لتكوين الأجيال المثالية المتميزة. لأن المعهد جمع بين الأفكار القديمة و الأفكار المتقدمة. فأما الأفكار أو المناهج القديمة فقد تركتها المدرسة العامة، وأهمتها الأفكار المتقدمة المجردة، وأما المعاهد فقد جمعت بينهما الأفكار القديمة و المتقدمة. فهذه المناهج تلائم جميع الكائن البشري المتعلم و المتأدب، و بخاصة النساء. وأيضاً اهتمام المناهج بإجراءات نحو وصولها إلى الهدف موافقة بمقاصد الشريعة، وإظهار الحق على الباطل

---

<sup>8</sup>K.H.M. Hasyim'Asyari, *Adab al-'Alim wa al-Muta'allim*. (Jombang: Turats al-Islamy, 1415 H), 11

قبلة لمنهج التعليم لأن الحق أحق أن يتبع والباطل لا يحق قبوله. بخلاف مناهج التعليم في المدرسة العامة التي تهتم كثيرا بجوانب معرفية وتهمل جوانب سلوكية.

### البيئة السليمة المناسبة لتنمية الشخصية المسلمة

المعهد نفسه يهيئ البيئة الملائمة لضبط السلوك وينفخ روحا إسلامية فيما بين طالباته. وهو يوسع مساحة للتفاعل الاجتماعي بين مختلف أفراد البيئة ومكانا لاكتساب القيم والسلوكيات إلى جانب المعارف والمهارات<sup>9</sup> ولا شك أنها التي تدعم نمو المرأة لتكون صاحبة ذات همة عالية. وتغرس بيئة المعهد في نفس الطالبات حبا ورغبا في أعمال خيرات بقيها أخلاقية و دعوية. وهذه البيئة التي رسمها المعهد غير بيئة التي أخذتها المدرسة العامة. وآخر أن البيئة فيه سليمة بعيدة عن الأفكار الغربية التي تلوث عقيدة نساءنا اليوم، بغزوات الفكر سلاحا لمحاربة دين الإسلام وإزالة لسات شخصيات نساء إندونيسيا.

فلا إنكار في عظمة شأن النساء لتنمية المستوى العلمي والأدي في تكوين الأجيال المستقبلية و تقوية أساس الشعوب الخازمة، فلأجلها عظمتم المعاهد شأن النساء تعظيما بالغ ما لم تعظمه المدرسة العامة، فها هي من أسباب تفوق المعاهد على غيرها في تعليم النساء و تربيتهن. فقامت المعاهد بأفضل طرق وأساليب التعليم والتربية لها، منها تزويد نفس المرأة لقيادة الأمة كأمر النسائية وتدريب القيادة وغيرها من الأمور التي تعد لتقدم الأمة.

تفوق النساء المترية في المجتمع وتأثيرهن فيه.

<sup>9</sup> رولا قببسي، "تأثير البيئة المدرسية على شخصية الطالب وأدائه الأكاديمي"، جريدة الشرق. تحرير الأحد، مارس ٢٦،

جاء الإسلام ليخاطب إنسانية الإنسان لا جنسه ونوعه مجردا، وتجلي ذلك واضحاً في قول الله تعالى في كتابه الكريم : (( إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ))<sup>10</sup>. فإن الأمة بأبنائها وبناتها و بأجيالها البناء محيئة لنشر راية الإسلام والحذر عن الكفر والطغيان، يستحق التشجيع والاهتمام أكثر من بناء القصور والبنيان. فتعد المرأة المتربة مكون أساسي، وكيان لا ينفصل عن المجتمع، بل هي أهم من مكون في المجتمع يشهد لها التاريخ عن دورها في نهضة البلدان والشعوب والحضارات. فدور المرأة في المجتمع له أثر بالغ الأهمية، فهي تعتبر لها تأثير أما سلبي أو إيجابي، فإذا تم التعامل معها بالطريقة الحسنة والتربية الجيدة ستعود بالنفع الشامل للأسرة والمجتمع، أما إذا لم يحسن التعامل معها ولم يربها ونفي الاهتمام بدورها فالنتيجة ستعود المجتمع للضياع وهدم الأسر. ولذلك فالمرأة تتعب و تكافح في سبيل بناء الأسرة السكينة حيث يقع على عاتقها كامل مسؤولية التربية و تنشئة الأجيال، حيث تعد الأمومة من أعلى الوظائف في المجتمع، فالأم هي التي تبني الحضارات والأمم، فبدونها لا يمكن أن يكون لدينا علماء وعظماء يمنحوننا الحياة فهي تعد جيل بأكمله، وهي المعلمة الوحيدة لطفلها، ووظيفتها التربوية ذات أثر عميق في توجيه الطفل لثقة نفسه وتنمية وعيه بذاته.

والمرأة المتربة تحمل أثرا بالغاً عند المجتمع بحيث أنها تلون الحياة الاجتماعية بسلوكها الكريمة وأفكارها الجذابة لتصبح حياة طيبة التي تغير أساس المجتمع في المستقبل. فالمرأة المتربة تهتم بإحياء الروح الإسلامية داخل مجتمعاتها وتبذل جهدها لنشر الدين ورفع الجهل والسفه بمخالطتها الناس ورعايتها لهم بحيث تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر كما قال الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم : (( كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ))<sup>11</sup> وقال الله تعالى أيضا : (( وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

<sup>10</sup> القرآن سورة البقرة : ٣٠

<sup>11</sup> القرآن سورة آل عمران، الآية ١١٠

وَيَهْتَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ<sup>12</sup> والناس سوف يتأثرون بأفعالها وتصرفاتها عند تعاملها معهم وتبالي بأحوالهم الدنياوية والأخروية. ومن صورتها أن تعمل الخيرات و تحث غيرها على أفعال الخير، ولا تسكت عند وجود المنكرات. بخلاف المرأة قليل التربية فهي قد لا تفيد شيئاً وقد لا تستفيد شيئاً من المجتمع، ذكية بمعرفتها العلوم والكثيره والمهارات المتعددة لكن لا تصلح شيئاً من فساد الأمة ولا تدري أهمية وجودها وتأثيرها من بين أفراد المجتمع حولها. فبذلك قالت ياي هاجه جوايسيه (Nyai Djuaesih) في خطبتها : "في دين الإسلام، التربية ليست موجهة لرجال فحسب وليسوا هولاء بأعينهم الذين يحتاجون إلى التربية فقط، بل النساء واجب عليهن أن يحصلن على التعاليم الكافية والتربية الحسنة".<sup>13</sup>

ولذا لا ينبغي الاستهانة بدور المرأة خصوصا في مجتمعا أو حتى التقليل من شأنها ومن قدراتها. وفي أداء إفايتها للمجتمع تواجه تحديات عديدة، ومن أهم التحديات التي تواجه المرأة وتعيقها عن أداء الدور المطلوب منها مايلي<sup>14</sup>:

- ١- عدم وعي المرأة بالدور المطلوب منها.
  - ٢- السقوط في النظرة الغربية للمرأة (الانتهار بالنموذج الغربي).
  - ٣- الخلط بين التقاليد المنافية للإسلام وبين نظرية الاجتماع الإسلامي.
- فينبغي للمرأة المتربية أن تزود نفسها بقوة دافعية لمواجهة التحديات في تأثيرها للمجتمع.

### حركات النساء في بناء المجتمع الحضاري الإسلامي

لاشك أن التاريخ هو مرآة الحضارة والشعوب، إذ لولا التطبيق الفعلي والواقعي ما عُرفت حقيقة الأفكار وعقائد الأمم. وقد يشهد التاريخ بعصر ذهبي للإسلام حيث أنه كان قبلة لحضارة الأمم كلها. والتاريخ

<sup>12</sup>القرآن سورة آل عمران الآية : ١٠٤

<sup>13</sup>Mahbib, "Nyai Djuaesih Pelopor Kebnagkitan Perempuan NU", NU. November 23, 2016, <http://www.nu.or.id/post/read/73022/nyai-djuaesih-pelopor-kebangkitan-perempuan-nu>

<sup>14</sup><http://www.iicwc.org/lagna/iicwc/iicwc.php?id=1045>

الإسلامي يخبرنا بأن هناك نساء كثرات أثَّرنَ في مسيرة الأمة الإسلامية، وساهمن في رفعة مجدها في جميع المجالات، ولقد بدأ الدور النسائي في المسيرة الإسلامية مبكراً جداً، فالمرأة هي أول من آمن بالنبى صلى الله عليه وسلم. نعم، فإنها السيدة خديجة بنت خويلد رضي الله عنها هي أول من آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم وصدقته، ونصرت النبي صلى الله عليه وسلم بمالها، ورزقه الله منها الولد، ورافقت النبي صلى الله عليه وسلم حتى فارقتها الدنيا، ولقد سمي النبي صلى الله عليه وسلم، عام فراقها رضي الله عنها له عام الحزن. والمرأة هي أول من استشهد في سبيل الله، وهي السيدة سمية بنت خياط، زوجة ياسر، هي أول شهيدة في الإسلام، وكانت أقوى من ولدها الشاب حيث رفضت سب النبي صلى الله عليه وسلم، والنطق بكلمة الكفر في سبيل نجاتها، وأظهرت التمسك والإيمان بدينها وبنبيها حتى استشهدت رضي الله عنها. والمرأة هي أول من هاجر إلى الله ورسوله مع زوجها بعد نبى الله لوط عليه السلام، وهي السيدة رقية بنت سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، أول مهاجرة في سبيل الله مع زوجها عثمان بن عفان رضي الله عنها<sup>15</sup>

ولم تقتصر مكانة المرأة في الإسلام على كونها أول مؤمنة في الإسلام، وأول شهيدة، وأول مهاجرة، بل تعدت مكانتها ذلك عبر العصور والدهور، فحكمت المرأة، وتولت القضاء، وجاهدت، وعلمت، وأفتت، وغير ذلك الكثير مما يشهد به تاريخ المسلمين، ولعل أشهر نماذج النساء في الحضارة الإسلامية اللاتي تولين منصب الحاكم. تلك نماذج من صفحات صدر الإسلام والتاريخ الإسلامي التي يعرفها القاصي والداني، والتي تتم عن قيمة المرأة في الحضارة الإسلامية، وكل لها من إسهامات في بناء المجتمع وإثبات دعائمه.

ولا تتوقف حركات النساء في المجتمع والحضارة إلى هذا الحد فحسب، بل تطورت عبر العصور الزمنية. وقد كتب التاريخ بأن كانت أم الدرداء الصغرى الدمشقية حاكمة وفقية في الفقه والحديث تعلم رجالاً

<sup>15</sup> أخرجه الطبراني في الكبير

ونساء في الشام والقدس بل الخليفة عبد الملك بن مروان من أحد طلابها يجلس في حلقاتها ويشغل عليها وهو خليفة المسلمين رضي الله عنها<sup>16</sup> وعائشة بنت سعد بن أبي وقاص كانت معلمة الإمام مالك ونفيسة بنت حسن بن علي رضي الله عنها كانت معلمة الإمام الشافعي<sup>17</sup> ومريم الأسطرلابي أعطت مخترعة جديدة متطورة للإسطرلاب (Astrolabe) جهاز فلكي وهي المرأة المتعلمة المترية.<sup>18</sup>

وهذا دليل قاطع في أن المرأة المسلمة لها دور عظيم في قيم المجتمع المدني الرباني والحضارة الإسلامية المتقدمة من زمن إلى زمن آخر. وقد روي التاريخ الإندونيسي بدور المرأة المسلمة في تأسيس مبادئ الحياة ومن أمثالها :

١. رحمة اليونيسية (Rahmah El Yunisiyah) وهي أول المؤسسة التي تأسس المدرسة الإسلامية للبنات (Madrasah Diniyyah Putri) ببادنج، والمدرسة (Menyesal School) لتعليم الأمهات القراءة والكتابة حتى فتحت كلية التربية وكلية الدعوة.<sup>19</sup>
٢. ياي هاجه خيريه هاشم (Nyai Hj. Khairiyah Hasyim) أسست المدرسة الإسلامية للنساء مثل (Seblak Jombang) وغيرها، وأنفقت حياتها لتعليم ولتربية النساء.
٣. ياي سيتي وليدة (Nyai Siti Walidah) - اشتهرت بياني أحمد دهلان - أسست مؤسسة عائشية وتأسيس بيوت الأيتام والمدارس والمستشفيات وغيرها.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup>أم الدرداء الصغرى , Darulfatwa Islamic High Council Of Australia, <https://www.darulfatwa.org.au/ar/أم-الدرداء-الصغرى>

<sup>17</sup>Fariana, Ria. "Urgensi Pendidikan Kaum Perempuan di Masa Kegemilangan Islam Dalam Naungan Khilafah." *Voa Islam*. March 12, 2017, <http://www.voa-islam.com/read/event/2017/03/12/49366/urgensi-pendidikan-kaum-perempuan-di-masa-kegemilangan-islam-dalam-naungan-khilafah/#sthash.v3656RSN.dpbs>

<sup>18</sup>مريم-الإسطرابي-مخترعة-<https://www.meemmagazine.net/2017/11/18/مريم-الإسطرابي-مخترعة-> رهاب الخترشي

<sup>19</sup>Fadjar Jaganegara, "Rahmah El-Yunusiyah : Kartini yang Dilupakan," *Kiblat.net*, Mei 1, 2017, <https://www.kiblat.net/2017/05/01/rahmah-el-yunusiyah-kartini-yang-dilupakan/>

<sup>20</sup>Zahra Amin, "Kiprah Santri Perempuan Dalam Sejarah Indonesia", *Mubaadalah News*, Oktober 20, 2017, <https://mubaadalahnews.com/2017/10/kiprah-santri-perempuan-dalam-sejarah-indonesia/>



وقد سبقت الحركات الفعالة من بعض المؤسسات التعليمية للحركات النسائية تحرق حراسة شاباات إندونيسيا في نصر النساء من الظلم والكتابة. وهذه النهوض لرفع جميع المجالات التي يمكن المرأة أن تترك فيها أثرا إيجابيا حتى تكون شخصية المرأة القوية ذات الأفكار السلمية المتقدمة. ومن أمثلة المؤسسات الخيرية للنساء هي :

١. مؤسسة مسلمات نهضة العلماء ( Muslimat Nahdatul Ulama ) التي قد ساهمت كثيرا من مجهودها لأجل تقدم إندونيسيا. ومن حركاتها الرائدة في بناء المجتمع والحضارة هي<sup>21</sup> :

- تأسيس ١٠٣ دار الأيتام
- بناء ٤٥٦٧ روضة الأطفال
- بناء ١٣٥٦٨ مراكز تعليم القرآن
- تنفيذ ٣٨٠٠٠ المجالس التعليمية
- تأسيس مؤسسة بينا باكتي واتينا ( Bina Bakti Wanita ) التي تحرك في المجال التعليمي.
- دورها في وسائل الإعلام، مثل: Risalah Muslimat NU, Gema Muslimat وغير ذلك.

٢. حركة فتيات نهضة العلماء ( Fatayat Nahdatul Ulama ) وهي الحركة النسائية في مجال الصحي والتعليمي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي تهتم ببناء المجتمع وترقية حالات الأمة الإسلامية.

٣. المؤسسة المنظمة عائشية (Aisyiyah) هي مؤسسة التي تتحرك في مجال تعليمي وبناء المجالس العلمية، ومن إسهاماتها في المجتمع وفي تقدم الحضارة النسائية هي :

- المؤسسة الأولى في بناء مدرسة الأطفال في إندونيسيا يقال عنه المدرسة فروبيل للأطفال (FrobelSchool) الذي سمي اليوم "عائشية بستان الأطفال".
- وتركز هذه المنظمة في تعليم القراءة والكتابة اللاتينية والعربية للأمية.

---

<sup>21</sup>"Sekelumit Profil, Sejarah dan Prestasi Muslimat NU" nu.or.id, Maret 30, 2015, <http://www.nu.or.id/post/read/58517/sekelumit-profil-sejarah-dan-prestasi-muslimat-nu>

- الاهتمام ببناء المصليات للنساء.
- مشاركتها في وسائل الإعلام، وقد نشر المجلة سوارا عائشية ( Suara 'Aisyiyah ) المطبوعة إلى يومنا هذا.
- تأسيس ٥٦٨ الجمعية التعاونية ( Koperasi )
- بناء ٨٧ مستشفى وغير ذلك من البرامج الخيرية.

فلبناء مجتمع مزدهر ومتطور يرقى إلى مستوى الأمم الراقية لا بد له من وضع مرتكزات أساسية لوضع المرأة في المكان اللائق بها لبناء المجتمع الراقى الحضاري، ومن هذه المرتكزات<sup>22</sup>:

أ. القضاء على الأمية الأبجدية بين النساء وذلك بتعليمهن القراءة والكتابة والتي تعتبر الخطوة الأولى لرفع المستوى الثقافي للمرأة وزيادة وعيها لتكون فاعلة في بناء المجتمع الحضاري وتطوره.

ب. المشاركة الفعالة للمرأة بالأنشطة الثقافية والفنية وذلك بتشجيعها بكتابة الشعر والقصة والمسرحية وتسهيل نشر نتائجها الأدبي وإقامة الدراسات النقدية لتطويره وتشجيع المرأة على المشاركة الفعالة في الأنشطة الفنية كالمسرح والفنون التشكيلية المختلفة كالرسم والنحت والزخرفة وحسب قابليتها.

ج. قيام الدولة بإصدار التشريعات لحماية حرية المرأة وضمان حقوقها المدنية كاملة وإطلاق طاقاتها الإبداعية وتدافع عن حقوقها ومكانتها الاجتماعية وحمايتها من العنف والأذى.

د. أن تأخذ منظمات المجتمع المدني وخاصة النسائية منها دورها الحقيقي في بناء ثقافة المرأة وزيادة وعيها وذلك بإنشاء جمعيات ومراكز ثقافية كذلك فإن لهذه المنظمات دور فعال بالعمل على تثقيف المجتمع وتغيير عقلية أبنائه نحو إحترام المرأة وأهمية دورها في بناء المجتمع الحضاري وتطوره.

---

<sup>22</sup>صباح شاكر، "دور المرأة في بناء المجتمع والحضارة"، معاكم،

<http://maakom.com/site/article/10246>

٥. وضع مناهج تربوية للمدارس بجميع مراحلها وللجامعات تدعم إحترام المرأة والإعتراف بأهمية دورها كمرية ومكدرسة لإعداد جيل واعي يعمل على بناء وازدهار الوطن.

### الخلاصة

التربية كلمة تقصد بها العناية والاهتمام وتقديم الإرشاد والتوجيه السلوكي وهو نشاط يقع على عدة جهات من أبرزها البيت الذي هو اللبنة الأولى في تكوين الشخصية لدى الإنسان، وما يليه فهو المدرسة أو المعهد. ومن أبرز المناهج التربوية في إخراج الأجيال الواعية والهادفة هو منهج التربية الإسلامية الذي يقود إلى كل خير في حياة الفرد والجماعة وبخاصة النساء، فالتربية تنقذ تنفيذًا تامًا في البيئة التي نشأها المعهد بحيث تتركز الأهداف التربوية تدعم على نمو الشخصية من ناحية إيمانية و معرفية وسلوكية وثقافية. وهذه التربية كثير ما نجدتها في المعهد، لا في المدرسة العامة. فقام المعهد بدورها في تربية أبناء الأمة. فالمعهد المتميز المتفوق يملك قدرات تعليمية من جهة معلميه ومناهج تعليمه وبيئة التي ترعرع فيها أجياله. فالتربية النساء فيه من أهم سبيل لإخراج العالقات المترية لتعملن دورهن في بناء المجتمع وتأثر فيه تأثيرًا قويا حتى يصبح المجتمع الرباني يتمسك بالوحي الإلهي. وذلك بتطبيقهن العلوم وتدريب الإيمان والأخلاقي. وبالتالي تطور المجتمع وتطورت الحضارة الإسلامية نتيجة من خدمة النساء ورعايتهن بأحوال المجتمع ونهوض الحضارة الإسلامية. فالمرأة هي قلب المجتمع الذي إذا صلحت صلح المجتمع كله وإذا فسدت فسد المجتمع كله. لذلك لا ينبغي الاستهانة واحتقار بدور وتأثير المرأة في المجتمع والحضارة. قال فيه الإمام مالك رحمه الله : (لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها). فمن هذا كله أرادت الباحثة أن تحث الجميع على اهتمام بجودة المعلم الذي يعلم ويربي وله كفاية التعليم والتدريس من جميع نواحي التي تحتاج إليها المتعلمة وإعداد منهج التعليم المناسب لسير عملية التعليم وتيسير الوصول إلى الأهداف التعليمية مع تشكيل البيئة الحسنة داخل المعهد. وتخرج بعده المسلمات المترية بتزويدهن العلوم النافعة لرفع المستواهن العلمي والأخلاقي وتطبيقها حتى تخدمن المجتمع في جميع المجالات لبناء المجتمع الإسلامي ونهوض الحضارة الإسلامية.

### المراجع

القرآن الكريم، شرفت بطباعته دار المنار، القاهرة.  
الحديث النبوي بلوغ المرام من أدلة الأحكام للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني، القاهرة.  
ابن الفضل عياض، عياض. الشفاء بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم ، (دار الكتاب العربي.  
١٢٢٦ م)، ط ٢. ١٢٢٦

- العسقلاني، ابن حجر. بلوغ المرام من أدلة الأحكام (بيروت : دار إحياء العلوم. ١٩٩٠ م)  
رحاب الخترشي، "مرجم الإسطلاي مخترعة الإسطرلاب". نوفمبر 18، 2017.  
<https://meemmagazine.net/2017/11/18/مرجم-الإسطلاي-مخترعة-الإسطرلاب/>  
رولا قبسي. "تأثير البيئة المدرسية على شخصية الطالب وأدائه الأكاديمي"، جريدة الشرق. تحرر الأحد،  
مارس ٢٦، ٢٠١٧ م  
<https://www.al-sharq.com/article/26/03/2017.>  
صباح شاك، "دور المرأة في بناء المجتمع والحضارة". معاكم.  
<http://maakom.com/site/article/10246>  
عبد الحميد جابر، جابر. استراتيجيات التدريس والتعلم (القاهرة : دار الفكر العربي، ١٤٢٠ هـ)  
**Alfian, Magdalian. "Rahmah El Yunisiah : Pioneer Of Islamic Women Education in Indonesia, 1900 - 1960's," Tawarikh : International Journal For Historical Studies 4, no. 1 (2012) : 55 – 66.**  
**'Asyari, K.H.M. Hasyim. Adab al-'Alim wa al-Muta'allim.** Jombang: Turats al-Islamy, 1415 H  
**Budi, "Perhatian Terhadap Pondok Pesantren", Sorot Indonesia, April 14, 2017,** <http://www.sorotindonesia.com/perhatian-terhadap-pondok-pesantren/>  
**Fadjar Jaganegara, "Rahmah El-Yunusiyah : Kartini yang Dilupakan,"** Kiblat.net, Mei 1, 2017, <https://www.kiblat.net/2017/05/01/rahmah-el-yunusiyah-kartini-yang-dilupakan/>  
**Fariana, Ria. "Urgensi Pendidikan Kaum Perempuan di Masa Kegemilangan Islam Dalam Naungan Khilafah." Voa Islam. March 12, 2017.** <http://www.voa-islam.com/read/event/2017/03/12/49366/urgensi-pendidikan-kaum-perempuan-di-masa-kegemilangan-islam-dalam-naungan-khilafah/#sthash.v3656RSN.dpbs>  
**Mahbib, "Nyai Djuaesih Pelopor Kebangkitan Perempuan NU". NU.** November 23, 2016. <http://www.nu.or.id/post/read/73022/nyai-djuaesih-pelopor-kebangkitan-perempuan-nu>  
**Mantovani, Sarah. "Rahmah El Yunisiah, Mujahidah Tanpa Emansipasi."** This Gender. December 22, 2012. <http://www.thisgender.com/rahmah-el-yunisiyyah-mujahidah-dan-pelopor-pendidikan-perempuan-asal-padang/html>.  
"Sekelumit Profil, Sejarah dan Prestasi Muslimat NU".nu.or.id, Maret 30, 2015. <http://www.nu.or.id/post/read/58517/sekelumit-profil-sejarah-dan-prestasi-muslimat-nu>  
**Zahra Amin, "Kiprah Santri Perempuan Dalam Sejarah Indonesia",** Mubaadalah News, Oktober 20, 2017, <https://mubaadalahnews.com/2017/10/kiprah-santri-perempuan-dalam-sejarah-indonesia/>

## PRESTASI PEREMPUAN PESANTREN DI PANGGUNG POLITIK DALAM DINAMIKA PEMILIHAN KEPALA DAERAH DI PROVINSI JAWA TIMUR

Nurul Azizah

Universitas Ibrahimy Situbondo

**Ponpes Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo** Jawa Timur

nurul.azizah74@gmail.com

### Abstrak

Penelitian ini mengkaji tentang prestasi atas kemenangan perempuan pesantren di panggung politik dalam dinamika pemilihan kepala daerah langsung kabupaten/kota di provinsi Jawa Timur. Dari tiga puluh delapan kabupaten kota terdapat sepuluh perempuan sebagai pemenang dalam pemilihan kepala daerah langsung, sembilan Bupati, Wali Kota dan satu Gubernur Jawa Timur. Pendekatan teori feminisme seperti yang dikatakan oleh Lovenduski bahwa prestasi atas kemenangan politisi perempuan ditentukan oleh tiga faktor yakni; (1) mewakili pemilihnya (functional), (2) Partai Politik (ideology), (3) konstituen perempuan sebagai kekuatan identitas sosial (social of identity). Objek Penelitian; Kofifah Indar Parawansa: Gubernur Provinsi Jawa Timur, Munjidah Wahab Bupati Jombang, Anna **Mu'awanah Bupati Bojonegoro, Tantriana Sari Bupati Probolinggo, Haryanti Sutrisno Bupati Kediri, Tri Rismarini Wali Kota Surabaya, Faida Bupati Jember, Dewanti Rumpoko Walikota Batu, Rukmini Bukhori Walikota probolinggo, Ita Puspitasari Walikota Mojokerto.** Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif fenomenologi. Teknik pengumpulan data melalui wawancara mendalam, pengamatan langsung (observation), dokumen-dokumen penunjang, data primer dan data sekunder. Dalam masyarakat ada stigma negatif bahwa kodrat perempuan berada pada posisi yang lemah, maka dengan keterpilihan perempuan pesantren dalam kontes pemilihan kepala daerah langsung menunjukkan eksistensi dan kesetaraan gender. Maka dari itu dengan terwujudnya kesetaraan gender diharapkan ada sinergisitas antara partai politik, organisasi kemasyarakatan, dan pemerintah guna memberikan pendidikan politik khususnya bagi perempuan di pesantren

**Kata Kunci:** Prestasi, Perempuan, Pesantren, Pemilukada, *Social Identity*.

## **Pendahuluan**

Pemilihan kepala daerah serentak di Indonesia dilaksanakan sejak tahun 2017. Inilah momentum yang dimanfaatkan perempuan pesantren di Jawa Timur. Dari tiga puluh delapan (38) kabupaten/kota di Jawa Timur terdapat sepuluh (10) kepala daerah dimenangkan perempuan dan lima (5) Kepala daerah baik Gubernur, Bupati atau wali kota berasal dari perempuan pesantren atau dari badan otonom Nahdlatul Ulama yakni Muslimat, Fatayat NU dan IPPNU.

Dari beberapa perempuan pemenang kepala daerah di seluruh Provinsi Jawa Timur, kita dapat melihat beberapa kader Nahdlatul Ulama yang berada dibawah badan otonom yakni; Muslimat, Fatayat, IPPNU disemua tingkatan. Nahdlatul Ulama merupakan organisasi Sosial keagamaan terbesar di Indonesia, memiliki daya tarik tertinggi saat penyelenggaraan pemilihan umum di Indonesia, baik pemilu Presiden, Pemilihan Gubernur dan Pemilihan Bupati atau Wali Kota, kader dari NU memiliki daya tawar yang tinggi yang diperhitungkan menjadi kandidat calon kepala daerah atau mencalonkan diri menjadi pemimpin.

Besarnya basis NU membuat elit NU turun gunung dan tidak segan segan membuat maklumat dukungan terhadap calon yaang berasal dari NU, misalnya dukungan Ketua Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) pada pemilihan Gubernur Provinsi Jawa Timur pada 27 Juni 2018 kepada Saifullah Yusuf yang biasa dipanggil Gus Ipul adalah mantan Ketua Umum Pengurus Pusat Gerakan Pemuda Ansor yang juga mantan Menteri Daerah Tertinggal, merupakan Pertahana sebagai Wakil Gubernur Jawa Timur selama dua periode mendampingi Soekarwo. Kembali bertarung memperebutkan kursi Gubernur didampingi Puti Guruh Sukarno yang diusung dua partai yaitu Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) dan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Sedangkan kompetitornya adalah sama sama kader NU yakni Khofifah Indar parawansa Gubernur Jawa Timur terpilih periode 2018 – 2023. Khofifah sebagai Ketua Umum Muslimat NU, perempuan pertama yang mencalonkan diri menjadi calon Gubernur Jawa Timur. Bahkan pertarungan ketiga ini memberikan kemenangan menjadi Kepala Daerah Perempuan NU di Provinsi Jawa Timur, setelah mengalami dua kali kekalahan pada Pilkada Periode 2008 – 2013 dan yang kedua 2013 – 2018.

Selain khofifah ada empat nama lain perempuan Pesantren kader Muslimat NU yang menang dan terpilih dalam pemilihan kepala daerah di Jawa Timur yakni; munjidah wahab Bupati Jombang, Ika Puspitasari Wali Kota Mojokerto, Ana Muawanah Bupati Bojonegoro, dan Lilik Muhibah terpilih menjadi wakil wali kota Kediri.

Berdasarkan latar belakang permasalahan diatas maka terdapat dua rumusan permasalahan yaitu: Prestasi kemenangan perempuan pesantren seperti apa yang mampu memperluas basis konstituen ( Broadening Base ). Bagaimana strategi dan gerakan perempuan pesantren di panggung politik mampu mengalahkan elit politik laki-laki dan merubah budaya patriarki di Jawa Timur.

Penelitian ini menggunakan tipe penelitian kualitatif sebagai alat untuk melakukan analisis dan interpretasi kumpulan data. Teknik pengumpulan data menggunakan indept interview (wawancara secara mendalam) dengan informan, selain dari observasi, beberapa dokumen untuk mendapatkan data-data pelengkap penulis mencari penelusuran melalui internet.

### **Basis Konstituen ( Broadening Base ) Kandidasi Perempuan Pesantren**

*Broadening Base* atau basis massa dari perempuan pesantren pemenang pemilu di Provinsi Jawa Timur yang kesemuanya adalah kader Nahdlatul Ulama (NU). Tiga badan otonom tempat bernaung perempuan pesantren itu adalah Muslimat, Fatayat dan IPPNU. Kebetulan yang terpilih sebagai Kepala daerah dalam pemilu serentak pada 27 Juni 2018 semuanya berasal dari organisasi Muslimat NU baik di tingkat pusat maupun pimpinan cabang di kabupaten/kota. Berikut adalah nama-nama perempuan pesantren sebagai kepala daerah yang terpilih:

**Tabel.1** Kader Perempuan Muslimat NU pemenang Pemilu 27 Juni 2018 di Jawa Timur

No	Nama	Pilkada	Organisasi NU	Partai Pengusung
1	Khofifah Indar Parawansa	Gubernur Jawa Timur	Ketua Umum Pimpinan Pusat Muslimat	Demokrat, Golkar, PAN, PPP, NasDem, Hanura
2.	Munjidah Wahab	Bupati Jombang	Ketua PC. Muslimat Jombang	PPP, Demokrat, Gerindra
3.	Ika Puspitasari	Wali Kota Mojokerto	Ket. Bidang Sosial PC. Muslimat NU Kab. Mojokerto	Golkar dan Gerindra



4.	Ana Muawanah	Bupati Bojonegoro	Sekretaris IV PP Muslimat	PKB-PDIP- PKPI
5.	Lilik Muhibah	Wakil Wali Kota Kediri	Ketua PC. Muslimat NU Kediri	PAN, Nasdem, Demokrat dan PKS
6.	Puput Tantriana Sari	Bupati Probolinggo	Ketua Fatayat Kab. Probolinggo	Nasdem, PDIP, PPP, Golkar, Gerindra, Hanura, Demokrat

*Sumber: Jatim Tribun New.com diunduh rabu 11-7-2018, data diolah penulis.*

Pemilihan kepala daerah serentak yang dilaksanakan pada tanggal 27 Juni 2018 di beberapa daerah di Jawa Timur melahirkan pemimpin perempuan Nahdlatul Ulama. Posisi Gubernur dan Wakil Gubernur, Bupati dan Wakil Bupati, Wali Kota dan Wakil Wali Kota merupakan jabatan yang diperebutkan karena memiliki peran yang penting dalam roda pemerintahan daerah. Karena bisa menentukan kebijakan yang berpihak kepada publik, maka kursi pimpinan daerah ini menjadi perbincangan penting karena sebagian masyarakat di Jawa Timur adalah masyarakat Nahdliyin teruma badan otonom NU yaitu Muslimat, Fatayat yang menginginkan kader pengurusnya menduduki posisi kepala daerah.

Basis massa (*Boardening Base*) dari kandidat perempuan pesantren NU adalah Patron klien yang terbagun dari jaringan pesantren dan santri. Dimana daerah di Jawa Timur ini terdiri dari banyak pesantren dan masyarakatnya menganut ahlussunnah waljamaah yang masuk dalam organisasi keagamaan terbesar di Indonesia yaitu Nahdlatul Ulama. Diakui secara nyata bahwa majunya Khofifah sebagai calon Gubernur mempunyai efek positif terhadap kebangkitan aktivis perempuan yang berada di badan otonom seperti Muslimat dan Fatayat, dan IPPNU karena memiliki kolerasi yang sangat kuat terhadap suara pemilih perempuan yang memiliki kesamaan ideologi dan nilai-nilai yang dianut yakni sama-sama penganut Islam tradisional.

Terkait dengan Pemilihan Gubernur Jawa Timur 2018, nampak jelas dipermukaan akan adanya pertarungan NU struktural dan NU Kulutral. Secara resmi NU struktural dibawah Kepemimpinan Ketua Pengurus Besar Nahdlatul Ulama KH. Said Agil Siradj, Pimpinan Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur juga mengintruksikan warga NU untuk mendukung calon

Gubernur Saifullah Yusuf (Gus Ipul) dan Calon Wakil Gubernur Puti Guruh Sukarno. Yang diusung oleh empat partai yakni PDIP, PKB, PKS dan Gerindra.

Tetapi intruksi resmi dari struktural terbukti tidak efektif di masyarakat khususnya pemilih perempuan yang memiliki alasan psikologis memilih Khofifah menjadi Gubernur karena berasal dari kader Muslimat NU. Ini menunjukkan bahwa kekuatan *boardening base* menjadi kekuatan suara sehingga Khofifah menang telak dari Gus Ipul. Seiring dengan berjalannya waktu rasional masyarakat juga sudah mulai meningkat sehingga NU kultural menjadi magnet terbesar meraih suara.

Relasi yang kuat antara Khofifah dengan badan otonom Muslimat, Fatayat dan Ikatan Pelajar Pemuda (IPPNU) NU melahirkan loyalitas sangat kuat dan menciptakan hubungan emosional sangat kuat di kalangan warga Nahdlatul Ulama khususnya kaum perempuan. Inilah yang menjadi sosial identity dan *bourdening base* atau basis massa. Karena dengan jabatannya sebagai ketua umum Pimpinan Pusat Muslimat NU, sebelumnya pernah menjadi pengurus di Fatayat, pimpinan di Ikatan Pemuda Pelajar Nahdlatul Ulama (IPPNU) merupakan *odad* sosial utama yang dimiliki Khofifah, sehingga jaringan NU kultural inilah yang mengantarkannya menjadi Gubernur Jawa Timur 2018-2023.

Demikian juga pada suksesi pemilihan kepala Daerah di Kabupaten Jombang Terpilih Nyai Hj. Munjidah Wahab Beliau adalah Ketua Muslimat NU kabupaten Jombang selama dua periode disamping itu bu Munjidah adalah putri kandung dari KH. Wahab Hasbullah salah satu pendiri NU dan pengarang lagu *Hubbul Wahton* yang dijadikan lagu wajib Nahdlatul Ulama Organisasi keagamaan terbesar di Indonesia. sehingga mempunyai modal sosial dan basis massa sangat besar.

Perjalanan karir ibu Nyai Munjidah wabab berasal dari aktivis IPPNU, kemudian masuk Fatayat dan Muslimat NU, disamping itu beliau juga aktif menjadi pengurus organisasi Politik Bahkan pernah menjadi anggota legislatif dari Partai Persatuan Pembangunan berberbagai Tingkatan mulai Dewan Perwakilan Tingkat II Kabupaten Jombang, Dilanjutkan mencalonkan diri dan terpilih menjadi anggota legislatif Tingkat I Provinsi Jawa Timur.

Dalam Pemilu kali ini bu Mujidah merupakan calon Pertahanan atau Incumbent menjabat wakil Bupati Jombang berpasangan dengan Surabadi dengan Partai pengusung dari Partai persatuan Pembangunan, Partai Demokrat, dan Gerindra. Sedangkan calon incumbent lainnya Sunyono Bupati kabupaten Jombang yang Juga ketua Dewan Pimpinan Daerah Provinsi Jawa Timur ditangkap dan ditahan Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK), ini merupakan momentum keuntungan bagi Bu Munjidah.

Pemenang pada Pemilihan kepala Daerah Kota Mojokerto 27 Juni 2018 juga seorang srikadi dari Muslimat NU kabupaten Mojokerto adalah Ika Puspitasari didampingi Achmad Rizal Zakaria. Pasangan ini diusung oleh partai Golkar dan Gerindra dengan memperoleh suara 23.644 suara mampu mengalahkan tiga pesaing lainnya.<sup>1</sup>

Wali Kota terpilih Ika Puspitasari saat ini sedang menjabat sebagai Ketua Bidang Sosial pada Pimpinan Cabang Muslimat NU Mojokerto. Dengan keyakinan dan semangat yang tinggi Ika memberaikan diri mencalonkan menjadi Walikota Mojokerto. Disamping mempunyai Basis massa dari pemilih perempuan NU Muslimat, fatayat dan IPPNU Ika adalah adik Kandung dari Mustofa Kamal Pasa Bupati Mojokerto yang terkenal sebagai pengusaha kaya raya. Dengan dua modal sosial besar itulah yang mengantarkan Ika menjadi perempuan NU pertama yang menjabat sebagai Kepala Daerah di Kota Mojokerto.

Perempuan muslimat NU juga menang pada pemilihan kepala daerah serentak kabupaten Bojonegoro 27 Juni 2018 yaitu Anna Muawanah sebagai Bupati yang berdiskusi dengan Budi Irawanto sebagai wakil Bupati dan diusung partai PKB, PDIP dan PKPI. Pilkada di Bojonegoro dapat membuktikan bahwa politik Dinasti bisa dikalahkan karena sebagian besar masyarakatnya menginginkan perubahan. Dalam kepemimpinan Suyoto selama sepuluh tahun terakhir tidak terbukti efektif untuk mendukung Istrinya maju menggantikan dirinya sebagai Bupati Bojonegoro.

Dinamika pilkada di Bojonegoro bisa di identikkan dengan pertarungan antara Organisasi Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Dimana Suyoto sebagai Bupati aktif berasal dari Ormas Muhammadiyah dan di Dukung PAN, sedangkan Anna Muawwanah berasal dari kader NU dan masih menjabat sebagai perwakilan sekretaris IV Pimpinan Pusat Muslimat NU di Jakarta, dan beliau adalah anggota Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia/DPRRI dari fraksi Partai Kebangkitan Bangsa/ PKB. Dapil Bojonegoro dan Tuban.

Anna Muawwanah mempunyai kekuatan *social identity* dari Nahdlatul Ulama, suara pemilih perempuan yang menginginkan calon dari Muslimat yang terpilih menjadi Bupati Bojonegoro . disamping itu modal sosial dari kader partai Kebangkitan Bangsa di dapil Bojonegoro dan Tuban. Sehingga tidak ada jaminan Politik Dinasti akan tetap berkuasa, kasus disini menunjukkan bahwa masyarakat sudah mempunyai *rational choice* memilih yang terbaik bila pertahandiaggab tidak berhasil dalam pembangunan maka era perubahan yang akan menjadi pemenang.

---

<sup>1</sup>Lihat <https://nasional.kompas.com/read/2018/07/30/12012691/14-perempuan-yang-terpilih-sebagai-kepala-daerah-pada-pilkada-serentak-2018>.

Kader Muslimat NU berikutnya yang terpilih menjadi Wakil Wali Kota di Kota Kediri adalah Lilik Muhibbah dan Abdullah Abu bakar sebagai Wali Kota saat gelaran pemilihan kepala daerah serentak 27 Juni 2018. Pasangan ini didukung Partai PAN, partai Nasdem, Partai Demokrat dan partai PKS.<sup>2</sup> Identitas sosial yang melekat pada Lilik Muhibbah adalah kekuatan untuk meraup pemilih dari kaum nahdliyin dan pemilih perempuan Muslimat, Fatayat, dan Ikatan Pelajar Pemuda nahdlatul Ulama.

Lilik Muhibbah saat ini juga sebagai pengasuh pondok pesantren Putri Al Islah Bandar Kidul Kediri. Mempunyai pengalaman aktif di beberapa organisasi kemasyarakatan yaitu ketua IPPNU, Ketua Fatayat, saat ini sedang menjabat sebagai ketua Muslimat NU Kota Kediri sejak 2010, sekretaris Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) Kota Kediri.

Puput Tantriana Sari merupakan Bupati pertamanya yang kembali terpilih pada pemilihan kepala daerah serentak 27 Juni 2018 di Kabupaten Probolinggo. Dia adalah Bupati perempuan pertama di Kabupaten Probolinggo menggantikan jabatan Suaminya KH. Hasan Aminuddin yang telah menjabat dua periode. Puput juga menjabat sebagai ketua Fatayat NU kabupaten Probolinggo. Puput Perempuan termuda yang menduduki jabatan Bupati berusia 30 tahun.<sup>3</sup>

### **Strategi Dan Gerakan Perempuan Pesantren Merubah Budaya Patriarki Di Jawa Timur**

Para kandidat perempuan pesantren yang mencalonkan diri menjadi kepala daerah mengikuti jejak ketua Umum Muslimat NU Pusat yang gigih berjuang selama tiga kali pemilihan kepala daerah, dua kali mengalami kekalahan baru kali ini pemilu serentak 27 Juni 2018 Khofifah Indar Parawansa terpilih menjadi Gubernur Provinsi Jawa Timur periode 2019 – 2024

Prestasi perempuan pesantren tidak terlepas dari Khofifah *Effect* dengan kegigihannya selama tiga periode berjuang memperebutkan kursi Gubernur Provinsi Jawa Timur. Meningkatnya *rational choice* di masyarakat dalam memilih calon pemimpin dari kaum perempuan pesantren aktivis diberbagai organisasi keagamaan seperti Muslimat NU, Fatayat NU dan Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama.

---

<sup>2</sup><https://regional.kompas.com/read/2018/07/26/14434011/kpu-kediri-resmi-tetapkan-abu-bakar-lilik-muhibbah-pemenang-pilkada-2018>.

<sup>3</sup><https://nasional.kompas.com/read/2018/07/30/12012691/14-perempuan-yang-terpilih-sebagai-kepala-daerah-pada-pilkada-serentak-2018>.

Kemenangan kader perempuan pesantren di Muslimat NU adalah kemenangan NU kultural bertumpu pada kekuatan Basis massa di lingkungan masyarakat. Kekalahan dari NU struktural dengan kekuatan tongkat komando Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) di Pusat, Pimpinan Wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Timur.

## **Penutup**

Semangat Khofifah maju yang ketiga kalinya memberikan semangat besar bagi kader muslimat untuk maju sebagai calon kepala daerah diberbagai daerah seperti Ibu Munjidah Wahab Bupati Jombang Jombang, Lilik Muhibah Kediri, Anna Muawwanah Bupati Bojonegoro, Ita Puspitasari Wali Kota Mojoketo dan Puput Tantriana Sari Bupati di Kabupaten Probolinggo

Kegigihan dan gaya politik santun yang perlihatkan khofifah menjadi tauladan bagi kandidat kepala daerah dari kader Muslimat. Mampu memberikan inspirasi bagi kader muslimat dan mampu membangkitkan kepercayaan diri para kader muslimat untuk berjuang dan merebut kemenangan.

Sifat percaya diri, tidak mengenal menyerah dan terus berjuang menjadi senjata ampuh bagi perempuan pesantren kader Muslimat Untuk berjuang meraih kemenangan sebagai kepala daerah

Mari kita renungkan bersama bahwa organisasi keagamaan tidak seharusnya dibawa ke ranah politik praktis, dijadikan alat salah satu partai tertentu hanya untuk meraih kemenangan dan kekuasaan semata yang bersifat duniawi materialistik.

## **Daftar Pustaka**

- Asfar, Muhammad. *Esai-Esai Seputar PEMILU 2004*. Surabaya: Pustaka Eureka, 2005.
- Asfar, Muhammad. *Mendesain Manajemen Pilkada*. Surabaya: Pustaka Eureka, 2006.
- Asmawi. *PKB: Jendela Politik Gus Dur*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1999.
- Asyari, Suaidi. *Nalar Politik: NU dan Muhammadiyah Over Crossing Java Sentris*.
- Fatamorgana, Inggriht Nahdlatul Ulama Dan Pilkada Gubenur Jawa Timur. *Jurnal Politik Indonesia*. ISSN 2303-2073. Volume 1, Nomor1, Juli-Semptember 2012
- Firmanzah. *Marketing Politik: Antara Pemahaman dan Realitas*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Gaffar, Afan. *Javanese Voters : A Case Study of Election Under a Hegemonic Party System*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992.

- <http://jatim.tribunnews.com/2018/07/11/dominasi-kader-muslimat-nu-pada-pilkada-serentak-2018-di-jawa-timur-imbis-dari-khofifah-effect>  
<https://regional.kompas.com/read/2018/07/26/14434011/kpu-kediri-resmi-tetapkan-abu-bakar-lilik-muhibbah-pemenang-pilkada-2018>.
- Marijan, Kacung. *Quo Vadis NU : Setelah Kembali Ke Khittah 1926*. Penerbit Erlangga, 1992.
- Mas'ood, Mochtar dan Colin MacAndrews.** *Perbandingan Sistem Politik*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2006.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006.
- Muhtadi, Asep Saeful. *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiran politik Radikal dan Akomodatif*. Jakarta: LP3ES, 2004..
- Ornstein, Norman J and Shirley Elder. *Interest groups, Lobbying dan Policymaking*. WashingtonDC: Congressional Quarterly Press, 1978.
- Petracca, Mark P. *The Politics of Interest: Interest Group Transformed*. Colorado: Westview Press, 1992.
- Sanit, Arbi. Swadaya. *Politik Masyarakat: Telaah Tentang Keterkaitan Organisasi Masyarakat, Partisipasi Politik, Pertumbuhan Hukum, dan Hak Asasi*. Jakarta: CV Rajawali, 1985.
- Schröder, Peter. *Strategi Politik*. Jakarta: Friedrich-Naumann-Stiftung, 2003.
- Siregar, Wahidah Zein Br. *Responses of Muslimat and Fatayat to the Quota for Women in the 2004 Elections*
- Sudhiar, Wida Irvany. *Dinamika Politik Kepentingan Lesbian: Studi Tentang Perempuan Lesbian dalam Koalisi Perempuan Indonesia untuk Keadilan dan Demokrasi*. FISIP: Ilmu Politik. Yogyakarta: LkiS, 2009.

## DISKURSUS *BRANDING* PONDOK PESANTREN MODERN GONTOR PUTRI 1 TENTANG PEREMPUAN ERA MILENIAL DI *INSTAGRAM*

Robby Aditya Putra

Alumni Ma'had Al-Jamiah UIN Raden Intan Lampung

Dosen Media di Jurusan Komunikasi dan Penyiaran Islam IAIN Curup –  
Bengkulu

robbyadityaputra@gmail.com

### Abstract

Women's aspirations for education are so that women and men are equally placed as whole human beings in various aspects of life. Pesantren are aware of this, the proof is that there are many female-only pesantren held. However, some modern societies still consider pesantren *branding* as "ndeso" and tend to produce normative women, who have not produced millennial women that are relevant to the times. Then how do the *branding* efforts of The Modern Boarding School Gontor Puri 1 about millennial era women on *Instagram*? The theory used in this paper is the theory of advertising and *branding* from David Aaker. This study found that there was no seriousness of the Gontor Putri 1 *branding* effort on millennial women on *Instagram*. As a result of this lack of seriousness, the brand of boarding school as an ancient institution and not in accordance with the characteristics of millennial women **will survive. The effort of 'rebranding' pondok pesantren through** social media (*Instagram*, Facebook, Twitter, YouTube) must be one of the main focuses of the boarding school stakeholders to be creatively campaigned.

**Keywords:** Brand, Women Millennial, *Instagram*, Pondok Pesantren, Gontor Putri



## Pendahuluan

Di Indonesia, pondok pesantren masih menggema sebagai lembaga pendidikan yang diandalkan karena memiliki kontribusi besar dalam menyumbangkan putra-putri bangsa handal sebagai instrument pengisi 72 tahun kemerdekaan Indonesia. Pondok pesantren ikut mencerdaskan bangsa dan mengeliminir munculnya kapitalisme sekolah yang dijadikan ladang bisnis oknum tertentu, sehingga tidak semua masyarakat dapat menjangkau.<sup>1</sup> Sebaiknya pesantren seharusnya tidak dipilih karena aspek murah saja, tapi karena kualitasnya yang setara bahkan mengungguli dalam beberapa bidang jika dibandingkan dengan sekolah umum.

Kenyataan brand pesantren sebagai sekolah *ndeso* dan bersifat akhirati cenderung masih menjadi brand utama bagi sebagian masyarakat modern. Padahal banyak sekali kultur dan nilai-nilai luhur pendidikan pesantren yang kalau mau ditelisik secara serius dan objektif, sarat akan makna. Karena pesantren tidak hanya semata-mata memperkaya pikiran murid dengan ilmu, tapi juga meningkatkan moral, melatih dan mempertinggi semangat, nilai kemanusiaan, jujur, sederhana dan bermoral.<sup>2</sup>

*Brandndeso* akan menjadikan pesantren dipilih hanya karena murah saja. Oleh karena itu, *rebranding* pesantren adalah solusi untuk meningkatkan partisipasi masyarakat dalam menitipkan anaknya di pesantren. Tanpa *rebranding*, maka pondok pesantren perlahan akan ditinggalkan, terutama bagi keluarga modern yang masih menganggap dalam sistem pendidikannya, pesantren hanya menggunakan narasi konvensional. Untuk merumuskan strategi *rebranding*, perlu diuraikan lebih dalam seperti apa pesantren *membranding* dirinya sendiri. Dalam tulisan ini *branding* pondok pesantren modern gontor puri terkait pendidikan perempuan era milineal di *instagram*.

Pondok, kiai dan santri adalah tiga komponen utama dalam sistem pendidikan pesantren. Oleh karena itu, tidak lengkap rasanya membahas pesantren jika tidak membahas santri perempuan (santriwati). Cita-cita perempuan mengenyam pendidikan adalah agar perempuan dan laki-laki sama-sama ditempatkan sebagai manusia utuh di berbagai aspek kehidupan. Hal ini dilegitimasi oleh ayat ke-35 dari Surat Al-Ahzab yang secara eksplisit mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan, yang berbunyi:

---

<sup>1</sup> Syamsul Maarif, *Pesantren VS Kaapitalisme Sekolah* (Semarang: NEED'S Press, 2008), 12.

<sup>2</sup> ZamachsyariDhofier, *Tradition and Change in Indonesia Islamic Education* (Jakarta: DEPAG: 1995), 18.

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (35)

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam **keta'atannya**, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.<sup>3</sup>

Namun nyatanya salah satu tantangan perempuan era milenial adalah, ketika perempuan lantang berpendapat di berbagai linimasa, masyarakat cenderung berlomba mendiskriminasi dengan mengingatkan kepada kodrat, bahwa sebaiknya perempuan segeralah mengurus urusan rumah saja. Padahal betapa menyenangkan ketika *brand* perempuan tidak hanya dianggap dari sisi emosional saja, melainkan sebagai subjek yang menguasai momentum.

Pesantren menyadari bahwa pendidikan sangat dibutuhkan dan penting bagi perempuan. Terbukti dengan banyaknya pesantren khusus perempuan yang digelar. Namun karena *brand ndeso* masih melekat, maka sebagian masyarakat modern menganggap pesantren cenderung menghasilkan perempuan yang normatif, belum banyak mencetak perempuan milenial yang relevan dengan zaman. Karena sistem pendidikan yang diajarkan tentang perempuan masih menggunakan narasi konvensional. Diskursus perempuan berputar pada urusan kasur, dapur dan sumur. Dengan *brand* seperti itu, sebagian orang tua enggan menitipkan anak perempuannya di pesantren, melainkan di sekolah umum.

Padahal fungsi pendidikan adalah menciptakan ruang agar santri mempunyai sikap kritis terhadap sistem yang tidak adil, serta melakukan konstruksi menuju sistem sosial yang lebih adil. Sehingga peserta didik, baik laki-laki dan perempuan, dipupuk kesadarannya supaya dapat bersikap kritis terhadap realitas yang dihadapinya. Begitulah sebenarnya fungsi lembaga pendidikan yang digembor-gemborkan Paulo Freire, Ivan Illich, Philip H. Coombs, Everett Reimer. Mereka adalah para penggugat pendidikan,

---

3QS Al-Ahzab ayat 35.

(pembawa aliran baru pendidikan). Tujuan ini tidak diperuntukkan bagi santri laki-laki saja, melainkan santri perempuan juga. Dan sebagian masyarakat modern tidak melihat fungsi ini dimiliki oleh pesantren.

Brand tersebut menjadi menarik ketika dikohersikan dengan pondok pesantren Darussalam Gontor Putri<sup>1</sup>. Alasan dipilihnya pesantren ini adalah karena pondok ini adalah salah satu pondok yang sudah berdiri lama, yaitu diresmikan tahun 1990 oleh Menteri Agama Munawir Sadzali, M.A.<sup>4</sup> Dan mempunyai track record yang bagus dalam hal pendidikan dan telah berhasil mencetak perempuan handal. Agar tulisan ini fokus, maka penulis akan meneliti upaya *branding* pondok pesantren Darussalam Gontor Putri 1 di *platforminstagram*. Karena *instagram* adalah *platform* kekinian yang memiliki *users* terbanyak kedua setelah facebook. Rata-rata *usersinstagram* adalah remaja (laki-laki-perempuan). Teori yang dipakai adalah teori *advertising and branding* dari David Aaker, dan akan direlevansikan dengan karakteristik perempuan milenial.

Setelah menjabarkan permasalahan di atas, tulisan ini dimaksudkan untuk menganalisa secara kritis tentang bagaimana fenomena diskursus *branding* pondok pesantren modern Gontor Putri 1 tentang pendidikan perempuan era milenial di *insagram* perspektif *advertising and branding*? Selanjutnya, narasi besar ini akan dijabarkan melalui pertanyaan yang lebih spesifik seperti: apakah aktivitas di *instagram* tersebut telah mampu menghadirkan sebuah produk di hati masyarakat? Dengan apa brand Gontor Putri, menyajikan keunggulan lembaga nya? Serta apa saja konstruksi identitas yang ingin dibentuk?

## Pembahasan

Kegiatan *online* melalui *instagram* menjadi aktivitas yang populer di tengah masyarakat modern. Setiap hari kita disuguhkan berbagai macam informasi di *platform* ini. Teknologi modern yang berkembang harus bisa dimanfaatkan untuk hal-hal kebaikan, menguntungkan dan juga sebagai aktivitas *branding*.<sup>5</sup> Menurut Evan Carrol, *branding* melalui media maya lambat laun mengubah cara manusia dalam berinteraksi.<sup>6</sup> Media *instagram* adalah media kekinian yang memiliki *users* sebanyak 1 Miliar per-Juni

---

<sup>4</sup> <http://www.gontor.ac.id/pondok-modern-darussalam-gontor-putri-1>

<sup>5</sup> Andi Faisal Bakti, *Globalisasi: Dakwah Cerdas Era Globalisasi Antara Tantangan Dan Harapan*, <https://c3huria.wordpress.com/2015/01/28/globalisasi-dakwah-cerdas-era-globalisasi-antara-tantangan-dan-harapan/> di unduh pada 17 Maret 2015.

<sup>6</sup> Evan Carroll and John Romano, *Your Digital Afterlife: When Facebook, Flickr and Twitter Are Your Estate, What's Your Legacy?* (Berkeley: New Riders, 2011), 14 dan 32, Di unduh melalui [www.libgen.org](http://www.libgen.org). Diakses 03 Juni 2015.

20108.<sup>7</sup> Oleh karena itu, *instagram* akan sangat berpengaruh bagi eksistensi suatu komunitas atau lembaga untuk saling berbagi informasi. Lembaga yang tidak sadar akan kekuatan media akan dianggap konvensional, bahkan dianggap kuno dan tidak relevan dengan zaman.

Media komunikasi modern efektif untuk menghibur sekaligus menyampaikan pesan yang dapat mempengaruhi sikap, pola pikir dan membuka wawasan bagi komunikannya.<sup>8</sup> Melalui media inilah pihak-pihak tertentu melakukan propaganda dan mensosialisasikan ide dan pesannya kepada masyarakat. Pesan-pesan melalui media itu, kemudian menimbulkan efek yang berbeda-beda pada masyarakat sesuai dengan pemakaannya.

Banyak kementerian yang juga sudah memanfaatkan *platforminstagram* sebagai media untuk menyebarkan informasi. Kementerian Agama dengan nama akun @kemenag\_ri, jumlah *followers* 166 ribu. Kementerian Pariwisata RI dengan nama akun @kemenpar, jumlah *followers* 244 ribu. Kementerian BUMN dengan nama akun @kementerianbumn, jumlah *followers* 289 ribu, dan kementerian lainnya.<sup>9</sup> Kesadaran *membranding* lembaga dengan *instagram* adalah sebuah keniscayaan, karena *instagram* dinilai efektif dan efisien dengan karakteristiknya yang *simple* dan elegan, dan terasa dengan masyarakat karena banyak yang memiliki akun *instagram*.

Termasuk juga Ditpdpontren Kemenag sudah memanfaatkan *instagram* dalam menyebarkan informasi kegiatannya dengan nama akun @pendidikanpesantren. Jumlah *followers* 7047 dan 487 postingan. Akun @pendidikanpesantren tampak dikelola serius oleh tim khusus. Karena postingan yang diupload berkonsep dan menarik. Tidak hanya *instagram*, Ditpdpontren Kemenag (@pendidikanpesantren) juga sudah mulai aktif melalui facebook, twitter dan youtube. Keseriusan ini patut diapresiasi bersama untuk dipertahankan dan terus ditingkatkan.

Dilain pihak, perempuan milenial memiliki perbedaan jika dibandingkan dengan era sebelumnya. Mereka mempunyai orientasi pendidikan lebih baik, pemikiram yang lebih maju. Sehingga dengan pendidikan itu, mereka makin kritis terhadap ketimpangan yang berbau gender.<sup>10</sup> Perempuan milenial memiliki karakteristik yang percaya diri

---

<sup>7</sup> Diakses melalui <https://tekno.kompas.com/read/2018/06/21/10280037/juni-2018-pengguna-aktif-instagram-tembus-1-miliar>, pada 28 September 2018.

<sup>8</sup><http://inang.blogdetik.com/inang-the-movie/latar-belakang/>, diakses pada tgl 28 September 2018, jam: 11.22.

<sup>9</sup>[Instagram.com/kemenag\\_ri](https://www.instagram.com/kemenag_ri), [Instagram.com/kementerianbumn](https://www.instagram.com/kementerianbumn), [Instagram.com/kemenpar](https://www.instagram.com/kemenpar).

<sup>10</sup> Akhmad Muawal Hasan, *Ketimpangan Gender dan Kendali Perempuan Milenial*, diakses di <https://tirto.id/ketimpangan-gender-dan-kendali-perempuan-milenial-cnb5>, pada 28 September 2018.

(*confident*), harapan tinggi (*high expectations*), dan berorientasi pada pencapaian (*achievement oriented*).<sup>11</sup>

Hasanuddin Ali menyebutkan ada tiga karakter yang dimiliki milenial. Mereka adalah pribadi yang *connected*, memiliki gaya berpikir yang kreatif dan percaya diri. Di era kekinian ini, banyak perempuan milenial yang bias dijadikan contoh, seperti Diajeng Lestari (32) dan Catherine Hindra Sutjahjo (35) yang mendirikan *start up business* HIJUP dan Zalora.<sup>12</sup> Dengan karakteristik seperti ini, perempuan milenial ingin ditempatkan sebagai subjek yang mewarnai berbagai bidang agar setara dengan laki-laki. Pendidikan pondok pesantren tentang perempuan sejatinya juga mampu menerapkan sistem yang kemudian akan mencetak perempuan yang sesuai dengan karakteristik perempuan milenial. Banyak kita temukan alumni pondok pesantren yang tidak hanya kapabel, tapi juga memiliki akhlak yang baik, sopan dan santun.

Hal itu akan tertutupi bila, para pemangku pondok pesantren tidak memahami esensi *branding*, tidak melakukan upaya *brand* yang tampak berkata sebaliknya, ditambah juga tidak ramah terhadap teknologi.

Beberapa ahli memaknai iklan dalam beberapa pengertian. Ada yang mengartikan dalam kacamata komunikasi, murni periklanan, pemasaran, sosiologi dan ada pula yang memaknai secara psikologi. Semua pengertian ini mempunyai arah dan konsekuensi yang berbeda. Makalah ini akan fokus membahas iklan dari sudut pandang komunikasi. Dalam perspektif komunikasi, iklan merupakan proses penyampaian pesan dari komunikator kepada komunikan, bersifat komunikatif dan persuasif. Bertujuan untuk mendorong, membujuk, atau memanipulasi penonton.<sup>13</sup>

Muncul perbedaan pendapat mengenai asal-usul kata iklan. Menurut Otto Klepper (2000),<sup>14</sup> iklan berasal dari bahasa Latin, *advere*, yang berarti mengalihkan pikiran dan gagasan kepada orang lain. Sedangkan KH Zarkasi

---

<sup>11</sup> Emy Susanti, "Pemikiran Kartini dan Peran Perempuan di Era Milenial." Susanti, Emy, "Pemikiran Kartini dan Peran Perempuan di Era Milenial." diakses melalui [www.unair.ac.id/uploads/file/978da696984c5a895213abf56b6e0c43.pdf](http://www.unair.ac.id/uploads/file/978da696984c5a895213abf56b6e0c43.pdf) pada 27 September 2018.

<sup>12</sup> Tsamara Amany, *Perempuan Milenial Progresif*, diakses di <https://news.detik.com/kolom/3835100/perempuan-milenial-progresif> pada 28 September 2018.

<sup>13</sup> Suryanto, *Pengantar Ilmu Komunikasi* (Bandung, CV Puspataka Media, 2015), 439-441.

<sup>14</sup> Suryanto, *Pengantar Ilmu Komunikasi* (Bandung, CV Puspataka Media, 2015), 442.

Effendy mengatakan bahwa iklan berasal dari bahasa Arab, yaitu **i'lan**, yang berarti pengumuman, pemberitahuan, penyiaran.<sup>15</sup>

Terlepas dari perbedaan itu, sejarah periklanan ditemukan bersamaan dengan sejarah penyiaran publik di Yunani dan Romawi. Pada saat itu mereka biasanya berbicara lantang untuk menjual barang dari pedagang lokal. Periklanan modern baru muncul bersamaan dengan revolusi industri pada abad ke-19. Kelebihan produksi dari barang-barang untuk pasar yang ada di barat melalui teknik manufaktur baru yang mendorong untuk perluasan pasar melalui penaklukan para imperialis. *Advertising* pada awalnya berarti menarik perhatian kepada sesuatu atau memberitahukan atau menginformasikan seseorang tentang sesuatu.<sup>16</sup> Don Slater mendefinisikan ulang fungsi dari advertising dan marketing melalui struktur pasar dan hubungannya.<sup>17</sup>

*Brand*, menurut David A.Aaker adalah **“brand identity is unique set of brand associations that the brand strategies aspires to create or maintain. these associations represent what the brand stands for and imply a promise customers from the organization members.”**<sup>18</sup> Pengertian tersebut menjelaskan bahwa identitas satu merek adalah keunikan yang ada pada merek tersebut dan janji yang benar-benar ditepati oleh perusahaan untuk konsumen.

David Aaker, professor pemasaran dari UC Berkeler, mengatakan bahwa *advertising and branding* erat kaitannya dengan tiga hal, yaitu kehadiran, keunggulan dan konstruk diri. Seperti yang dapat dilihat di gambar di bawah ini:



---

<sup>15</sup> Zarkasy Effendi, ***Khutbah Jum'at Aktual*** (Jakarta, Gema Insani, 1999), 87.

<sup>16</sup> Gillian Dyer. *Advertising as Communication*, (London: Methuen, 1982), seperti dikutip dalam Gill Branston dan Roy Stafford, ***The Media Student's Book***. Third Edition. (London: Routledge, 2003), 365-383.

<sup>17</sup> Don Slater, *Consumer Culture and Modernity*. (Cambridge: Polity, 1997), 45. Sebagaimana dikutip dalam Gill Branston dan Roy Stafford, ***The Media Student's Book***. Third Edition (London: Routledge, 2003), 365-383

<sup>18</sup> Philip Kotler dan Ketvin Lane Keller, *Managemen Pemasaran* (Jakarta: Erlangga, 2009), 266-269.

Dalam diagram tersebut menjelaskan. Hal pertama yang harus pengiklan lakukan adalah, kreatifitas iklan mereka harus mampu menghadirkan brand produknya di hati masyarakat. Artinya, memberitahu calon konsumen bahwa memang benar-benar ada produk X. Hal ini sependapat dengan Dyer (1982) yang mengatakan bahwa pertama adalah masyarakat tahu, memahami dan akhirnya memutuskan untuk membeli produk tersebut.<sup>19</sup>

Dalam dunia bisnis, salah satu faktor kesuksesan perusahaan adalah konsumen mengetahui suatu *brand*. Oleh karena nya, perusahaan harus mengontrol hal ini dengan penerbitan iklan. Masalah kehadiran ini, dapat dimulai dengan pertanyaan apakah saya mengetahuinya? Selanjutnya keunggulan, berarti apakah iklan produk ini menawarkan sesuatu yang lebih baik dibandingkan produk yang lain. Artinya, adanya komitmen dan kejujuran perusahaan yang didasarkan kepada komunikasi yang konstan dengan konsumen yang pada akhirnya memunculkan pemahaman sebenarnya dari produk tersebut.

Kemudian konstruk diri, apakah ia menggunakan standar ideologis yang sudah menjadi identitas kuat sebagai *approved versions* gender, kelas sosial, etnis, dan perbedaan umur. Artinya, adanya upaya penyebutan dalam iklan akan adanya konsep diri masyarakat, keseluruhan gambaran diri, yang meliputi persepsi seseorang tentang diri, perasaan, keyakinan, dan nilai-nilai yang berhubungan dengan dirinya.<sup>20</sup>

## Studi Kasus

Tulisan ini memilih pondok pesantren modern gonor putri 1 sebagai sampel studi kasus. Sesungguhnya pesantren Putri Pondok Modern Darussalam Gontor, terletak di sebelah barat kota Ngawi, tepatnya di desa Sambirejo Kec. Mantingan Kab. Ngawi. Pesantren Putri Pondok Modern Darussalam Gontor diresmikan oleh Menteri Agama Republik Indonesia, H. Munawir Syadzali, M.A. Meskipun begitu, pesantren putri ini sudah dibuka sejak mulai tahun ajaran 1410 – 1411 di desa Sambirejo, Mantingan, Ngawi , Jawa Timur. Sistem pendidikan di KMI Pondok Modern Darussalam Gontor Putri sepenuhnya mengacu kepada sistem pendidikan KMI Pondok Modern Darussalam Gontor; baik dalam jenjang pendidikan maupun kurikulumnya. Di sini, santriwati mendapat bimbingan, pengajaran, dan pengembangan diri secara intensif oleh Pengasuhan Santriwati yang bertanggungjawab

---

<sup>19</sup> Gill Branston dan Roy Stafford. *The Media Student's Book Third Edition* (Great Britain: Routladge), 365-383.

<sup>20</sup> Philip Kotler dan Ketvin Lane Keller, *Managemen Pemasaran* (Jakarta, Erlangga, 2009), 266-269.



menangani berbagai aktivitas ekstrakurikuler yang meliputi keorganisasian, kepramukaan, bahasa, disiplin, olahraga, ketrampilan, kesenian, akhlak, ibadah, *nisaiyat*, dan berbagai aktivitas keputrian lainnya.<sup>21</sup>

Gontor puri sebenarnya adalah satu kesatuan dengan gonor putri dua, tiga dan seterusnya. Pimpinan pusatnya ada di Gontor Putra Satu Ponorogo, selain itu adalah cabangnya. Segala sesuatu urusan merujuk pada pusat.<sup>22</sup> Di Gontor Putri, bahasa yang wajib digunakan adalah bahasa Arab dan Inggris. Santri akan terus dicecoki kedua bahasa tersebut disetiap pembelajaran dan keseharian. Jika tidak akan mendapatkan hukuman.

### Penyajian Data dan Analisis

Media mempunyai peran yang sangat penting bagi perusahaan, yakni untuk melakukan pencitraan (*image*) atas suatu merek tertentu. Menurut Philip Kotler & Kevin Lane Keller (2009), media dalam komunikasi pemasaran adalah sarana dimana perusahaan dapat berkontribusi terhadap ekuitas merek dengan menanamkan merek dalam ingatan dan menciptakan citra (*image*) merek, serta mendorong penjualan, dan memperluas pasar.<sup>23</sup> Kontribusi komunikasi pemasaran dalam membentuk ekuitas merek akan membentuk pemahaman konsumen terhadap kesadaran merek.<sup>24</sup>

Untuk membedah kasus dalam penelitian ini, penulis akan menggunakan dua alat bedah. Alat bedah pertama adalah teori *advertising and branding* David Aaker yang mempunyai tiga muatan, yaitu kehadiran, keunggulan dan konstruk diri. Alat bedah kedua adalah karakteristik perempuan milenial, yaitu *connected*, percaya diri, dan kreatif. Teori David Aaker akan digunakan untuk mengklasifikasi aktivitas *instagram* dan karakteristik perempuan milenial akan dijadikan parameter.

---

<sup>21</sup> Diakses melalui <https://www.gontor.ac.id/pondok-modern-darussalam-gontor-putri-1>, pada 28 September 2018.

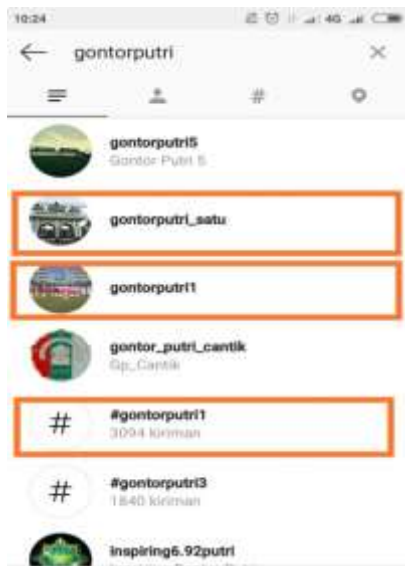
<sup>22</sup> Wawancara dengan Nurul Ani, alumni Gontor Putri 1 tahun 2002, pada 26 September 2018.

<sup>23</sup> Jatmiko, "Komunikasi Pemasaran Sebagai Strategi Memperluas Pasar," *Komunikologi* 9, no. 2 (September 2012): 89-98. Lihat juga dalam Philip Kotler & Kevin Lane Keller. *Marketing Management. 13th Edition* (Jakarta: Erlangga, 2009).

<sup>24</sup> *Branding* memperoleh kekuatannya karena merk yang tepat dapat melampaui produk yang sebenarnya sebagai aset utama perusahaan. Dapat dilihat dalam Peter van Ham, "The Rise of the Brand State: The Postmodern Politics of Image and Reputation." *Foreign Affairs* 80:5 (Sep. - Oct., 2001): 2-6 Published by: Council on Foreign Relations Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20050245> Accessed: 02-04-2015 08:05 UTC

## Kehadiran.

Setelah penulis telusuri melalui berbagai channel, termasuk bertanya pada alumninya, pondok pesantren modern Gontor Putri 1 mempunyai akun insagram resmi, yaitu @Gontor Putri1 (*followers* 1581), namun nampak tidak terurus. Dalam akun tersebut hanya ada 11postingan, dan memposting terakhir pada tanggal 26 Agustus 2018. Awalnya penulis kesulitan mencari akun Gontor Putri 1, yang banyak beredar adalah akun ig yang tidak resmi, yaiu @Gontor Putricantik (*followers* 1281), @Gontor Putri\_satu (*followers* 1631), dan tagar #Gontor Putri1 (jumlah tagar 3094).<sup>25</sup>



Melihat kondisi ini, nampaknya Gontor Putri 1 belum memiliki kesadaran penuh untuk terlibat dalam *membranding* diri di media kekinian. Gontor Putri 1 belum terkoneksi baik dengan dunia *instagram*. Dengan tidak terkoneksinya gontor 1 putri di *instagram*, maka masyarakat akan kesulitan menemukan brand pondok tersebut. Selama Gontor Putri 1 diresmikan, hanya ada 11 postingan di akun mereka. Jumlah tersebut membuat **masyarakat kecewa, karena kata “modern” yang disematkan dalam nama pondok pesantren ternyata tidak sesuai dengan realitas.** Dapat dikatakan kehadiran Gontor Putri 1 melalui *instagram* kurang diperhatikan. Padahal, salah satu kriteria brand yang diandalkan adalah elemen tersebut dapat di ingat melalui media sosial.

---

<sup>25</sup> Tagar adalah instrument dalam instagram yang berfungsi sebagai dokumentasi. Setiap orang yang mempunyai tagar yang sama, dapat di cek secara bersamaan.

Modern dalam nama pondok pesantren seharusnya bukan hanya ada pada sistem pendidikannya dan kegiatannya saja, namun ikut diimbangi dengan keterlibatan pesantren tersebut dengan media sosial. Penulis telusuri lebih lanjut dalam akun *instagram* dengan nama @gontor.id, jumlah *followers* 3062 orang. Dari 47 postingan, tidak ada satupun kegiatan yang mengatasmakan Gontor Putri satu. Begitu juga di akun @gontormendunia, jumlah *followers* 10.1 ribu. Kebanyakan postingan di akun tersebut juga di dominasi oleh laki-laki.

Padahal, jika kehadiran Gontor Putri 1 melalui *instagram* dengan kegiatan-kegiatan yang menarik dan penampilan yang elegan diperhatikan dengan serius dan berkonsep, bukan tidak mungkin juga mampu memfilter konten-konten negaif yang berkeliaran di *instagram*. Akun *instagram* Gontor Putri menjadi salah satu alternatif kegiatan remaja putri yang menjadi kegiatan representasi yang akan mereka laksanakan di lingkungan, komunitas dan sekolah mereka masing-masing. Secara sadar, akun *instagram* tersebut juga akan menjadi akun amar ma'ruf nahi munkar.

## Keunggulan

Keunggulan Pondok Pesantren modern Gontor Putri 1 dapat terlihat dalam panca jiwa dan moto pondok modern gontor. Panca jiwa berbunyi keikhlasan, kesederhanaan, berdikari, *ukhuwah Islamiyah* dan kebebasan. Sedangkan *moto* berbunyi berbudi tinggi, berbadan sehat, berpengetahuan luas dan berfikir bebas. Selain itu, ijazah lulusannya juga mendapatkan pengakuan pemerintah Republik Persatuan Arab (RPA), Mesir, Kerajaan Saudi Arabia, Pakistan dan lainnya. Secara eksplisit, untuk masalah keunggulan, pondok modern Gontor Putri 1 selain belajar tentang ilmu agama, juga belajar tentang ilmu dunia. Artinya, santri akan dibekali dua hal sekaligus.



Sayangnya, keunggulan ini tidak nampak di akun *instagram* @Gontor Putri1. Penulis perlu menelusuri lebih dalam data yang berkaitan dengan keunggulan. Padahal jika keunggulan ini mudah ditemukan, pasti sangat membantu masyarakat mencari informasi terkait. Keunggulan Gontor Putri 1 ini tentu saja sangat bagus, namun bagus saja tidak cukup. Keunggulan yang bagus tersebut tidak akan nampak dipermukaan, karena tidak dipromosikan dengan baik. Dewasa ini menjadi lembaga yang informatif dan ramah teknologi adalah keniscayaan jika tidak mau dianggap konvensional. Keunggulan ini tertutupi karena memang tidak diperuntukkan untuk terbuka dan dibuka masyarakat.

### **Konstruksi Diri**

Pondok pesantren Darussalam Gontor Putri memiliki slogan orientasi, yaitu menjadikan satriwati wanita muslimah, sholihah dan wanita teladan. Slogan tersebut penulis dapatkan di web [gontor.ac.d/gontor-putri-1](http://gontor.ac.d/gontor-putri-1). Dapat terlihat bahwa adanya usaha Gontor Putri dalam hubungan slogan yang dipakai dengan menghadirkan tersebut di masyarakat. Slogan singkat adalah slogan yang mudah diingat. Sebagaimana disebutkan bahwa ingatan atau sering disebut *memory* adalah sebuah fungsi dari kognisi yang melibatkan otak dalam pengambilan informasi. Pada umumnya para ahli memandang ingatan sebagai hubungan antara pengalaman dengan masa lampau. Apa yang telah diingat adalah hal yang pernah dialami, pernah dipersepsinya, dan hal tersebut pernah dimasukkan kedalam jiwanya dan disimpan kemudian pada suatu waktu kejadian itu ditimbulkan kembali dalam kesadaran.<sup>26</sup>

Muslimah, sholihah dan wanita teladan dalam penjabarannya secara eksplisit sejalan dengan karakteristik perempuan milenial yaitu *connected*, percaya diri dan kreatif. Hal ini terlihat dari atribut-atribut yang digunakan dalam postingan *instagram* @gonorputri1. Yaitu pada postingan tertanggal 26

---

<sup>26</sup> Alizabeth B. Hurlock, *Development Psychology*, 5th Editon. Diterj. Oleh Istiwadayani dan Soedjarwo, *Psikologi Perkembangan* (Jakarta: Erlangga, 2007), 206-209.

Agustus 2018, akun @Gontor Putri1 memposting kegiatan gebyar seni darussalam, yang menunjukkan kegiatan santri perempuan sedang melaksanakan drama dengan kostum Turki. Melakukan aktivitas drama berpakaian ala Turki dengan gaya *nyentrik* dan mendalami peran, adalah contoh dari pribadi yang kreatif, mandiri dan cerdas.



Kreatif karena menggunakan cerita yang anti mainstream, mandiri terlihat pemerannya adalah semua wanita. Dan dibutuhkan kecerdasan untuk membangun sebuah drama yang sukses. Percaya diri dan mandiri juga terlihat dalam postingan tertanggal 18 Agustus 2018, yaitu kegiatan drama arena dengan tema *Precious Generation*. Santri perempuan juga diperkenankan untuk membuat kepengurusan dari, oleh dan untuk mereka sendiri. Dengan begitu, santri perempuan akan mandiri dan mempunyai kesempatan untuk saling berinteraksi dalam sebuah struktural organisasi. Mereka juga belajar memimpin, belajar berkomunikasi, belajar memecahkan masalah, dan tentu belajar mencari solusi bersama-sama. Santriwati juga diperkenankan menjadi petugas upacara. Tampak dalam akun @Gontor Putri1 18 Agustus 2018.

Kegiatan-kegiatan yang ditunjukkan mengindikasikan bahwa Gontor Putri 1 mengonstruksikan dirinya sesuai dengan karakteristik perempuan milenial.

Dalam konstruk diri, terlihat ada upaya Gontor Putri 1 untuk *membranding* diri. Penulis tidak yakin apakah ini memang sengaja di publikasikan untuk brand, atau keisengan pengurus semata. Karena postingan tersebut terlihat asal posting saja, tidak menggunakan konsep yang matang.

## Penutup

Terlihat ada upaya-upaya yang dilakukan pondok modern darussalam gontor puri 1 dalam membranding diri. Gontor Putri 1 membranding dirinya untuk dapat hadir di hati masyarakat. Slogan-slogan singkat dipakai agar memudahkan masyarakat untuk mengingat pondok tersebut. Konstruksi diri yang digambarkan oleh Gontor Putri 1 berusaha merepresentasikan gambaran perempuan milenial Indonesia secara paripurna. Perempuan yang mandiri, kreatif dan berfikir bebas.

Dalam tulisan ini, brand yang dilakukan Gontor Putri 1 di *instagram* ingin membentuk konsep yang ideal dalam sudut pandang Islam. Kehadiran, keunggulan, dan konstruksi diri dikemas begitu baik. Namun hal ini tidak dilakukan dengan serius melalui kanal media sosial, khususnya *instagram*. Hanya dilakukan seadanya saja. Nampaknya tidak ada tim khusus yang membranding diri melalui media sosial. Padahal jika hal ini dilakukan dengan serius, akan berdampak baik bagi Gontor Putri 1. Dan kemungkinan akan menginspirasi pondok pesantren lain untuk melakukan hal sama, yaitu brand melalui **mediasosial. Sehingga brand “ndeso” yang disematkan pondok** pesantren akan berubah dengan usaha bersama. Pada akhirnya akan meningkatkan kepercayaan masyarakat untuk menitipkan anak perempuannya mengenyam pendidikan di pondok pesantren.

Penulis meyakini ada banyak kegiatan positif yang dapat dibagikan oleh pondok pesantren modern Gontor Putri 1 untuk membranding dirinya di media sosial. Kegiatan pagi sampai malam di pondok pesantren diyakini mempunyai nilai-nilai yang jika disebarluaskan melalui media sosial dengan proporsi yang seimbang (tidak melampaui batas), merupakan kegiatan **amar ma'ruf nahi munkar. Usaha rebranding** pondok pesantren melalui media sosial (*instagram*, facebook, twitter, youtube) harus menjadi salah satu fokus utama pemangku pondok pesantren untuk dikampanyekan, dan juga dibantu oleh pihak terkait. Jika dilakukan dengan serius, pondok pesantren Indonesia akan menjadi pilihan utama masyarakat modern untuk menyekolahkan anaknya, dan Indonesia akan memiliki putra-putri bangsa yang handal dan berakhlak.

Media sosial mengubah pemaknaan individu terhadap teks, gambar atau pesan. Hal ini sangat memengaruhi motivasi individu dan atau komunitas dalam mengambil keputusan dan tindakan. Pondok pesantren masa depan adalah pesantren multidimensi, multimedia, multi interdisipliner yang mampu menarik perhatian masyarakat terhadap pesan yang diciptakannya. Hal itu mudah terwujud jika pesantren sadar pentingnya brand. Brand pesantren kekinian harus bisa diterima, dipahami dengan mudah oleh semua kalangan.

## Daftar Pustaka

- Amany, Tsamara. *Perempuan Milenial Progresif*, diakses di <https://news.detik.com/kolom/3835100/perempuan-milenial-progresif>
- Bakti, Andi Faisal. *Globalisasi: Dakwah Cerdas Era Globalisasi Antara Tantangan Dan Harapan*
- Branston, Gill dan Roy Stafford. ***The Media Student's Book Third Edition***. Great Britain: Routledge.
- Carroll, Evan and John Romano. *Your Digital Afterlife: When Facebook, Flickr and Twitter Are Your Estate, What's Your Legacy?*. Berkeley: New Riders, 2011.
- Dhofier, Zamachsyari. *Tradition and Change in Indonesia Islamic Education*. Jakarta: DEPAG: 1995.
- Dyer, Gillian. *Advertising as Communication*. London: Methuen, 1982.
- Hasan, Akhmad Muawal, *Ketimpangan Gender dan Kendali Perempuan Milenial*, diakses di <https://tirto.id/ketimpangan-gender-dan-kendali-perempuan-milenial-cnb5>.
- <http://www.gontor.ac.id/pondok-modern-darussalam-gontor-putri-1>
- <https://c3huria.wordpress.com/2015/01/28/globalisasi-dakwah-cerdas-era-globalisasi-antara-tantangan-dan-harapan/> di unduh pada 17 Maret 2015.
- Hurlock, Alizabeth B. *Development Psychology*, 5th Editon. Diterj. Oleh Istiwayanti dan Soedjarwo, *Psikologi Perkembangan*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Kotler, Philip dan Ketvin Lane Keller, *Managemen Pemasaran*. Jakarta: Erlangga, 2009.
- Maarif, Syamsul, *Pesantren VS Kaapitalisme Sekolah*, **Semarang: NEED'S Press**, 2008.
- Slater, Don. *Consumer Culture and Modernity*. Cambridge: Polity, 1997.
- Suryanto, *Pengantar Ilmu Komunikasi*. Bandung, CV Puspataka Media, 2015.
- Susanti, Emy, *Pemikiran Kartini dan Peran Perempuan di Era Milineal*. Diakses melalui [www.unair.ac.id/uploads/file/978da696984c5a895213abf56b6e0c43.pdf](http://www.unair.ac.id/uploads/file/978da696984c5a895213abf56b6e0c43.pdf)



## ZADU AZ-ZAUJAIN, KITAB POTRET KEPRIBADIAN KELUARGA SAKINAH KARYA ULAMA PEREMPUAN PESANTREN

Samsul Arifin

Bagian Humas Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo

goessyam@gmail.com

### Abstrak

Pelibatan keluarga dalam sesuatu yang dianggap kurang baik—misalnya, perilaku korupsi dan aksi terror—merupakan problematika keluarga era sekarang. Salah satu tawarannya, pembentukan karakter kepribadian pasangan suami-istri menuju keluarga sakinah. Sakinah akan tampak pada ketenangan hati dan pikiran mereka. Para ulama, termasuk ulama perempuan pesantren telah menulis tentang itu. Tujuan tulisan ini mengungkap dan mendeskripsikan kualitas kepribadian pasangan suami-istri ideal dalam pandangan ulama perempuan pesantren. Tulisan ini menarik, sebab selama ini banyak kitab tentang rumah tangga yang ditulis ulama laki-laki, bukan ulama perempuan, sehingga cenderung patrinalistik. Tulisan ini berguna bagi pengembangan keilmuan Konseling Perkawinan yang berbasis kearifan lokal pesantren. Fokus tulisan ini potret kualitas kepribadian pasangan suami-istri dalam menggapai keluarga sakinah di dalam kitab *Zadu Az-Zaujayn* (reinterpretasi kitab *Uqud al-Lujjayn*) karya Ibu **Nyai Zainiyah As'ad, Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo** perspektif konseling perkawinan. Metode penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutik Gadamer. Hasil penelitian menunjukkan, pasangan suami-istri hendaknya memiliki kualitas kepribadian yang memiliki pengetahuan (tentang beberapa hak dan kewajiban, *fikih* perempuan, dan kecakapan mendidik anak), lapang dada ketika tertimpa pengalaman pahit (sabar), kasih sayang, penerimaan hidup apa adanya (ridha dan ikhlas), dan menciptakan kesan yang baik terhadap pasangannya (presentasi diri). Fokus konseling perkawinan yang dianut kalangan pesantren diarahkan kepada perbaikan dan pengembangan kualitas kepribadian pasangan suami-istri bukan kepada permasalahan dalam perkawinan itu sendiri. Kalau pasangan suami-istri memiliki kepribadian yang baik maka permasalahan dalam perkawinan dapat diselesaikan dengan sendirinya. Kepribadian itu akan memancar dalam berpikir dan bertindak dalam kehidupan sehari-hari sehingga tercipta keluarga sakinah.

**Kata Kunci:** *Zadu Az-Zaujayn*, Kepribadian, Sakinah

## Pendahuluan

Salah satu problematika rumah tangga zaman kontemporer di Indonesia yaitu pelibatan anggota keluarga dalam perilaku korupsi dan aksi teror. Karena itu, pembentukan karakter kepribadian pasangan suami-istri sangat penting dan menentukan dalam berpikir dan bertindak dalam membangun rumah tangga sakinah. Sakinah merupakan rasa tenang tentram dan bahagia yang berasal dari ketenangan hati dan pikiran mereka. Para ulama pesantren telah mengajarkan kitab-kitab pernikahan kepada para santrinya.

Salah satu kajian dalam pengajian kitab perkawinan di pondok pesantren adalah kitab *Syarh Uqud al-Lujjayn fi Bayan Huqul az-Zawjayn* karya Imam Nawawi Banten (Muhammad Nawawi bin Umar al-Banten al-Jawy). Kitab tersebut berisi tentang pedoman pasangan suami-istri; yang mengupas kewajiban suami-istri, keutamaan shalat di rumah bagi wanita, larangan melihat lawan jenis, dan tingkah laku perempuan. Kitab tersebut cukup memberikan pengaruh kepada kaum muslimin dalam kehidupan berumah tangga dan bermasyarakat. Namun walaupun begitu, banyak juga para kiai yang kurang sependapat dengan isi kitab tersebut karena kedudukan dan peran laki-laki terlalu mendominasi.<sup>1</sup> KH. Husein Muhammad menilai kitab *Uqud al-Lujjayn* menampilkan nuansa tradisionalisme dan sufisme yang sesuai dengan konteks masyarakat Indonesia kala itu. Kitab *Uqud al-Lujjayn* cenderung memposisikan superioritas kaum laki-laki.<sup>2</sup> Para aktivis jender yang berbasis pesantren yang terkumpul dalam Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), yang dipimpin Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid, pada tahun 2001 membuat penafsiran ulang terhadap kitab tersebut. Mereka menerbitkan buku, **“Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah Kitab Uqud al-Lujjayn”**.

Salah satu ibu nyai pesantren yang mengkaji kitab *Uqud al-Lujjayn* adalah **Nyai Zainiyah As’ad (1944-2005)** dari Pondok Pesantren Salafiyah **Syafi’iyah Sukorejo Situbondo**. Nyai Zai, panggilan akrab Nyai Zainiyah, merangkum kitab *Uqud al-Lujjayn* tersebut menjadi kitab yang diberi nama *Zadu Az-Zaujayn*. Kitab *Zadu Az-Zaujayn* berbahasa Arab dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia (dengan huruf Arab-pegon dan huruf latin). Di samping itu, Nyai Zai melengkapinya dengan *syiiran*, sehingga lebih mudah dihafal dan dipahami oleh para santriwati.<sup>3</sup> Nyai Zai mengajarkan kitab

---

<sup>1</sup> Mustofa Bisri, Ini Uqud al-Lujjayn Baru Ini Baru Uqud al-Lujjayn. dalam *Wajah Baru Relasi Suami-Istri Telaah Kitab Uqud al-Lujjayn*. (Yogyakarta: LKIS, 2001), ix-xi

<sup>2</sup> Husein Muhammad, *fikih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. (Yogyakarta: LKIS, 2001), 176-177

<sup>3</sup> **Zainiyah As’ad**. *Zadu Az-Zaujayn*. (Situbondo: P2S2, tt).

tersebut kepada para ustadzah dan santriwati yang akan menempuh bahtera rumah tangga. Hal ini sebagai bentuk kepedulian Nyai Zai kepada para santrinya.<sup>4</sup>

Walaupun kitab *Zadu Az-Zaujayn* berasal dari kitab *Uqud al-Lujjayn* namun kerap juga Nyai Zai melakukan reorientasi pemahaman terhadap kitab tersebut. Misalnya, dalam kitab *Uqud al-Lujjayn* menggambarkan seorang istri seperti budak dan tawanan yang lemah tak berdaya tapi dalam kitab *Zadu Az-Zaujayn* Nyai Zai menulis, seorang istri jangan dijadikan budak yang pantas dipaksa dalam masalah bersetubuh, bekerja, atau memasak.

Dalam perspektif konseling, kitab *Zadu Az-Zaujayn* dapat dikategorikan sebagai salah satu materi dalam konseling perkawinan. Kitab *Zadu Az-Zaujayn* dapat diadopsi sebagai konseling perkawinan yang khas pondok pesantren. Di dalam kitab tersebut terdapat beberapa nilai kepribadian yang harus ditumbuhkembangkan oleh calon dan pasangan suami-istri dalam membentuk keluarga sakinah. Misalnya, karakter kesabaran dan penampilan diri yang harus menarik dan selalu berseri-seri di hadapan pasangannya.

Konseling perkawinan yang digali dari nilai-nilai kearifan lokal tergolong langka. Beberapa penelitian tentang konseling perkawinan selama ini, biasanya hanya mengungkap tentang pentingnya konseling perkawinan dan konsep-konsep konseling perkawinan. Misalnya penelitian yang dilakukan Dariyo tentang memahami pentingnya konseling perkawinan dalam membantu memecahkan masalah dalam perkawinan.<sup>5</sup> Juga signifikannya konseling perkawinan dalam membentuk keluarga sakinah dan beberapa kajian teoretis tentang konseling perkawinan.<sup>6</sup>

Jurnal Konseling Religi edisi Vol. 7 No. 2 tahun 2016 khusus membahas tentang konseling perkawinan. Kebanyakan tulisan tersebut berisi signifikansi dan konsepsi konseling perkawinan untuk membentuk keluarga sakinah. Misalnya, strategi dan pendekatan untuk mencapai keluarga sakinah serta konsepsi Al-Quran.<sup>7</sup>; konseling perkawinan dengan pendekatan

---

<sup>4</sup> Syamsul A Hasan & Aluf Wahid. *Antologi Biografi Nyai Zainiyah As'ad*. (Situbondo: P2S2, 2014), 106.

<sup>5</sup> Agoes Dariyo, "Memahami Bimbingan Konseling dan Terapi Perkawinan untuk Pemecahan Masalah Perkawinan," *Jurnal Psikologi* 3, no. 2 (2005): 70-78.

<sup>6</sup> Ahamad Atabik, "Dari Konseling Perkawinan Menuju Keluarga Samara," *Jurnal Konseling Religi* 6, no. 1 (2015): 107-124. dan Ahmad Zaini, "Membentuk Keluarga Sakinah melalui Konseling Perkawinan," *Jurnal Konseling Religi* 6, no. 1 (2015): 89-105.

<sup>7</sup> Hasyim Hasanah, "Konseling Perkawinan (Strategi Penanganan Problem Relasi Keluarga dalam Membangun Keluarga Sakinah)," *Jurnal Konseling Religi* 7, no. 2 (2016): 77-98; Nur Ahmad, "Konseling Pernikahan Berbasis Asmara," *Jurnal*

keilmuan lain. Misalnya dengan pendekatan sosiologis dengan kajian kesetaraan pembagian kerja pada masyarakat Madura,<sup>8</sup> berbasis gender,<sup>9</sup> *adversity quotient*,<sup>10</sup> dan pendekatan konseling humanistik.<sup>11</sup> Dan **implementasi “konseling perkawinan” yang dilakukan seorang kiai** dengan pendekatan *mauizhah hasanah* dan argumentasi rasional.<sup>12</sup>

Dari beberapa penelitian tersebut, belum ada kajian yang mengulas tentang potret kepribadian calon atau pasangan suami-istri. Padahal secara psikologis, kepribadian tersebut sangat menentukan kedua pasangan tersebut untuk berpikir dan bertindak dalam membangun rumah tangganya. Dengan demikian konseling perkawinan yang mengulas pengembangan kepribadian dan yang digali dari nilai-nilai lokal, terutama pondok pesantren sangat penting. Apalagi pondok pesantren yang kaya akan kearifan lokal, termasuk yang terkait dengan konseling.

Tujuan penelitian ini adalah mengungkap dan mendeskripsikan kualitas kepribadian pasangan suami-istri dalam menggapai bahtera rumah tangga yang sakinah. Penelitian ini membahas pandangan ibu nyai pesantren dalam membina rumah tangga. Tulisan ini menarik, sebab selama ini banyak kitab-kitab tentang rumah tangga yang ditulis kaum laki-laki sehingga terkesan patrinalistik. Fokus tulisan ini diarahkan untuk mendeskripsikan potret kualitas kepribadian pasangan suami-istri dalam menggapai keluarga sakinah di dalam kitab *Zadu Az-Zaujain*. Penulis akan mengulasnya dari perspektif konseling; suatu ilmu yang membantu orang untuk mengatasi problematika kehidupan dan melejitkan potensi diri untuk tumbuh dan berkembang (*growth and development*) menjadi lebih baik.

Kerangka teori pada penelitian ini menggunakan perspektif teori konseling *indigenous*. Konseling *indigenous* mempresentasikan sebuah

---

*Konseling Religi*, no. 2 (2016): 195-212; dan Abdul Basit, “**Konseling Perkawinan** Perspektif Al-Qur’an,” *Jurnal Konseling Religi*, 7, no. 2 (2016): 175-194.

<sup>8</sup>Mas’udi, “**Kesetaraan Suami dan Istri dalam Keluarga (Analisis Kesetaraan** Pembagian Kerja dalam Keluarga Madura,” *Jurnal Konseling Religi*, no. 2 (2016): 19-34.

<sup>9</sup> Al Riza Ayurinanda, “Pelaksanaan Konseling Perkawinan yang Sensitif Gender untuk **Mencegah Perceraian di Lembaga Rekso Dyah Utami**,” *Jurnal Konseling Religi*, no. 2 (2016): 123-145.

<sup>10</sup> Halimatus Sakdiah, “Urgensi *Adversity Quotient* dalam Membangun **Keluarga Sakinah**,” *Jurnal Konseling Religi*, no. 2 (2016): 99-122.

<sup>11</sup>Mubasyaroh, “**Konseling** Pra Nikah dalam Mewujudkan Keluarga Bahagia (**Studi Pendekatan Humanistik Carl R. Rogers**,” *Jurnal Konseling Religi*, no. 2 (2016): 1-18.

<sup>12</sup>Yuliyatun, “**Praktik** Konseling Pernikahan Islam dalam Pendampingan Tokoh Agama Menangani Permasalahan Suami Istri,” *Jurnal Konseling Religi*, no. 2 (2016): 35-58.

pendekatan dengan konteks (keluarga, sosial, kultur, dan ekologis) isinya (makna, nilai, dan keyakinan) secara eksplisit dimasukkan ke dalam desain penelitian. Kim mengatakan, *indigenous psychology* merupakan kajian ilmiah tentang perilaku atau pikiran manusia yang alamiah yang tidak ditransportasikan dari wilayah lain dan dirancang untuk masyarakatnya.<sup>13</sup> Dengan demikian, konseling *indigenous* tersebut menganjurkan untuk menelaah pengetahuan, keterampilan, dan kepercayaan yang dimiliki orang tentang dirinya sendiri dan mengkaji aspek-aspek tersebut dalam konteks alamiahnya.

Di samping itu, penulis menggunakan perspektif konseling perkawinan (*marriage counseling*), karena berhubungan dengan pasangan suami-istri. Konseling perkawinan merupakan konseling yang diselenggarakan sebagai metode pendidikan, metode penurunan ketegangan emosional, metode untuk membantu pasangan suami-istri untuk memecahkan masalah dan cara menentukan pola pemecahan masalah yang lebih baik.<sup>14</sup> Konseling perkawinan ini dalam prosesnya untuk pembentukan dan perubahan pola pikir, sikap, kemauan, dan perilaku pasangan suami istri atau calon suami istri. Fokus konseling perkawinan adalah calon atau pasangan suami-istri sebagai suatu sistem yang mengalami problem pranikah dan perkawinan .<sup>15</sup>

## Metode

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif tipe hermeneutika. Pendekatan hermeneutika yang digunakan dalam penelitian ini mengadopsi dari hermeneutic Gadamer.<sup>16</sup> Pendekatan hermeneutik digunakan untuk menelaah teks-teks yang terkait dengan kepribadian pasangan suami-istri di dalam kitab *Zadu Az-Zaujain* yang dilihat dari perspektif konseling perkawinan. Langkah-langkah penelitian ini adalah mengumpulkan teks dan buku sumber rujukan, penafsiran praandaian, dan pemaparan realitas secara historis.

## Narasi Kitab *Zadu Az-Zaujain*

Kitab *Zadu Az-Zaujain* merupakan salah satu karya Nyai Zainiyah putri sulung KHR. As'ad Syamsul Arifin dari Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah

---

<sup>13</sup>Kim, U dkk. *Indigenous and Cultural Psychology*, Terjemahan Helly Prajitno Soetjipto. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 4.

<sup>14</sup> Riyadi, A. *Bimbingan Konseling Keluarga: Dakwah dalam Membentuk Keluarga Sakinah*. (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013), 37.

<sup>15</sup> Kustiah Sunarty, & Alimuddin Mahmud, *Konseling Perkawinan dan Keluarga* (Makasar: Badan Penerbit UNM, 2016), 47.

<sup>16</sup>Gadamer, G.H. *Truth and Method*, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (News Yorks: Continuum, 2004).

Sukorejo Situbondo. *Zadu Az-Zaujayn* dinukil dari kitab *Uqud al-Lujayn*; kalau kitab aslinya terdiri dari lima pasal namun dalam kitab karya Nyai Zai ini hanya dua pasal; yaitu pasal tentang hak-hak seorang istri (kewajiban suami) dan pasal tentang hak-hak suami (kewajiban istri). Kitab *Zadu Az-Zaujayn* juga dilengkapi dengan syair berbahasa Indonesia yang memuat sopan santun suami, sopan santun istri, dan tentang mendidik anak. Kitab setebal 86 tersebut berbahasa Arab dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan huruf pegon dan huruf latin.

*Zadu Az-Zaujayn* ditulis oleh Nyai Zainiyah. Nyai Zai lahir pada tahun 1944 di lingkungan Pondok Pesantren Jragung, Omben, Sampang, Madura. Ia wafat pada tgl 19 Agustus 2005 di Sukorejo Situbondo. Nyai Zai termasuk **pengasuh ribuan santri putri Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo**. Ia juga pendiri Pondok Pesantren **Al-As'adiyah Balikoran Asembagus**.

Di samping sebagai pendidik, Nyai Zai juga seorang penulis beberapa kitab. Antara lain ***Syair Isra' Mi'raj*** (berbahasa Madura yang mengungkap latar belakang dan hal-hal yang berkaitan dengan peristiwa ***isra mi'raj***); ***Dzikir Samawi*** (berisi wirid yang dibacanya pada acara pengajian Jum'at Legi di Pesantren Balikoran); ***Ighaatsah al-Lufhan*** (berisi beberapa doa, wirid, dan ***munajat***); ***'Uddah al-Mu'minin*** (berisi kumpulan beberapa doa, dzikir, dan qashidah); ***'Uddah al-Mu'minin*** (berisi doa dan syair-syair berbahasa Madura); ***Ad'iyah wa Adzkar***; ***Riyadl al-Jinan***; dan ***Doa Perjalanan ke Mekkah dan Madinah***.<sup>17</sup>

Kitab *Zadu Az-Zaujayn* merupakan kitab yang diajarkan Nyai Zai kepada para santriwati, terutama ustadzah yang akan melangsungkan pernikahan. Jadi semacam kursus singkat kepada para santriwati, calon pengantin. Menurut Nyai Zai, banyak pasangan suami-istri yang gagal menggapai rumah tangga sakinah karena mereka tidak mengetahui kepada syarat-syarat dan tatakrama dalam berumah tangga. Karena itu, hendaknya setiap calon atau pasangan suami istri mengembangkan karakter kepribadian yang ideal dalam rumah tangganya. Di antara potret kepribadian calon atau pasangan suami-istri ideal, yaitu:

### Memiliki Pengetahuan

Menurut Nyai Zai, calon atau pasangan suami-istri, harus memiliki pengetahuan tentang hak-hak dan kewajibannya. Sang istri harus memiliki pemahaman yang baik tentang hak-haknya yang sekaligus menjadi kewajiban

---

<sup>17</sup> Syamsul A Hasan & Aluf Wahid. *Antologi Biografi Nyai Zainiyah As'ad*, 105-107.

seorang suami. Begitu pula sang suami harus memahami apa yang menjadi hak-haknya sekaligus yang sebagai kewajiban istri-istrinya.<sup>18</sup> Nyai Zai mengutip firman Allah Swt dalam surat An-Nisa':19, "**Wa 'asiru hunna bi al-ma'ruf** (Pergaulilah mereka—istri-istrimu—dengan cara yang baik, adil dalam bermalam, memberi nafkah, dan berkata baik)".

Begitu pula dalam firman Allah Swt Surat Al-Baqarah:228, "**Wa lahunna mitslu al-ladzi 'alaihinna bi al-ma'ruf** (Dan bagi para istri terhadap suaminya, mempunyai hak yang seimbang dalam kewajibannya dengan cara yang baik—menurut syara'; seperti pergaulan yang baik dan meninggalkan hal-hal yang membahayakan para suami-istri). "**Wa lirrijali 'alaihinna darajah,** (Dan bagi para suami mempunyai kelebihan atas istri-istrinya—dalam hak dan kewajiban untuk ditaati oleh setiap istri, karena kewajiban mereka memberi maskawin dan nafkah sebagai kemashlahatannya)".

Adapun hak-hak seorang istri, antara lain: mendapatkan nafkah yaitu pakan, sandang, dan pangan. Nyai Zai mengungkapkan dalam bait-bait syairnya demikian:

*Hati-hatilah jadi suami/apa yang wajib terhadap istri  
Dhahir dan batin wajib nafkahnya/terhadap istri jangan tinggalkan  
Tempat tinggalnya disediakan/walaupun sewa atau pinjaman  
Yakni tak wajib memilikannya/dan wajib pula beri khadamnya<sup>19</sup>*

Sedangkan hak-hak suami, antara lain: mengajar dan membimbing sang istri serta mendapatkan ketaatan dari sang istri.

*Para wanita tiap harinya/haruslah taat ke suaminya  
**Murka Allah Swt dan malaikat/akan terpukul yang tidak tobat...**  
Tidaklah taat pada suami/inilah istri yang dimurkai  
**Pahala besar bagi si istri/yang sungguh taat pada suami...***

*Para suami wajib memberitahu/pada istrinya barang yang perlu  
**Barang yang baik dunia akhirat/biar tak jadi orang melarat...**  
Wajib membimbing bagi suami/agar tak salah untuk sang istri  
Ini yang wajib ini yang bukan /amal murnilah istri dapatkan<sup>20</sup>*

---

<sup>18</sup> Zainiyah As'ad. *Zadu Az-Zaujain*, 4.

<sup>19</sup> Zainiyah As'ad. *Zadu Az-Zaujain*, 82

<sup>20</sup> Zainiyah As'ad. *Zadu Az-Zaujain*, 81



Di samping itu, sang suami harus memiliki pengetahuan dan mengajarkan tentang *fikih nisa'*; fikih yang berkaitan dengan masalah-masalah kewanitaan. Misalnya, haidh.

*Wajib mengerti urusan haidhya/mulai datang sampai tuntasnya  
Supaya tahu caranya shalat/yang wajib qadha biar tak lambat  
Jika suami tidak mengerti/pergilah tanya pada yang ngerti  
Lalu ajarkan kepada istri/jika tak mampu cari sendiri  
Suami tidak boleh melarang/jikalau fardhu istrinya kurang  
Pokok menyangkut yang fardhu ain/tak boleh dilarang orang lain  
Sebab manusia tak boleh taat/ke orang lain dalam maksiat<sup>21</sup>*

Pengetahuan lain yang harus dimiliki pasangan suami-istri adalah kecakapan dalam mendidik anak-anaknya sehingga mereka memiliki akhlak yang mulia.

*Bapak dan ibu sumbernya anak/ibu yang paling dekat ke anak  
Sebab yang jadi baik rusaknya/si anak anak dari akhlaknya  
Dari walidain atau yang lain/berkumpul atau di tempat lain  
Imam Ghazali telah katakana/anak amanah pada walidain  
Bapak dan ibu berhati-hati/mendidik anak jangan berhenti  
Ke jalan baik akhlak yang mulia/sehingga jadi orang yang mulia*

*Didiklah anak jadi penolong/orang sengsara atau yang bingung  
Bersopan santun pada yang tua/dan kasih sayang pada yang muda  
Kepada anak beri didikan/laranglah serta perlu ingatkan  
Banyak bertingkah atau penakut/berburuk sangka serta pengecut  
Ahli mengadu tiada guna/dengki takabur serta menghina  
Pokok semua tingkah yang hina/jangan contohkan dan hindarkan*

*Semua anak ahli meniru/tingkah apapun senang ditiru  
Ibarat cermin dia hatinya/terus melekat yang dilihatnya  
Jadi penakut jika ditekan/barang sangkaan rasa sesungguhnya  
Jika dihardik jadi sesalan/akal tertutup tak bisa jalan*

*Mendidik anak sungguh memang/orang tualah pemikul beban  
Di dalam hadist rasul sabdakan/tiada yang lebih bagus berikan  
Kepada anak harus ajarkan/berbaik budi akhlak muliakan<sup>22</sup>*

---

<sup>21</sup> **Zainiyah As'ad.** *Zadu Az-Zaujayn*, 84-85

<sup>22</sup> **Zainiyah As'ad.** *Zadu Az-Zaujayn*, 85-86

## Sabar

Kepribadian yang harus dimiliki pasangan suami istri adalah kesabaran. Menurut Nyai Zai, sifat sabar harus dimiliki oleh pasangan suami-istri agar rumah tangga tersebut mampu terus bertahan. Sifat sabar juga harus dimiliki, terutama bila pasangan kita berbuat kurang menyenangkan. Kalau kita bersabar terhadap pasangan kita, hidup kita akan mulia.<sup>23</sup>

**Nyai Zai mengutip sebuah hadis, “Barangsiapa sabar atas keburukan akhlak istrinya, maka Allah Swt akan memberi pahala kepadanya seperti pahala yang diberikan kepada Nabi Ayub AS karena sabar atas musibahnya. Adapun istri yang sabar atas keburukan akhlak suaminya maka Allah Swt memberi pahala kepadanya seperti pahala orang yang mati dalam perang menegakkan agama Allah Swt.”**

Nyai Zai menyarankan agar kita bersabar dan memendam kepedihan tersebut, jangan sampai menceritakan kelemahan pasangan kita kepada orang lain. Suami-istri harus saling melengkapi dan menutupi kelemahan pasangannya; sebagaimana firman Allah Swt (QS. Al-Baqarah: 187), **“Mereka (para istri) adalah pakaian untuk kamu (para suami) dan kamu (para istri) adalah pakaian untuk mereka (para istri)”. Bila seorang istri sabar menghadapi suaminya, ia akan mendapat pangkat derajat seperti Siti Asiyah dan Maryam.**

*Bila suami berwatak kejam/hanya menangis pedih dipendam  
Di dalam surga dapat khasiat/pangkat sepadan Siti Asiyah  
**Dianiaya Fir’aun suaminya/serta dicincang tangan kakinya**  
Lalu dipukul batu yang besar/imannya tetap beserta sabar  
Dia pemimpin para wanita/yang sama patuh pada suaminya  
Tersebut pula Maryam namanya/di dalam surga pemimpin wanita<sup>24</sup>*

Sabar merupakan sikap lapang dada ketika tertimpa pengalaman pahit, menampilkan sikap kaya dengan menyembunyikan kefakiran dalam kehidupannya, dan tetap berperilaku baik.<sup>25</sup> Menurut Syekh Abdullah bin Alwi Al-Haddad, iman sesungguhnya dapat diklasifikasikan menjadi dua; sabar dan syukur. Karena itu, orang mukmin harus sabar ketika tertimpa bencana dengan tetap tenang dan lapang dada. Mereka juga harus sabar dalam menjalani ketaatan dengan tidak malas dan berusaha menyempurnakan

---

<sup>23</sup> **Zainiyah As’ad.** *Zadu Az-Zaujain*, 6

<sup>24</sup> **Zainiyah As’ad.** *Zadu Az-Zaujain*, 83

<sup>25</sup> Al-Qusyairi, A.Q. *Risalah Qusyairiyah*. Terjemahan Umar Faruq. (Jakarta: Pustaka Amani, 1998), 259.

ketaatan tersebut. Mereka harus sabar dalam mengendalikan hawa nafsunya.<sup>26</sup>

### Kasih Sayang

Pasangan suami-istri harus memiliki kepribadian kasih sayang. Di dalam kitab *Zadu Az-Zaujayn* menukil sabda Nabi Muhammad SAW, **“Termasuk orang mukmin yang sempurna imannya yaitu orang yang paling baik akhlaknya dan kasih sayang terhadap keluarganya “. Di hadist lain, dikatakan, “Sebaik-baik kamu adalah orang yang paling baik terhadap keluarga. Dan aku adalah orang yang paling baik terhadap keluargaku”. Nabi Muhammad juga bersabda bahwa bila sang suami memandang si istri, sang istri juga memandang si suami maka Allah Swt akan memandang kedua pasangan tersebut dengan pandangan rahmat (kasih sayang).**<sup>27</sup>

Menurut Soeharto, untuk melanggengkan hidup bersama, pasangan suami-istri memerlukan landasan perasaan cinta dan kasih sayang; sehingga suasana rumah tangga menjadi tentram dan damai. Cinta merupakan simbol psikologis bagi wanita, ia ingin memberi dan menerima cinta.<sup>28</sup> Kasih sayang orang tua juga berdampak kepada kesehatan jiwa anaknya. Cinta-mencintai dan kasih-mengasihi berarti merupakan silaturahmi yang tidak pernah putus; yang harus selalu diperbaiki dan dikembangkan.

### Ridha dan Ikhlas

Pasangan suami-istri, hendaknya memiliki kepribadian yang menggambarkan penerimaan hidup apa adanya. Di antaranya ridha (yaitu ketenangan hati menerima ketentuan-ketentuan dari Allah Swt dan ikhlas (perbuatan membersihkan dan memurnikan hati dari selain Allah Swt). Kedua sifat tersebut penting, ketika mereka melayani pasangan dan keluarganya. **Nabi Muhammad bersabda, “Barangsiapa membeli sesuatu untuk keluarganya kemudian membawa sendiri untuk mereka, maka Allah Swt menggugurkan dosanya tujuh puluh tahun”.**

**Rasulullah bersabda, “Wahai Fatimah! Dalam hal perempuan melayani suami dengan niat yang tulus, hanyalah terhapus dosanya sebagaimana saat dilahirkan oleh ibunya; keluar dari dunia dengan tidak membawa dosa.**

---

<sup>26</sup>Al-Haddad, A.A., *Sucikan Hati Luruskan Amal: Nasihat-Nasihat Agama Menuju Kesempurnaan Iman (Terjemah an-Nashaih ad-Diniyyah wa al-Wasaya al-Iman)*. Terjemahan Ommi Amin Ababil (Yogyakarta: Mitrapustaka, 2005), 564-566.

<sup>27</sup> **Zainiyah As'ad.** *Zadu Az-Zaujayn*, 75

<sup>28</sup>Soeharto, *Konseling Perkawinan, Hubungan Suami-Istri, dan Kesehatan Seksual, serta Implikasinya*. (Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Bimbingan dan Konseling, 26 Pebruari 2009 Universitas Sebelas Maret Surakarta.),22.

Kemudian di dalam kubur ia menemukan sebuah taman dari taman-taman surga. Kemudian Allah Swt memberi pahala seperti pahala seribu kali haji dan seribu kali umrah serta ampun oleh seribu malaikat hingga hari kiamat. Dalam hal perempuan melayani suami semalam dengan senang hati, ikhlas, dan niat yang tulus, hanyalah Allah Swt mengampuni segala dosanya dan memakaikan pakaian berwarna hijau kelak pada hari kiamat. Kemudian Allah Swt mencatat dalam setiap helai bulu rambut pada tubuhnya seribu kebaikan **serta memberinya seribu kali haji dan umroh**".<sup>29</sup>

Menurut Nyai Zai, dalam melayani pasangannya kita dapat berniat ibadah yang disertai sikap ridha dan ikhlas. Nyai Zai menuturkan demikian:

*Niat ibadah bagi si istri/pahala besar sudahlah pasti  
Jikalau ridha ikhlas hatinya/tahulah istri ke urusannya  
Walaupun bukanlah kewajibannya/hanya menambah amal baktinya*<sup>30</sup>

Ridha merupakan ketenangan hati menerima ketentuan-ketentuan dari Tuhan. Ia tidak akan berkeluh kesah terhadap nasib pahit yang menimpa dirinya. Ia akan rela menerima kenyataan, pemberian, dan ketentuan dari Tuhan (*nrima ing pandum*). Ridha biasanya, didahului oleh sifat *qonaah*. *Qonaah* merupakan sikap menerima dan *legowo* terhadap kenyataan yang ada. Orang yang *qonaah* akan menjauhi khayalan dan menganggap cukup sesuatu yang berada di hadapannya. *Qonaah* ini berkaitan dengan kejiwaan dan *self concept*. Ia akan merasa kaya walaupun dalam kondisi fisiknya kelaparan. Ia selalu memberi pertolongan walaupun kekayaannya sedikit. Ia kaya hati, tidak serakah. Jiwa merasa bebas dari penderitaan dan khayalan yang takkan pernah terjadi.<sup>31</sup>

Menurut Suhrawardi, ridha berarti menghilangkan kebencian terhadap ketentuan yang akan atau telah terjadi (*qadha* dan *qadr* Allah Swt) dan selalu menjalani kehidupan dengan menyenangkan walaupun sebenarnya tertimpa musibah yang kelam.<sup>32</sup> Ia menjalani hal tersebut sesudah berusaha semaksimal mungkin dan menyerahkan diri sepenuhnya kepada Tuhan (tawakkal). Ridha bukan berarti meninggalkan hukum alam (*sunnatullah*) tapi ia harus berusaha semaksimal mungkin dan selalu berdoa kepada Allah Swt.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> **Zainiyah As'ad.** *Zadu Az-Zaujayn*, 66-67.

<sup>30</sup> **Zainiyah As'ad.** *Zadu Az-Zaujayn*, 84.

<sup>31</sup> Al-Qusyairi, A.Q. *Risalah Qusyairiya*, 222.

<sup>32</sup> Suhrawardi, S.H. *Awarif al-Ma'arif: Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf*. Terjemahan Ilma Nugrahani Ismail. (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 181-182.

<sup>33</sup> Al-Ghazali, A.H. *Prinsip Dasar Agama Terjemah Kitabul Al-Arba'in fii Ushuliddin*. Terjemah Zaid Husaein Alhamid. (Jakarta: Pustaka Al-Amani, 2000), 335.

Ketika kita menerima pengalaman yang pahit, kita harus ridha. Al-Ghazali mengkatagorikan ridha menjadi tiga macam. Pertama kita ridha terhadap pengalaman pahit tersebut karena kita cinta (*mahabbah*) kepada Tuhan. Kecintaan kita dapat menghilangkan perasaan pahit tersebut. Kedua, kita ridha dengan cara kita rela menanggung derita dengan akal dan iman. Ini ibarat kita minum jamu yang pahit karena kita berpikir untuk menyembuhkan penyakit yang akut. Ketiga, kita ridha karena kita yakin bahwa Tuhan memberikan hikmah di balik peristiwa pahit tersebut.<sup>34</sup>

Ikhlas adalah suatu perbuatan membersihkan dan memurnikan hati dari sesuatu selain Allah Swt. Tanda-tanda orang ikhlas yaitu: tidak ada perbedaan ketika menerima pujian dan cacian, tidak memandang amal perbuatannya, dan tidak menuntut pahala.<sup>35</sup> Menurut Al-Ghazali ikhlas mempunyai tiga pilar. Pilar pertama sebagai pondasi ikhlas yaitu niat. Niat merupakan motivasi yang mendorong kemampuan yang timbul dari pengetahuan. Pengetahuan membangkitkan motivasi, motivasi membangkitkan kemampuan, kemudian kemampuan membantu motivasi menggerakkan anggota tubuh untuk mengerjakan sesuatu. Pilar kedua, keikhlasan niat, yaitu satu atau murninya motivasi. Pilar ketiga, kejujuran yang merupakan kesempurnaan ikhlas.<sup>36</sup>

Ridha dan ikhlas secara psikologis sesungguhnya merupakan sikap penerimaan hidup apa adanya. Manifestasi dari kedua karakter tersebut akan menjadikan jiwa seseorang tenang, tentram, hidup penuh cinta kasih, empati, rendah hati, dan tulus. Ia akan merasa percaya, aman, dan bebas dari segala keinginan dan harapan-harapan semu.<sup>37</sup>

## Presentasi Diri

Calon atau pasangan suami-istri harus selalu menciptakan kesan yang baik terhadap pasangannya; baik melalui penampilan, ucapan, ataupun sikapnya yang lain. Karakter ini, dalam ilmu psikologi sosial dikenal sebagai presentasi diri (*self-presentation*). Presentasi diri merupakan usaha yang dilakukan secara sengaja untuk bertindak dengan cara tertentu yang menciptakan kesan khusus tentang diri.<sup>38</sup> Presentasi diri, antara lain:

---

<sup>34</sup>Al-Ghazali, A.H. *Prinsip Dasar Agama*, 348-350.

<sup>35</sup>Al-Qusyairi, A.Q. *Risalah Qusyairiya*, 298.

<sup>36</sup>Al-Ghazali, A.H. 2000. *Prinsip Dasar Agama*, h.297-312.

<sup>37</sup>Shafii, M. *Psikoanalisis dan Sufisme (Freedom from the Self: Sufisme, Meditation, and Psychotherapy)*. Terjemahan. MA Subandi. (Yogyakarta: Campus Press, 2004), 317.

<sup>38</sup>Taylor, S.E dkk, *Psikologi Sosial Edisi Kedua Belas*, terjemahan, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009), 155.

Pertama, menjaga penampilan. Pasangan suami-istri harus menjaga **penampilan di hadapan pasangannya**. Ibnu Abbas pernah berkata, “**Saya** senang berdandan untuk istri saya, sebagaimana ia suka berdandan untuk **saya**”. Nabi Muhammad SAW bersabda, “**Sebaik-baik** wanita adalah wanita yang jika kamu memandangnya, ia menyenangkanmu, apabila kamu memerintahkannya, maka ia taat kepadamu, dan apabila kamu tinggal pergi **maka ia menjaga harta benda dan dirinya**”.<sup>39</sup>

Demikian juga hadist yang lain, “**Sesungguhnya** seorang laki-laki apabila memandang kepada istri dan istri pun memandang kepadanya, maka Allah Swt memandang kepada suami-istri tersebut dengan pandangan rahmat (sayang) dan apabila ia (orang laki-laki) memegang telapak tangan istrinya, maka gugurlah dosa-dosa keduanya di antara jari-jemari,” Nabi juga menyarankan kita untuk **selalu bersenyum**, “**Dalam hal perempuan tersenyum** di depan suami, hanyalah Allah Swt melihat kepadanya dengan penglihatan **belas kasih**”.

Nyai Zai mengemukakan demikian:

*Para wanita tiap harinya/haruslah taat ke suaminya  
Berseri-seri wajah mukanya/menghadap suami tiap tingkahnya  
Bermuka masam pada suami/inilah istri yang dimurkai  
Murka Allah Swt dan malaikat/akan terpukul yang tidak tobat<sup>40</sup>*

Kedua, menjaga ucapan. Pasangan suami-istri harus selalu menjaga ucapannya kepada pasangannya. Nyai Zai menulis, setiap pasangan hendaknya tidak berkata jelek, memperdengarkan sesuatu yang tidak disukai istri, tidak boleh mengatakan, semoga Allah Swt menjadikan engkau jelek.<sup>41</sup>

Ketiga, menjaga sikap. Seorang istri harus selalu patuh kepada istrinya, namun suami jangan menjadikan istrinya seperti budak.

**Wajiblah taat pada suami/dalam istimta' harus pahami**  
*Jangan istrinya jadikan budak/dipaksa kerja atau memasak  
Itu semua atau lainnya/tidaklah wajib bagi istrinya  
Hati-hatilah kaum wanita/tiap menghadapi suaminya  
Kalau tak untung di dunia ruwet/dan di akhirat nan lebih sangat<sup>42</sup>*

---

<sup>39</sup> Zainiyah As'ad. *Zadu Az-Zaujayn*, 34.

<sup>40</sup> Zainiyah As'ad. *Zadu Az-Zaujayn*, 81.

<sup>41</sup> Zainiyah As'ad. *Zadu Az-Zaujayn*, 4-5.

<sup>42</sup> Zainiyah As'ad. *Zadu Az-Zaujayn*, 82.

Seorang istri hendaknya selalu menjaga sikap kepada sang suami, dengan selalu menaati perintahnya, sepanjang tidak disuruh berbuat maksiat. Sang suami hendaknya jangan menjadikan istrinya seperti budak. Pendapat Nyai Zai ini menarik, sebab dalam kitab **'Uqudul Lujjayn'** yang dijadikan **rujukan dalam penulisan karyanya, dikatakan demikian: "Para wanita sebaiknya mengetahui kalau dirinya seperti budak yang dinikahi tuannya dan tawanan yang lemah tak berdaya dalam kekuasaan seseorang. Maka wanita tidak boleh membelanjakan harta suami untuk apa saja kecuali dengan izinya. Bahkan mayoritas ulama mengatakan bahwa istri itu tidak boleh membelanjakan hartanya sendiri kecuali dengan izin suaminya."**<sup>43</sup> Dengan demikian, Nyai Zai sudah melakukan penafsiran kembali kepada teks-teks kitab kuning, sesuai dengan kondisi dan situasi sekarang.

Keempat, seorang istri harus minta ijin suami bila mau bepergian.

*Bila keluar dari rumahnya/tanpa minta idzin ke suaminya  
Sejak keluar sampai pulang/sama mengutuk makhluk-makhluk-  
Nya*

*Walaupun dapat idzin suami/tetap maksiat keluar sendiri  
Artinya harus ada mahramnya/mahram nasabnya atau haremnya  
Para ulama melarang sungguh/kaum wanita berjalan jauh  
Jikalau dekat tidak dilarang/bagi wanita yang bepergian  
Misalnya dekat ke tetangganya/hanyalah di sekitar rumahnya*<sup>44</sup>

Fokus konseling perkawinan yang dianut kalangan pesantren diarahkan kepada perbaikan dan pengembangan kualitas kepribadian calon dan pasangan suami-istri bukan kepada permasalahan dalam perkawinan itu sendiri. Karena dalam pandangan mereka, kalau calon atau pasangan suami-istri tersebut memiliki kepribadian yang baik maka permasalahan dalam perkawinan dapat diselesaikan. Riset ini sesuai dengan riset konseling yang berbasis pesantren, yaitu *konseling at-tawazun* yang digagas Samsul Arifin<sup>45</sup> dan mirip dalam konsep konseling *person-centered*.<sup>46</sup> Fokus konseling perkawinan model pesantren merupakan kepribadian pasangan suami-istri

---

<sup>43</sup>An-Nawawi. *SyarhUqud al-Lujjayn fi Bayan Huqul az-Zawjayn*. (Surabaya: Dar an-Nashr al-Mishriyah,tt),36.

<sup>44</sup> **Zainiyah As'ad**. *Zadu Az-Zaujayn*, 81.

<sup>45</sup> Samsul Arifin, *Sang Pelopor: Kisah Tiga Kiai dalam Mengelola Bekas Bajingan*. (Surabaya: Pena Salsabila, 2014)156-159.

<sup>46</sup> Carl R. Rogers, *Counseling and Psychotherapy Newer Concepts in Practice*. (Cambridge: The Ribersibe Press, 1942),176 dan Gerald Corey, *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*, Eighth Edition, (Belmont: Thomson Higher Education, 2009),165-190.



bukan kepada permasalahan yang muncul dalam hubungan antar pribadi suami-istri, sebagaimana konseling perkawinan yang digagas Sunarty dan Mahmud.<sup>47</sup>

Dalam pandangan Nyai Zai, calon dan pasangan suami istri hendaknya mengembangkan kualitas kepribadian yang memiliki pengetahuan (tentang beberapa hak dan kewajiban, fikih perempuan, dan kecakapan mendidik anak), lapang dada ketika tertimpa pengalaman pahit (sabar), kasih sayang, penerimaan hidup apa adanya (ridha dan ikhlas), dan menciptakan kesan yang baik terhadap pasangannya (presentasi diri).

Kalau pasangan suami-istri memiliki kepribadian tersebut, kepribadian itu akan memancar dalam berpikir dan bertindak dalam kehidupan sehari-hari. Mereka akan mencapai ketenangan dan ketentraman dalam rumah tangganya. Menurut Quraish Shihab, *sakinah* akan tampak pada ketenangan lahir—seperti kecerahan raut muka—dan ketenangan batin —seperti lapang dada.<sup>48</sup> Mereka akan menggapai keluarga sakinah; ketenangan yang dinamis. Ketenangan yang dinamis merupakan ketenangan yang selalu berkembang; mereka kadang-kadang mengalami problem gejala dalam rumah tangganya namun problem tersebut mampu dihadapinya. Problem tersebut mampu dihadapinya berkat kualitas kepribadian. Mereka akan mampu memecahkan gejala dalam rumah tangganya. Problem merupakan suatu keniscayaan yang memang harus ada dalam kehidupan.

## Penutup

Calon dan pasangan suami-istri dalam membina rumah tangga hendaknya mengembangkan kepribadian yang memiliki pengetahuan (tentang beberapa hak dan kewajiban, *fikih nisa'*, dan kecakapan mendidik anak), lapang dada ketika tertimpa pengalaman pahit (sabar), kasih sayang, penerimaan hidup apa adanya (ridha dan ikhlas), dan menciptakan kesan—baik verbal maupun nonverbal—yang baik terhadap pasangannya (presentasi diri). Kalau mereka memiliki karakter tersebut, rumah tangganya akan sakinah. Sakinah akan tampak pada ketenangan lahir dan batin kedua pasangan tersebut. Kalangan pesantren lebih mengarahkan kepada kualitas pengembangan kepribadian. Karena fokus konseling (termasuk konseling perkawinan) berbasis pesantren menitikberatkan kepada pengembangan kualitas kepribadian bukan kepada permasalahan rumah tangga. Kalau

---

<sup>47</sup> Sunarty, & Alimuddin Mahmud, *Konseling Perkawinan dan Keluarga*, 58.

<sup>48</sup> Quraish Shihab, ***Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru***. (Jakarta: Lentera Hati, 2006.), 138.

pasangan suami-istri memiliki kepribadian yang baik maka mereka akan mampu memecahkan permasalahan rumah tangganya dengan baik pula.

### Daftar Pustaka

- Ahmad, Nur. *Konseling Pernikahan Berbasis Asmara. Jurnal Konseling Religi* 7. No. 2 (2016): 195-212
- Al-Ghazali, A.H. *Prinsip Dasar Agama Terjemah Kitabul Al-Arba'in fii Ushuliddin*. (Terj) Zaid Husaein Alhamid. Jakarta: Pustaka Al-Amani, 2000.
- Al-Haddad, A.A., *Sucikan Hati Luruskan Amal: Nasihat-Nasihat Agama Menuju Kesempurnaan Iman (Terjemah an-Nashaih ad-Diniyyah wa al-Wasaya al-Iman)*. (Terj.) Ommi Amin Ababil. Yogyakarta: Mitrapustaka, 2005.
- Al-Qusyairi, A.Q. *Risalah Qusyairiyah*. (Terj.) Umar Faruq. Jakarta: Pustaka Amani, 1998
- An-Nawawi. *Syarh Uqud al-Lujjayn fi Bayan Huqul az-Zawjayn*. Surabaya: Dar an-Nashr al-Mishriyah, tt
- Arifn, Samsul, *Sang Pelopor: Kisah Tiga Kiai dalam Mengelola Bekas Bajingan*. Surabaya: Pena Salsabila, 2014.
- As'ad, Zainiyah, Zadu Az-Zaujayn**. Situbondo: P2S2, tt
- Atabik, Ahmad, Dari Konseling Perkawinan Menuju Keluarga Samara. *Jurnal Konseling Religi*. 6, (1), 2015, h. 107-124
- Ayurinanda, Al Riza. **"Pelaksanaan Konseling Perkawinan yang Sensitif Gender untuk Mencegah Perceraian di Lembaga Rekso Dyah Utami."** *Jurnal Konseling Religi* 7, no. 2 (2016): 123-145.
- Basit, Abdul.** "Konseling Perkawinan Perspektif Al-Qur'an." *Jurnal Konseling Religi* 7, no. 2 (2016): 175-194.
- Bisri, Mustofa. *Ini Uqud al-Lujjayayn Baru Ini Baru Uqud al-Lujjayn*. Dalam *Wajah Baru Relasi Suami-Istri Telaah Kitab Uqud al-Lujjayn*. Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Corey, Gerald, *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*, Eighth Edition, Belmont: Thomson Higher Education, 2009
- Dariyo, Agoes, Memahami Bimbingan Konseling dan Terapi Perkawinan untuk Pemecahan Masalah Perkawinan. *Jurnal Psikologi* 3, no. 2 (2005): 70-78.
- Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami-Istri Telaah Kitab Uqud al-Lujjayn*. Yogyakarta: LKIS, 2001
- Gadamer, G.H. *Truth and Method*, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. News Yorks: Continuum, 2004.

- Hasan, Syamsul A & Aluf Wahid, ***Antologi Biografi Nyai Zainiyah As'ad***. Situbondo: P2S2, 2014
- Hasanah, Hasyim. **“Konseling Perkawinan (Strategi Penanganan Problem Relasi Keluarga dalam Membangun Keluarga Sakinah.”***Jurnal Konseling Religi* 7, no. 2 (2016): 77-98.
- Kim, U dkk. *Indigenous and Cultural Psychology*, (Terj.) Helly Prajitno Soetjipto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- Mas'udi. **“Kesetaraan Suami dan Istri dalam Keluarga (Analisis Kesetaraan Pembagian Kerja dalam Keluarga Madura.”***Jurnal Konseling Religi* 7, no. 2 (2016): 19-34.
- Mubasyaroh. **“Konseling Pra Nikah dalam Mewujudkan Keluarga Bahagia (Studi Pendekatan Humanistik Carl R. Rogers.”***Jurnal Konseling Religi* 7, no. 2 (2016): 1-18.
- Muhammad, Husein, *fikih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Riyadi, A. *Bimbingan Konseling Keluarga: Dakwah dalam Membentuk Keluarga Sakinah*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013.
- Rogers, Carl R, *Counseling and Psychotherapy Newer Concepts in Practice*. Cambridge: The Riverside Press, 1942.
- Sakdiah, Halimatus. **“Urgensi Adversity Quotient dalam Membangun Keluarga Sakinah.”***Jurnal Konseling Religi* 7, no. 2 (2016): 99-122.
- Shafii, M. *Psikoanalisis dan Sufisme (Freedom from the Self: Sufisme, Meditation, and Psychotherapy)*. (Terj.) MA Subandi. Yogyakarta: Campus Press, 2004
- Shihab, Quraish, ***Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru***. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Soeharto. *Konseling Perkawinan, Hubungan Suami-Istri, dan Kesehatan Seksual, serta Implikasinya*. Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Bimbingan dan Konseling, 26 Pebruari 2009 Universitas Sebelas Maret Surakarta.
- Suhrawardi, S.H. ***Awarif al-Ma'arif: Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf***. (Terj.) Ilma Nugrahani Ismail. Bandung: Pustaka Hidayah. 1998
- Sunarty, Kustiah & Alimuddin Mahmud, *Konseling Perkawinan dan Keluarga*. Makasar: Badan Penerbit UNM, 2016
- Taylor, S.E dkk, *Psikologi Sosial Edisi Kedua Belas*, terjemahan, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009
- Wahid, Abdurrahman *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

- Yuliyatun. “**Praktik Konseling Pernikahan Islam dalam Pendampingan Tokoh Agama Menangani Permasalahan Suami Istri.**” *Jurnal Konseling Religi* 7, no. 2 (2016): 35-58.
- Zaini, **Ahmad.** “Membentuk Keluarga Sakinah melalui Konseling Perkawinan.” *Jurnal Konseling Religi*, 6, no. 1 (2015): 89-105.

## PERAN PESANTREN TERHADAP PENINGKATAN KUALITAS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN : IMPLEMENTASI KONSEP STIFIN LEADERSHIP DALAM MANAJEMEN KEPENGURUSAN SANTRI

Sherly Dwi Agustin

Student of Quranic Studies and Exegesis

University of Nurul Jadid

Probolinggo

### Abstract

This study uses a qualitative approach to explore the role of *pesantren* in improving the quality of women's leadership. **Marginalization of women's role, especially in *pesantren's*** environment, excludes the importance of understanding individual potential in improving leadership quality. the low quality of the leadership will affect to the intensity and level of the women's ability to take their roles in society. Based on the results of interviews, literature reviews and observations, this research analyze the implementation of the STIFIn leadership concept in the management of *santri* in Nurul Jadid Islamic boarding school as one of recognition concepts to the genetic personality as a basis for synchronization between individual potential and task in management. There are five types of leadership characters called "intelligence machines" in STIFIn, namely, first *Sensing* with transactional leadership style, this leadership character has great strength in tenacity and productivity; *Second, thinking*, this leadership character tends to be organizational, it has great strength in its managerialship; *thirds intuiting*, with futuristic characters, visionary and mission oriented; *fourth, feeling*, with a democratic leadership style that is oriented towards the power of speeches; *fifth instincts* with the characteristics of altruist leadership, the strength found in a high level of responsiveness. An understanding of the "intelligence machine" is expected to improve the quality of leadership that will influence the specification of women's roles in society. The implication of this paper is an attempt to see one of the ***pesantren's*** contributions in increasing **the maximumity of women's role in the distribution** of social welfare.

**Key Word:** *Woman, STIFIn, Leadership.*

## Pendahuluan

Di dalam hadis Nabi Muhammad saw disebutkan bahwa setiap manusia adalah pemimpin, dan setiap manusia harus bertanggungjawab terhadap kepemimpinannya. Hadis ini menunjukkan bahwa seluruh manusia, baik laki-laki ataupun perempuan memiliki kesempatan dan wilayah kepemimpinannya masing masing. Namun, dalam hal relasi sosial laki-laki dan perempuan, analisa yang dilakukan seringkali menunjukkan perbedaan yang berlebihan antara laki-laki dan perempuan, yang akhirnya melahirkan ketidakadilan gender. Laki-laki digambarkan memiliki sifat-sifat maskulin (agresif, menindas, berani, kuat dan sejenisnya), sedangkan perempuan digambarkan memiliki sifat-sifat feminim (lembut, sabar, lemah, penakut dan sejenisnya). Adanya gambaran tersebut menyebabkan timbulnya sikap superioritas (perasaan unggul diri) bagi laki-laki dan sikap inferioritas (perasaan rendah diri) bagi perempuan.<sup>1</sup>

Selain itu, keadaan (*social-cultural*) yang terstruktur dan sistematis membuat kebanyakan perempuan menjadi tidak berkutik dan cenderung diam di tempat. Untuk selanjutnya perempuan tidak begitu antusias dalam memainkan peran aktifnya di wilayah publik dikarenakan kaum laki-laki telah merajainya, dan posisi seperti ini telah dikekalkan melalui konstruksi sosial dan budaya. Inilah diantara cermin daripada perbedaan gender (*gender differences*) yang melahirkan ketidakadilan gender (*gender inequality*).

Pandangan tersebut menyebabkan perempuan diposisikan di bawah dominasi laki-laki, padahal dalam hal kepemimpinan antara laki-laki dan perempuan memiliki wilayah masing-masing yang tidak dapat ditukar atau digantikan. Hal ini tidak berhubungan dengan kapasitas kemaskulinan laki-laki atau kefemininan perempuan, karena terdapat wilayah-wilayah kepemimpinan yang justru tidak cocok dengan gaya maskulin yang menjadi salah satu ciri khas kepemimpinan laki-laki, sehingga ketidakcocokan tersebut mengharuskan wilayah kepemimpinan tertentu diserahkan kepada perempuan. Di sisi lain, masih banyak diantara perempuan yang legowo dengan posisi mereka yang ter-kooptasi oleh laki-laki. Kelompok ini cenderung mempertahankan status quo, padahal secara sistematis dan terstruktur, yang dipertahankan itu penuh dengan ketidakadilan gender.

Berbanding terbalik dengan keadaan tersebut, terdapat persona atau komunitas perempuan yang sadar akan peran pentingnya dalam ranah sosial. Sehingga mereka terlibat aktif dalam peningkatan kualitas diri (*self quality*) untuk memaksimalkan perannya dalam memimpin suatu komunitas atau wilayah yang menjadi amanahnya, salah satu contoh dari fenomena ini adalah

---

<sup>1</sup> Muhammad Fahmi, *Feminisasi Kemiskinan* (Surabaya: Jaudar Press, 2015).

implementasi konsep STIFIn *leadership* dalam proses pengkaderan pengurus di Pondok Pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah.

Pondok Pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah merupakan pesantren yang dikelola oleh para perempuan (pengurus dan pemangku), yang terdiri dari santri-santri putri. Pada awalnya, sistem pendidikan dan pengkaderan pesantren ini dikelola secara mandiri dengan struktur kepengurusan yang disesuaikan dengan *personality genetik* atau karakter dari masing-masing individu pengurus. Istimewanya, al-Hasyimiyah ini jauh lebih tersistem daripada sub-sub pesantren Nurul Jadid yang lain. Hal ini terbukti salah satunya melalui survei kelengkapan administrasi dan arsip kepengurusan melalui lomba administrasi yang dilaksanakan oleh pesantren Nurul Jadid pusat yang menunjukkan bahwa al-Hasyimiyah menajadi juara pertama dalam beberapa tahun terakhir<sup>2</sup>.

Berangkat dari gambaran itulah penulis bermaksud mengurai lebih lanjut tentang pengelolaan Pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah oleh struktural kepengurusan yang kualitas kepemimpinannya terus ditingkatkan dengan pemahaman karakteristik individu melalui fasilitas tes STIFIn dan implementasinya dalam proses kepengurusan santri.

### **Kepemimpinan Perempuan Di Pesantren**

Gender dalam konteks keindonesiaan, masih menyisakan problem bagi kaum perempuan, yakni masih sulit mereka menampilkan diri sebagai seorang pemimpin. Kalau pun ada, masih sangat sedikit, bila dibandingkan dengan populasi jumlah perempuan.

Padahal dalam prinsip-prinsip universal Islam menyuarakan nilai-nilai kesetaraan (*Al-musawah*), pembebasan (*Al-hurriyah*), anti kekerasan (*Al-salam*), toleransi (*Al-tasamuh*), solidaritas kemanusiaan (*Al-ukhuwwah Al-basyariyah*), cinta dan kasih sayang (*Al-mahabbah*). Kesetaraan dalam konteks kepemimpinan berarti antara laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama untuk menjadi pemimpin dalam skala mikro maupun makro berdasarkan tingkat kemampuan dan kualitas amal yang dimiliki masing-masing. Sebab tidak menutup kemungkinan seorang perempuan yang telah mendapatkan pendidikan yang memadai kemampuannya melebihi kemampuan laki-laki.

Alquran telah mengabadikan sejarah kepemimpinan yang dimiliki oleh **seorang perempuan, Ratu Balqis, sebagai pemimpin negeri Saba'**. Kepemimpinan Balqis disandingkan dan disetarakan dengan kepemimpinan

---

<sup>2</sup> Informasi awal dari Ustadzah Siti Maknurah, M.Pd (Kepala Wilayah al-Hasyimiyah), Agustus 2018.



Nabi Sulaiman ketika itu. Ini berarti kepemimpinan seorang perempuan dalam wacana keagamaan, mempunyai landasan teologis dalam Alquran yang wajib diimani dan diimplementasikan dalam kehidupan bermasyarakat.<sup>3</sup>

Dalam kajian atau penelitian ini, maksud dari kiprah perempuan di ranah publik adalah kiprah para pengurus (perempuan) Pesantren Nurul Jadid wilayah Al-Hasyimiyah yang berdaya dalam melakukan peningkatan kualitas kepemimpinan dalam proses kepengurusan santri melalui pemahaman karakteristik individu.

Dalam konteks pesantren, kepemimpinan perempuan biasanya tidak didapat melalui persaingan dengan kaum laki-laki atau disebabkan oleh ketidakadaan sumber daya kepemimpinan dari kaum laki-laki, namun kepemimpinan perempuan di lingkungan pesantren pada umumnya merupakan tuntutan kebutuhan wilayah kepemimpinan yang tidak bisa ditempati oleh laki-laki, salah satu contohnya adalah kepemimpinan nyai sebagai pengasuh dari pesantren putri dan pengurus putri sebagai pemimpin dari para santri putri. Peran kepemimpinan seperti ini tidak bisa digantikan oleh laki-laki karena kapasitas pemimpin yang dibutuhkan santri putri disesuaikan dengan kecenderungan gaya kepemimpinan perempuan yang feminin. Berdasarkan kebutuhan tersebut, eksistensi pondok pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah dalam meningkatkan kualitas kepemimpinan para pengurus perlu diapresiasi<sup>4</sup>.

Kepengurusan di pondok pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah pada umumnya bersifat demokratis, dalam artian pemilihan kepala pengurus atau biasa disebut kepala wilayah adalah dengan cara pemilihan umum, yakni suara santri akan menentukan tiga kandidat kepala wilayah yang selanjutnya akan dipilih sesuai dengan kapasitas kepemimpinannya ditingkat pengasuh (nyai). Untuk struktural di bawah kepala wilayah ditentukan sesuai dengan kemampuan masing-masing pengurus dan tugas yang akan menjadi amanahnya. *personality genetik* memiliki peran yang besar dalam proses pemilihan struktural kepengurusan, karena setiap mesin kecerdasan (karakter) memiliki ciri khas masing-masing dalam proses kepemimpinan sehingga menjadi salah satu acuan penentuan posisi kepengurusan<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Munawir Haris, "Kepemimpinan Perempuan dalam Islam", *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*15, no.1 (Juni 2015).

<sup>4</sup> Ustadzah Irma Zahra (Pengurus Bidang Pembinaan Skill dan Mental), Wawancara pada 20 Agustus 2018.

<sup>5</sup> Ustadzah Siti Maknunah (Kepala Wilayah al-Hasyimiyah), Wawancara pada 20 Agustus 2018.

## Konsep STIFIn *Leadership* di Pesantren

### Sekilas Tentang STIFIn *Leadership*

*Personality genetik* (jenis karakter) yang menjadi salah satu acuan penentuan posisi kepengurusan di pondok pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah didasarkan kepada konsep STIFIn. Lima mesin kecerdasan dalam konsep ini meliputi *Sensing, Thinking, Intuiting, Feeling, dan Insting* (STIFIn).

STIFIn merupakan konsep tentang fungsi otak dominan yang menjadi sistem operasi pada otak manusia. Konsep STIFIn menjelaskan secara dalam dari fungsi masing-masing lima bagian otak<sup>6</sup>. Humphreys menyebutkan, dari berjuta-juta sel dalam otak kita, hanya 2% yang bereaksi secara utuh saat bekerja.<sup>7</sup> Hal tersebut mendukung konsep kecerdasan dominan STIFIn.

Dari lima bagian otak tersebut, hanya satu yang menjadi pemimpin, yaitu bagian yang paling sering atau kerap digunakan. Konsep STIFIn fokus pada satu mesin kecerdasan dominan yang salah satunya merujuk pada pandangan pakar psikologi analitis Carl Gustav Jung yang menyatakan bahwa diantara semua fungsi dasar otak manusia, hanya satu yang dominan, yaitu memfokuskan pada satu mesin kecerdasan. Sehingga payung besar konsep STIFIn *personality* adalah mengubah alokasi energi dan waktu yang **sebelumnya pada “semua bisa” menjadi “fokus satu, hebat”**.

Ketika konsep STIFIn diterapkan pada bidang kepemimpinan maka disebut dengan konsep STIFIn *Leadership*, dimana pembahasan mengenai ciri khas masing-masing mesin kecerdasan terfokus pada cara atau model kepemimpinan yang dominan pada masing-masing *personality genetik*.

Terdapat lima jenis karakter kepemimpinan yang disebut dengan **“mesin kecerdasan” dalam STIFIn yaitu**, pertama *Sensing* dengan gaya kepemimpinan transaksional sehingga karakter kepemimpinan ini memiliki kekuatan besar dalam keuletan dan produktifitasnya, kecerdasan *sensing* memiliki kelebihan pada panca-indra yang lebih sensitif. Stimulus yang ia terima melalui panca-indra cenderung mudah ditangkap dan direspon karena bagian otak yang mendominasi kecerdasan ini adalah limbik kiri. Di limbik kiri terdapat *talamus* yang berfungsi sebagai pusat pengaturan inderawi. Kedua, *Thinking*, yaitu karakter kepemimpinan yang cenderung organisatoris sehingga memiliki kekuatan besar pada managerialshipnya, kecerdasan *thinking* memiliki kelebihan pada berpikir analitis dan logis. Cara berpikir individu *thinking* merujuk pada sebab akibat. Oleh sebab itu, semua informasi yang masuk ke dalam dirinya harus rasional. Kecerdasan ini menunjukkan

---

<sup>6</sup> Farid Poniman, *STIFIn Personality, Peta Kecerdasan dan Jalan Kembali* (Bekasi: yayasan STIFIn, 2017). 11

<sup>7</sup> T Humphreys, *The Power of “Negative” Thinking* (Mumbai: Jaico Publishing House, 1999), *terjemahan*, Bandung: Yayasan Nuasa Cendekia, 2003.

dominasi neokorteks kiri. Di area tersebut, terdapat *lobus frontal* yang berfungsi dalam kemampuan berpikir dan konsentrasi. Ketiga, *Intuiting*, dengan karakter futuristik, visioner dan berorientasi pada mission. Karakter ini memiliki kelebihan pada indra keenam yang muncul berdasarkan proses berpikir, atau istilah lainnya adalah intuisi. Kecerdasan *intuiting* menunjukkan dominasi neokorteks kanan. Di area ini, terdapat *lobus oksipital* yang berfungsi sebagai interpretasi visi. Keempat, *Feeling*, dengan gaya kepemimpinan demokratis sehingga berorientasi pada kekuatan orasi. Kecerdasan ini memiliki kelebihan dalam pengelolaan emosi sehingga mudah di kenal dan disenangi orang lain karena keperdulian dan tingkat empatinnya yang tinggi. Kecerdasan *feeling* menunjukkan dominasi limbik kanan. Di area tersebut terdapat *amigdala* yang berfungsi sebagai pusat emosi manusia. kelima *Insting* dengan ciri khas kepemimpinan altruis, yakni kekuatannya terdapat pada tingkat responsif yang tinggi. Kecerdasan *insting* menunjukkan dominasi otak reptilia atau serebelum yang berfungsi sebagai pusat keseimbangan dan koordinasi gerakan tubuh. Oleh sebab itu, kecerdasan ini mudah merespon atau spontan dan serba bisa.<sup>8</sup>

### **Implementasi STIFIn *Leadership* di Pesantren.**

Dalam implementasinya, konsep STIFIn *Leadership* di pondok pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah dimulai dengan tes STIFIn yang diselenggarakan oleh bagian Bimbingan Konseling wilayah melalui sidik jari santri yang akan diteliti *personality genetiknya*. Setiap santri yang telah mengikuti tes STIFIn akan mendapat penjelasan singkat dari pengurus bagian BK dan dibekali dengan buku panduan tentang penjelasan singkat konsep STIFIn.

Tindak lanjut pasca tes adalah pelatihan-pelatihan untuk memperkuat pemahaman santri mengenai *personality genetiknya* masing-masing. Pelatihan-pelatihan tersebut melibatkan para Promotor (Trainer) STIFIn dari berbagai daerah, dalam setiap sesi pelatihan tersebut santri dikelompokkan berdasarkan mesin kecerdasannya masing-masing, hal ini ditandai dengan pengelompokan warna kerudung berdasarkan lima mesin kecerdasan meliputi, kerudung berwarna merah bagi anak *sensing*, kerudung berwarna hitam bagi anak *thinking*, kerudung berwarna hijau bagi anak *feeling*, kerudung berwarna donker bagi anak *intuiting*, dan kerudung berwarna kuning bagi anak *insting*. Dengan demikian, masing-masing anak akan mengetahui *partner* mesin genetiknya sehingga pada tahap pasca pelatihan akan memudahkan pengurus Bimbingan Konseling untuk mengadakan

---

<sup>8</sup> Farid Poniman, *STIFIn personality.....*, 30.

*sharing MK (Mesin Kecerdasan)*, yaitu kegiatan diskusi kelompok santri yang memiliki kesamaan mesin kecerdasan (karakter) sehingga kegiatan ini diharapkan dapat memperdalam pemahaman santri terkait karakternya masing-masing<sup>9</sup>.

Setelah melalui tahap pemahaman konsep STIFIn, untuk selanjutnya diadakan pengamatan terkait implementasinya dalam kehidupan sehari-hari santri, biasanya terdapat kecenderungan-kecenderungan yang merupakan efek dari pemahaman karakter masing-masing individu santri, seperti contoh anak *thinking* yang kecenderungannya alamiahnya adalah menganalisis maka ia akan memanfaatkan kecenderungan tersebut dalam proses belajar, demikian pula dalam hal kepemimpinan dan lain sebagainya<sup>10</sup>.

Kecenderungan-kecenderungan tersebut juga muncul pada gaya kepemimpinan masing-masing pengurus di pondok pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah. Sebagaimana diungkapkan oleh ustadzah Siti Maknunah, kepala pengurus wilayah dengan mesin kecerdasan *feeling* cenderung memimpin dengan gaya delegasi yang baik, karena fokus dari mesin kecerdasan ini adalah pengkaderan dan pemerataan tugas masing-masing bagian.

Kecenderungan mengkader pada mesin kecerdasan *feeling* diimbangi dengan kecenderungan mengonsepsi pada mesin kecerdasan *thinking*. Hal ini terbaca melalui pola koordinasi dan interaksi antara kepala wilayah dan sekretaris wilayah dengan mesin kecerdasan *thinking* yaitu ustadzah Sherly Dwi Agustin. Selain kecenderungan sebagai konseptor, mesin kecerdasan *thinking* juga merupakan individu dengan tingkat ketelitian yang tinggi, hal ini menjadi kelebihan tersendiri bagi ustadzah Aini Rahman. Ia merupakan seorang bendahara wilayah dengan karakter *thinking* yang cenderung sangat teliti dalam laporan perbendaharaannya.

Tiga contoh pola aksi-reaksi dari kecenderungan individu dalam proses kepemimpinan tersebut diambil dari pengurus inti wilayah al-Hasyimiyah. Contoh lain adalah ustadzah Hosniatun sebagai TU wilayah dengan karakter *intuiting* yang memiliki kecenderungan mempolakan, sehingga kerumitan tugas tata usaha wilayah dapat terpolakan dengan baik. Demikian pula dengan ustadzah Irma Lailatus Saadah, pengurus kepala bidang II yang membidangi bagian kesejahteraan santri terkait kebersihan, kesehatan dan lain sebagainya, memiliki karakter *sensing* yang cenderung tangkas dan

---

<sup>9</sup>Ustadzah Istianatul Hasanah (pengurus bagian Bimbingan dan Konseling), Wawancara pada 21 Agustus 2018.

<sup>10</sup>Ustadzah Umu Habibah (Anggota Pengurus Bagian Bimbingan Konseling), Wawancara pada tanggal 22 Agustus 2018.

cekatan dalam menyelesaikan tugas-tugas yang sebagian besar butuh pengamatan di lapangan<sup>11</sup>.

Melalui beberapa contoh tersebut, penerapan konsep STIFIn *leadership* terfokus pada kelebihan masing-masing karakter untuk meningkatkan kualitas kepemimpinan pengurus di pondok pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah.

### **Implikasi Peningkatan Kualitas Kepemimpinan Perempuan Terhadap Sistem Pengkaderan Santri.**

Upaya meningkatkan kualitas kepemimpinan pengurus (putri) yang dilakukan oleh Pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah, secara positif berimplikasi pada intensitas pendidikan santri, yang secara mikro menjadi objek dari kepemimpinannya. Dalam artian, ketika kualitas kepemimpinan pengurus sebagai salah satu unsur pengelola pesantren sudah baik, maka akan sangat berpengaruh terhadap yang dikelolanya, dalam hal ini adalah santri. Pada prinsipnya, pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah memfasilitasi sistem pengkaderan berupa implementasi konsep STIFIn *leadership* bagi para pengurus (putri) sehingga tingkat kemaksimalan dalam kepengurusan dapat memberikan pelayanan terbaik kepada santri dan wali santri dalam proses pengawalan pendidikan di pesantren.

Oleh karena itu, dalam perkembangan selanjutnya masyarakat mengapresiasi betul keberadaan Pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah, hal ini dapat dilihat melalui peningkatan jumlah santri baru pertahunnya, dalam artian peningkatan jumlah santri menunjukkan meningkatnya kepercayaan wali santri terhadap sistem pendidikan dan kepengurusan santri di pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah.<sup>12</sup>

Dalam kajian Said Agil Siradj,<sup>13</sup> peranan pesantren dalam masyarakat, salah satunya adalah sebagai Penyedia Sumber Daya Manusia Berkualitas. Keberadaan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia telah banyak berperan dalam mencerdaskan kehidupan masyarakat sehingga tidak dapat dipungkiri, bahwa *output* pesantren selama ini, yaitu alumni dan kader-kadernya sudah banyak yang bertebaran dan dibutuhkan di tengah-tengah kehidupan masyarakat, berbagai posisi dan peran yang dimiliki banyak yang bermanfaat bagi pengembangan lingkungan dan masyarakatnya.

---

<sup>11</sup> Ustadzah Siti Maknunah (Kepala Wilayah al-Hasyimiyah), Wawancara pada tanggal 20 Agustus 2018.

<sup>12</sup> Ustadzah Hosniatun (Kepala Bagian TU wilayah), Wawancara pada 22 Agustus 2018.

<sup>13</sup> Said Agil Siradj, *Pesantren Masa Depan* (Bandung, Pustaka Hidayah, 1999), 197.

Selain itu, pesantren juga berperan sebagai *agent of development*. Secara historis, pesantren muncul sebagai respon terhadap situasi dan kondisi sosial suatu masyarakat yang tengah dihadapkan pada runtuhnya sendi-sendi moral agama. Melalui transformasi nilai yang ditawarkan, pesantren melakukan upaya pembebasan masyarakat dari segala kebuntuan bahkan keterpurukan berupa pemiskinan ilmu pengetahuan maupun pemiskinan ekonomi, maka di sinilah kehadiran pesantren dapat disebut sebagai agen perubahan sosial (*agent of social change*). Dalam penjabaran kualitas hidup dan peningkatan kesejahteraan masyarakat, pesantren secara makro telah berperan aktif dan memberikan kontribusi yang berbobot dalam rekayasa sosial (*social engineering*) dan transformasi sosial kultural.<sup>14</sup> Peranan seperti di atas, jelas sangat terlihat, misalnya, di Pondok Pesantren Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah, Desa Karanganyar Kecamatan Paiton Kabupaten Probolinggo melalui upaya pengkaderan kepemimpinan para santrinya.

Pesantren Al-Hasyimiyah Nurul Jadid dalam wajah tradisionalnya menghasilkan produk yang terkadang jauh lebih bermakna dan berkemampuan dibanding dengan kemampuan proses modernisasi yang ditunjang dengan kecanggihan teknologi.<sup>15</sup> Begitu pula paradigma agama yang dibawanya. Keteguhan sikap dalam hal memegang erat tradisi salafi menjadikan pesantren dan warganya bersikap, berkesadaran dan berperilaku yang tidak keluar dari konteks sesuatu yang diajarkan oleh kitab salafi.

Pesantren Al-Hasyimiyah Nurul Jadid memang untuk pengkaderan generasi, berarti pesantren ini berperan besar dalam menyiapkan kader-kader generasi masa depan bangsa, baik dalam hal pendidikan ataupun yang lainnya. Dalam konteks ini, upaya peningkatan kualitas kepemimpinan pengurus putri yang dilakukan oleh Pesantren perempuan Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah merupakan bagian dari sebuah bentuk aktualisasi nilai-nilai pendidikan yang dimiliki pesantren dan diwujudkan dalam bentuk peningkatan kualitas kepemimpinan melalui pemahaman karakter individu.

Pesantren Putri Nurul Jadid wilayah al-Hasyimiyah yang dikelola oleh Ibu Nyai Hj. Masruroh Hasyim dan dibantu oleh para Ustadzah, dengan upaya peningkatan kepemimpinan pengurus, menunjukkan bahwa komunitas perempuan juga dapat memaksimalkan peran sebagai perempuan dengan wilayah kepemimpinan yang telah diamanahkan kepadanya. Hal ini menandakan bahwa kesetaraan gender itu dapat diterima dan terjadi dalam realitas kehidupan ini.

---

<sup>14</sup>Moh. Hasyim Munif, *Pondok Pesantren Berjuang dalam Kan-cah Kemerdekaan dan Pembangunan Pedesaan* (Surabaya: Sinar Wijaya, 1992), 74.

<sup>15</sup> Meminjam istilah Hasyim Muzadi, *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa* (Jakarta: Logos, 1999), 4.

Kemampuan untuk memimpin sebuah komunitas tidak hanya dimonopoli kaum laki-laki, tetapi kaum perempuan juga bisa memaksimalkan kepemimpinannya dalam sebuah komunitas. Kemampuan memimpin ataupun dipimpin tidak tergantung pada jenis kelamin tetapi tergantung pada kapasitas masing-masing orang; kapasitas tersebut dapat dimiliki laki-laki ataupun perempuan.

Dengan demikian, Implikasi tulisan ini ialah upaya untuk melihat salah satu kontribusi pesantren dalam meningkatkan maksimalitas peran perempuan terhadap pemerataan kesejahteraan masyarakat.

## Penutup

Pola peningkatan kualitas kepemimpinan pengurus putri (perempuan) di pondok pesantren Nurul Jadid Wilayah al-Hasyimiyah adalah dengan memaksimalkan pemahaman karakteristik individu yang didasarkan pada sistem kerja otak dominan dalam konsep STIFIn *leadership*.

Proses pemahaman tersebut melalui beberapa tahap, yaitu: tes sidik jari, pelatihan, dan *sharing MK*. Yang selanjutnya tahapan proses pemahaman tersebut digunakan sebagai acuan dalam proses pemilihan struktural pengurus pesantren, sehingga dapat memaksimalkan kinerja kepengurusannya melalui sinergi antar karakter dan mesin kecerdasan. Dengan demikian, proses peningkatan kualitas kepemimpinan pengurus dapat mewujudkan peran pesantren sebagai *agent of development* dan penyedia sumber daya manusia yang berkualitas.

## Daftar Pustaka

- Fahmi, Muhammad. *Feminisasi Kemiskinan*. Surabaya: Jaudar Press, 2015.
- Haris, Munawir.** “Kepemimpinan Perempuan dalam Islam.” *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol.15, No.1 (Juni 2015).
- Poniman, Farid. *STIFIn Personality, Peta Kecerdasan dan Jalan Kembali*. Bekasi: yayasan STIFIn, 2017.
- Humphreys, T., The **Power of “Negative” Thinking**, Mumbai: Jaico Publishing House, 1999. *Terjemahan*. Bandung: Yayasan Nuasa Cendekia, 2003.
- Siradj, Said Agil. *Pesantren Masa Depan*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Munif, Moh. Hasyim. *Pondok Pesantren Berjuang dalam Kancah Kemerdekaan dan Pembangunan Pedesaan*. Surabaya: Sinar Wijaya, 1992.
- Muzadi, Hasyim. *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*. Jakarta: Logos, 1999.



**Informan:**

Ustadzah Siti Maknunah (Kepala Wilayah al-Hasyimiyah), Wawancara pada 20 Agustus 2018.

Ustadzah Irma Zahra (Pengurus Bidang Pembinaan *Skill* dan Mental), Wawancara pada 20 Agustus 2018.

Ustadzah Istianatul Hasanah (pengurus bagian Bimbingan dan Konseling), Wawancara pada 21 Agustus 2018.

Ustadzah Umu Habibah (Anggota Pengurus Bagian Bimbingan Konseling), Wawancara pada tanggal 22 Agustus 2018.

Ustadzah Hosniatun (Kepala Bagian TU wilayah), Wawancara pada 22 Agustus 2018.

## PENGARUH PENDIDIKAN PESANTREN TERHADAP PERGERAKAN KAUM PEREMPUAN DALAM MEMPROMOSIKAN ISLAM NUSANTARA

Shofiatun Nikmah  
UIN Sunan Ampel  
shofielmizan30@gmail.com

### Abstrak

Studi ini mengkaji tentang pengaruh pendidikan pesantren terhadap pergerakan kaum perempuan dalam mempromosikan Islam Nusantara. Pendidikan pesantren memiliki peranan besar dalam membentuk karakter kaum perempuan di Indonesia. Adanya motivasi untuk mempromosikan Islam Nusantara hingga kancah internasional, tidak dapat terlepas dari peran kaum perempuan. Mereka memiliki peran besar dalam membentuk ideologi anak bangsa. Hal itulah yang merupakan asset bagi bangsa untuk mempromosikan Islam Nusantara. Kaum perempuan dari kalangan pesantren juga telah banyak mengambil langkah besar demi kemajuan bangsa. Namun keterikatan pendidikan pesantren dengan peran perempuan dalam mempromosikan Islam Nusantara masih bersifat *obscure*, sehingga kajian ini sangat penting untuk dikaji secara lebih komprehensif. Pada penelitian ini ditemukan adanya hubungan antara pendidikan pesantren dengan peran kaum perempuan dalam mempromosikan Islam Nusantara melalui beberapa aspek. Beberapa aspek tersebut antara lain: 1) aspek sosial kemasyarakatan 2) aspek kepemimpinan 4) aspek penanaman moral dan pembentukan integritas dan 5) aspek moderasi. Kajian ini diharapkan mampu diaplikasikan untuk mengembangkan dan melestarikan pendidikan spesifik di pesantren yang memberikan pengaruh besar bagi peran kaum perempuan. Kajian ini diteliti melalui pendekatan analisis sosial-histori, yang memberikan beberapa hasil temuan. Diantara hasil temuannya, beberapa metode pendidikan di pesantren berpengaruh terhadap moral kaum perempuan. Metode pendidikan *halaqah*, musyawarah dapat membentuk karakter yang toleran dan memandang setara terhadap sesama manusia. Metode pendidikan shalat berjamaah, mengajarkan arti kedisiplinan dan gotong royong. *Life style* santri putri dalam *fashion-model* juga dapat mempromosikan Islam Nusantara melalui kekhasan busana Islam ala Nusantara.

**Kata Kunci:** Pendidikan Pesantren, Kaum Perempuan, Islam Nusantara.

## **Pendahuluan**

Kajian Islam Nusantara di Indonesia telah marak dibicarakan. Berbagai diskusi, kajian, penelitian, buku-buku dan beberapa media lainnya ramai mengkaji Islam Nusantara dari berbagai sudut pandang. Namun sebagian besar kajian tersebut banyak terfokus pada wilayah fikih sosial praktis. Upaya tersebut bukanlah upaya yang mubazir, namun lebih pada langkah awal agar istilah dan konsep Islam Nusantara diterima oleh Masyarakat Indonesia dan dunia. Islam Nusantara akhirnya banyak diterima oleh Masyarakat karena pada hakikatnya ia memiliki sifat yang adaptif dan tidak bersikap rigid.

Tidak dapat dipungkiri, bahwa Nahdlatul Ulama menginginkan konsep Islam Nusantara menjadi barometer konsep Islam di Dunia. maka, setiap lini dan gender harus ikut berperan mempromosikan Islam Nusantara melalui konsep-konsep yang telah disepakati. Perempuan sebagai gender mayoritas juga telah banyak memainkan perannya melalui berbagai bentuk. Perempuan yang memiliki tugas besar dalam mengaplikasikan Islam Nusantara adalah perempuan yang telah atau sedang menempuh pendidikan Islam di Pondok Pesantren. Karena pesantren telah menjadi esensi sekaligus aktualisasi nyata Islam Nusantara itu sendiri.

Dalam artikel ini, peneliti menemukan adanya hubungan yang kuat antara Peran Perempuan dalam mempromosikan Islam Nusantara dengan Pendidikan dan gaya hidup (life style) di Pondok Pesantren. Pendidikan di Pondok pesantren mengaplikasikan aspek-aspek tertentu untuk menguji sekaligus menguatkan mental kaum santri itu sendiri. Sehingga, mereka memiliki pondasi kuat dalam mengembangkan terapan pendidikan di Pesantren kepada masyarakat dan dunia dengan mudah.

Diantara aspek-aspek dalam pendidikan pesantren yang berpengaruh terhadap pergerakan kaum perempuan antara lain: aspek sosial kemasyarakatan, aspek kepemimpinan, aspek penanaman moral atau pembentukan integritas dan aspek moderasi. selain itu, gaya hidup yang diperankan di pesantren juga mendorong kinerja perempuan dalam mengaplikasikan Islam Nusantara. Perempuan harus terus bergerilya, memainkan perannya dalam mendukung promosi Islam Nusantara melalui dakwah amaliyah serta menunjukkan citra Islam Nusantara demi mendukung perdamaian dan memerangi penyebaran radikalisme. Differensiasi Islam Nusantara dengan Islam Arab memang sangat diperlukan, karena sebagian umat muslim belum mampu melakukan diferensiasi antara budaya, fikih, hukum dan akidah. Sehingga mereka menjadikan budaya sebagai hukum Islam yang harus diterapkan dalam setiap tempat dan kondisi.

## Konsep Islam Nusantara

Konsep Islam Nusantara dicetuskan sejak lama dengan berbagai bentuk frasa, namun konsepnya telah lahir sejak Islam didakwahkan oleh wali songo di tanah Jawa. KH. Abdurrahman Wahid mendemonstrasikan konsep Islam yang mirip dengan menyebutnya Pribumisasi Islam. Konsep tersebut harus dibedakan dengan konsep jawanisasi atau sinkretisme. Pribumisasi Islam adalah sebuah konsep beragama yang menekankan pentingnya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa menambah atau mengurangi hukum tersebut. Dengan tetap menjaga prinsip dan norma agama dengan menampung kebutuhan-kebutuhan budaya dan memanfaatkan variasi pemahaman Nas yang telah disediakan oleh agama.<sup>1</sup> Langkah ini dinyatakan oleh Gus Dur disebabkan masyarakat tidak memahami Islam dengan mempertimbangkan nilai dan norma yang dapat diaplikasikan dalam berbagai bentuk, tergantung pada adat dan budaya yang berlaku. Sejauh ini mayoritas masyarakat muslim hanya memahami Islam dengan sibuk mengkaji masalah yang bersifat *peripheral*, sehingga tahap pemahaman mereka pada tahap arabisasi budaya dalam berbagai bentuk dari gaya berpakaian hingga hal-hal lainnya.<sup>2</sup> Langkah Gus Dur dilanjutkan oleh para ulama dengan mengubah frasanya menjadi **“Islam Nusantara”**.

Islam Nusantara diusung oleh NU dalam Mukhtar ke-33 di Jombang. Istilah Nusantara digunakan untuk menggambarkan kepulauan Indonesia yang terbentang dari Sabang yang terdapat di Sumatera hingga Merauke di Papua. Namun, konsep Islam Nusantara tidak sebatas wilayah teritorial saja. Islam Nusantara adalah konsep berIslam yang memegang teguh akidah *Ahlussunnah wal Jamaah* dengan menjaga keharmonisan sosial serta prinsip dan norma dengan mempertimbangkan hukum yang disesuaikan dengan kebutuhan budaya dan adat yang berlaku.<sup>3</sup>

Zainul Milal mendeskripsikan istilah Islam Nusantara adalah Islam yang khas ala Indonesia, perpaduan nilai dan norma Islam teologis dengan nilai-nilai budaya lokal di Nusantara yang luhur dan bijaksana. Islam Nusantara memiliki karakter menjunjung tinggi kearifan lokal yang tidak melanggar kaidah-kaidah syariat Islam, bahkan justru bersinergi antara nilai atau norma agama Islam dengan budaya lokal yang ada di Tanah Air. Islam datang ke Indonesia merangkul budaya dengan melakukan rekonstruksi nilai secara

---

<sup>1</sup>KH Abdur Rahman Wahid, “Pribumisasi Islam,” dalam *buku Islam Nusantara*, ed. Munawir Aziz, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), 35.

<sup>2</sup>*Ibid*, 44.

<sup>3</sup>Yahya Cholil Tsauq, “Islam Merangkul Nusantara,” dalam *Islam Nusantara*, ed. Munawir Aziz, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), 196.

bertahap. Islam Nusantara ialah Islam yang telah menyatu dengan budaya dan adat istiadat yang ada di Nusantara.<sup>4</sup>

Upaya mengaplikasikan Islam Nusantara bukanlah hal yang mudah. Oleh karena itu, Ulama tradisional menggunakan dua strategi untuk mengaplikasikan konsep tersebut. Pertama, menjaga keseimbangan spiritual Islam (*tasawuf*) untuk mengedepankan nilai kasih sayang dan moral dalam memberikan keputusan hukum. Sehingga hasil fatwa tidak berseberangan dengan norma yang terdapat dalam formal hukum Islam. Kedua, menempatkan Islam dengan berbagai hukumnya dalam posisi yang setara dalam kehidupan masyarakat yang plural. Para ulama memberikan ruang kepada masyarakat untuk menyelesaikan urusan publik dengan atas dasar kerelaan semua pihak.<sup>5</sup> Kedua strategi ini terbukti ampuh membawa Islam dalam kehidupan praktis. Karena, pada hakikatnya Islam menghendaki *welthanchaung* dari Islam itu sendiri yang hidup di masyarakat.

Islam Nusantara tidak hanya berpusat pada praktik keagamaan belaka. Namun juga masuk dalam konteks kehidupan sosial, politik dan budaya.<sup>6</sup> Islam Nusantara berprinsip pada *wasathiyah* dan *maslahah* yaitu selalu berada dalam sikap moderat dan mengutamakan kesejahteraan dan keadilan sosial.

### **Metode Pendidikan Pesantren yang Mendukung Peran Perempuan**

Pesantren merupakan lembaga pendidikan agama yang telah diakui oleh sebagian besar masyarakat sebagai lembaga pendidikan terbaik. Karena selain memberikan pengajaran pesantren juga memberikan pendidikan-pendidikan krusial lainnya seperti pendidikan moral, pementapan mental, leadership dan lain-lain. Selain itu, pesantren memiliki identitas pendidikan asli Indonesia, karena dalam realitas sejarahnya lembaga yang serupa telah ada pada masa Hindu-Budha. Oleh karena itu tugas pesantren sebagai penerus dan developer. Selain itu, pesantren juga menjadi pijakan utama dalam mengembangkan konsep beragama di Indonesia.<sup>7</sup>

Pesantren merupakan pendidikan tertua di Indonesia yang telah berhasil mewujudkan banyak generasi yang saleh dalam ilmu, iman dan amal. Generasi santri terbukti banyak berkiprah dalam berbagai bidang sesuai

---

<sup>4</sup>Zainul Milal Bizawie, "Islam Nusantara Sebagai Subjek dalam Islamic Studies: Lintas Diskursus dan Metodologis." Dalam *Islam Nusantara*, ed. Munawir Aziz. (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), 240.

<sup>5</sup>Yahya Cholil Tsauq, *Ibid*, 198.

<sup>6</sup>Azyumardi Azra, "Jaringan Ulama Nusantara," dalam *buku Islam Nusantara*, ed. Munawir Aziz, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), 170.

<sup>7</sup>Nurcholis Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1997), 3.

disiplin ilmu yang mereka tekuni, baik dalam lingkup lokal, nasional hingga internasional.<sup>8</sup>

Pesantren memiliki peranan penting dalam membentuk moral dan mental anak bangsa. Hal ini didasari oleh metode pembelajaran dan aspek-aspek tertentu yang diaplikasikan dalam pesantren. Pesantren memiliki tiga fungsi bagi santri dan masyarakat yang mencakup fungsi religius (diniyah), **fungsi sosial (ijtima'iyah) dan fungsi edukasi (tarbawiyah)** dan ketiga fungsi ini tetap berlangsung hingga sekarang. Karena itulah, pesantren berfungsi sebagai lembaga pendidikan sekaligus lembaga pembinaan moral dan kultural.<sup>9</sup>

Pendidikan pesantren yang memberikan pengaruh terhadap perempuan terfokus dalam beberapa aspek yaitu: aspek 1) aspek sosial kemasyarakatan 2) aspek kepemimpinan 3) aspek penanaman moral dan pembentukan integritas dan 4) aspek moderasi.

### **Aspek Sosial-Masyarakat**

Pesantren memiliki ciri kemandirian, setiap santri diberikan kebebasan untuk berinteraksi dengan lingkungan disekitarnya. Karena para santri tinggal bersama santri lainnya dengan kemajemukan segala kulturenya, sehingga mendorong masing-masing individu untuk memulai berinteraksi dan menjalin hubungan dengan teman santri lainnya. Selain itu, beberapa pesantren memberikan kepada santrinya yang telah senior untuk mengabdikan di masyarakat yang relative baru. Bahkan, santri dikirim secara individu oleh pesantren ke desa-desa yang sebelumnya belum mereka kenal. Kegiatan semacam ini masih banyak berlaui di pesantren-pesantren salaf yang biasa **disebut dengan istilah “Safari Ramadhan”**.

Pesantren mendidik kemandirian dari awal santri masuk pesantren, hal ini menuntut santri untuk berinteraksi dengan teman-teman baru yang menjadi awal latihan bersosialisasi kepada masyarakat secara luas. Kesempatan yang diberikan pesantren untuk berinteraksi dengan masyarakat luas juga menjadi pendidikan nyata terhadap santri agar mereka terdidik secara mental dan mampu menjadi *problem-solving* terhadap masalah-masalah di masyarakat.

Pendidikan semacam ini dapat memberikan manfaat besar bagi santri setelah mereka kembali ke masyarakat. Santri perempuan pada khususnya sangat berperan dalam mengembangkan aspek sosial-masyarakat. Mereka

---

<sup>8</sup>M. Ridlwani Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal: Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 84.

<sup>9</sup>Mujamil Qomar, *Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, (Jakarta: PT Gelora Aksara Pratama, 2005), 23.

mampu memobilisasi **jam'iyah-jam'iyah** di lingkungannya. Sebagian besar kaum wanita yang meluluskan pendidikannya di pesantren mengambil peran **besar dengan membentuk atau menghidupkan jam'iyah-jam'iyah di desanya. Jam'iyah rutin yang dilaksanakan setiap minggunya memberikan dampak positif bagi kelestarian Islam Nusantara. Islam menjadi hidup melalui jam'iyah** yang dimiliki masing-masing wilayah, seperti muslimat, *fatayat* dan **jam'iyah-jam'iyah** ke-Nu-an lainnya yang memberikan fungsi dan peranan besar bagi masyarakat dan konsep berIslam yang Nusantara. Diantara fungsinya antara lain: pertama, berfungsi sebagai pendidikan bagi masyarakat, baik pendidikan agama maupun pendidikan moral masyarakat. Pendidikan bagi masyarakat sangat penting dilakukan, karena sebagian besar masyarakat awam membutuhkan pendidikan agama dan pembinaan moral dari para alumni santri. Kedua, berfungsi sebagai kontak sosial. silaturahmi sangat penting dilakukan dalam kehidupan bermasyarakat karena dengan silaturahmi masyarakat mampu menjalin hubungan yang harmoni dalam keragaman. Ketiga berfungsi untuk menumbuhkan kesadaran dan kesejahteraan masyarakat melalui pemberdayaan ekonomi dan beberapa pengembangan lainnya.<sup>10</sup>

Kaum perempuan alumni Pesantren menduduki derajat sosial yang cukup tinggi di masyarakat karena dianggap mampu memobilisasi masyarakat dalam pendidikan agama dan moral masyarakat.

### **Aspek Kepemimpinan**

Pesantren selalu menerapkan pembinaan *leadership* melalui organisasi-organisasi internal Pesantren. Setiap pesantren mengharuskan para santri untuk masing-masing berperan dan berproses dalam berbagai organisasi internal pesantren. Karena, sebagian besar pesantren memberikan peluang kepada para santri untuk mengikuti organisasi yang mereka butuhkan. Sehingga setiap individu mampu berproses dan berperan sesuai minat individu santri.

Pembinaan *leadership* sejak dini tentu membangun mental santri lebih matang dalam memimpin masyarakat. Hal ini dapat dibuktikan dengan peran-peran santri dalam berbagai kursi kepemimpinan di Negeri ini. Diantara santri perempuan yang telah teruji mental *leadership*-nya adalah ibu Khofifah Indar Parawansa yang kini menduduki kursi Gubernur Jawa-Timur yang sebelumnya menjabat sebagai Menteri Sosial di Indonesia, dan beberapa perempuan santri

---

<sup>10</sup>Tutty Alawiyah, *Strategi Dakwah di lingkungan Majelis Taklim*, (Bandung: Mizan, 1997), 78.



lainnya yang menjadi pemimpin di daerah dalam berbagai sektor dan bidang tertentu.

### **Aspek Pembentukan Moral dan Integritas**

Pesantren merupakan lembaga terbaik yang mampu membentuk, membangun, menanamkan dan membiasakan *akhlakul karimah*. Kini di era milenial, degradasi moral terus terjadi. Media sosial, menjadi bukti bahwa degradasi moral telah menjangkiti seluruh elemen masyarakat. Pesantren sebagai basis pendidikan moral terkuat menjadi pelindung dan penyelamat para santri untuk menjadi pemimpin di masa depan.

Dalam kehidupan bermasyarakat, baik dalam skala regional, nasional maupun internasional, integritas adalah kebutuhan primer yang harus dimiliki setiap individu. Karena tanpa adanya integritas, kesejahteraan dan keadilan mustahil dapat terwujud.

Pesantren dengan berbagai sistemnya, memberikan pendidikan moral kepada seluruh santri agar mereka mengedepankan nilai dan norma di atas sikap *ego-sentris*. Apalagi kaum perempuan yang menjadi ikon bagi setiap lingkungannya. Oleh karena itu, integritas harus tercermin dalam setiap langkah dan sikapnya. Di era ini, perempuan harus menunjukkan sikap integritasnya untuk mewujudkan Negara yang *baladun thayyibatun ghafur*, Negara yang perempuannya menjaga akhlak dan menegakkan nilai dan norma agama. Santri perempuan memainkan perannya dengan tetap menjaga integritas di tengah era modernitas yaitu ketika moral tak dianggap lagi menjadi kebutuhan.

### **Aspek Moderasi (*Wasathiyyah*)**

Majelis Ulama Indonesia menyatakan dengan tegas bahwa cara berIslam Indonesia berlandaskan pada Islam *wasathiyyah*. Yaitu sikap beragama yang tidak memihak kekanan atau ke kiri. Atau sikap beragama yang tidak berlebihan dalam segala hal dengan tidak bersikap ekstrim dan fanatik. Hal ini didasarkan pada hadis Nabi saw., “waspadalah kalian dari bersikap ekstrim (*ghullun*) dalam beragama, karena tidaklah binasa suatu kaum sebelum kalian kecuali karena mereka bersikap ekstrim dalam **beragama.**” **Jadi, sikap moderasi ini harus teraplikasikan dalam setiap aspek kehidupan.** Para Ulama juga telah merumuskan *wasathiyyah* sebagai sikap dan prinsip primer yang harus dimiliki oleh seluruh elemen masyarakat.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup>Masduki Baidlowi, “MUI dan Visi Islam Wasathiyyah,” dalam *Majalah Mimbar Ulama* edisi 372, 3.

Moderasi merupakan sikap yang dibangun oleh ulama Nusantara dalam menyikapi segala permasalahan, baik masalah politik, sosial dan budaya. Pesantren merupakan lembaga yang pendidiknya para kyai secara langsung. Para kyai mengaplikasikan prinsip *wasathiyah* dalam kehidupan sehari-hari, sehingga para santri mendapatkan *role-model* dari kyai mereka masing-masing. Hal inilah yang membuat mereka bersikap moderasi dalam segala bidang. Karena pesantren memberikan penanaman, pemahaman dan *role-model* sekaligus. Kemudian prinsip moderasi menjadi prinsip utama yang dipegang oleh para santri dalam setiap kondisi.

Peran perempuan dinilai sangat penting, karena perempuan memiliki peranan penting dalam skala kecil dan besar yaitu keluarga dan masyarakat. Perempuan menjadi basis pendidikan bagi anak-anaknya.

### **Peran Perempuan dalam Mempromosikan Islam Nusantara**

Kini, dunia telah menyadari bahwa peran perempuan tidak hanya sebatas pemenuhan keberlangsungan biologis. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Presiden Iran untuk Perempuan dan Keluarga dalam forum diskusi tingkat tinggi Ulama dan cendekiawan muslim di Bogor, Masoemeh Abtekar menyatakan bahwa **“perempuan memiliki kemampuan monitoring yang dapat mempromosikan dialog yang konstruktif dan dapat lebih mudah memberikan pemahaman kepada masyarakat”**.<sup>12</sup>

Islam di dunia memandang bahwa Islam Nusantara adalah representative dengan prinsip Islam yang *rahmatan lil’alaamiin*, sehingga para ulama NU juga memiliki motivasi kuat untuk membawa konsep Islam Nusantara ke kancah Internasional. Peran perempuan sangat besar baik dalam skala lokal, regional, nasional hingga Internasional. Dalam skala lokal, **perempuan mengembangkan Islam Nusantara melalui pembentukan jam’iyah** dan mendialogkan Islam Nusantara kepada lapisan masyarakat terkecil. Selain itu, mereka dapat mengembangkan potensi ekonomi, sosial dan budaya yang ada di daerah masing-masing.

Sedangkan, pada tingkatan skala regional hingga nasional, perempuan alumni pesantren memiliki empat aspek yang telah diterapkan dalam pendidikan pesantren. Sehingga mereka mampu berperan sesuai bidang yang mereka tekuni. Kini banyak ditemukan perempuan muslim di Indonesia yang tidak pernah menempuh pendidikan di pesantren mendalami Islam, namun justru mereka memahami Islam dengan menganggap budaya Arab sebagai produk hukum. Sehingga banyak kita jumpai wanita berhijab ala Timur Tengah di berbagai tempat, mereka adalah dampak dari arabisasi.

---

<sup>12</sup>Diakses dari [Republika.co.id](http://Republika.co.id) pada 28 September 2018

Pemahaman Islam mereka masih pada tahap arabisasi, sehingga muncul ideologi radikal dan fanatik. Kemudian, memunculkan berbagai polemik keagamaan, baik yang disebabkan oleh politik maupun lainnya.

Berdasarkan fenomena tersebut peran santriwati sangat dibutuhkan. Mereka yang mampu mengonter dan meminimalisir paham arabisasi dan radikalisme, karena perempuan memiliki kemampuan berdialog secara konstruktif untuk memberikan pemahaman kepada masyarakat. Selain itu, mereka dapat menunjukkan citra Islam Nusantara melalui khas busana Islami ala Nusantara. Bukan menggunakan tudung dan himar sebagaimana arabisasi yang telah dilakukan oleh sebagian kaum perempuan di Indonesia.

## Penutup

Konsep Islam Nusantara dapat dipahami sebagai pemahaman beragama yang berdialog dan menyatu dengan kebudayaan yang ada di Nusantara. Islam Nusantara mensinergikan kearifan lokal dengan nilai dan norma yang berlaku dalam agama. Islam Nusantara terkenal dengan Islam yang ramah, inklusif dan mampu berdialektika dengan masalah-masalah besar bangsa dan Negara. Oleh karena itu, para ulama memiliki motivasi kuat untuk mempromosikan Islam Nusantara hingga kancah Internasional.

Pendidikan pesantren mendorong kaum perempuan untuk andil di garda terdepan mempromosikan Islam Nusantara. Diantara pendidikan yang berpengaruh terhadap pergerakan kaum perempuan yaitu: aspek sosial kemasyarakatan, aspek kepemimpinan, aspek penanaman moral atau pembentukan integritas dan aspek moderasi.

Dari keempat aspek tersebut seorang perempuan memiliki kemampuan bersosial dengan masyarakat karena pesantren telah membina kemandirian dan cara berinteraksi dengan masyarakat. Seorang perempuan juga memiliki mental *leadership* yang kuat, karena pesantren telah memberika kesempatan dan peluang kepada para santri untuk mengembang mental kepemimpinan dalam berbagai aspek kehidupan. Keistimewaan perempuan alumni pesantren terletak pada integritas mereka, pesantren senantiasa membina akhlakul karimah demi mewujudkan manusia yang mulia. Ditengah era degradasi moral, tetap ada santriwati yang terus mengaplikasikan dan membina akhlakul karimah. Selain itu, mereka memiliki prinsip moderasi dalam menyikapi segala aspek kehidupan. Berdasarkan prinsip dan kemampuan yang mereka miliki, secara otomatis mereka mampu mempromosikan Islam Nusantara melalui berbagai bentuk. Pergerakan perempuan di daerah-daerah, **membantu mempromosikan Islam Nusantara dengan jalan dakwah ‘amaliyah.**

## Daftar Pustaka

- Alawiyah, Tutty. *Strategi Dakwah di lingkungan Majelis Taklim*. Bandung: Mizan, 1997.
- Azyumardi Azra, “**Jaringan Ulama Nusantara**” dalam *Islam Nusantara*, disunting oleh Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, 240. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- Baidlowi, Masduki. “**MUI dan Visi Islam Wasathiyah**” dalam *Majalah Mimbar Ulama* edisi 372. Diakses dari [Republika.co.id](http://Republika.co.id) pada 28 September 2018.
- Bizawie, Zainul Milal. “**Islam Nusantara** Sebagai Subjek dalam Islamic Studies: Lintas Diskursus dan Metodologis.” dalam *Islam Nusantara*, disunting oleh Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, 240. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- Hamid, Abdulloh. *Pendidikan Karakter Berbasis Pesantren*. Surabaya: Imtiyaz, 2017.
- Madjid, Nurcholis. *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Dian Rakyat, 1997.
- Nasir, M. Ridlwan. *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal: Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Qomar, Mujamil. *Pesantren: Dari transformasi Metodologi menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Wahid, KH Abdur Rahman. “**Pribumisasi Islam**.” Dalam *Islam Nusantara*, ed. Munawir Aziz, 35. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016.
- Yahya Cholil Staquf. “**Islam Merangkul Nusantara**.” Dalam *Islam Nusantara*, ed. Munawir Aziz, 196-198. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016.

## REPOSISI PEREMPUAN DALAM HISTORIOGRAFI PESANTREN

**Siti Rofiah**

Pondok Pesantren Tarbiyatul Islam Al-Falah

Jl. Bima No. 02 Kel. Dukuh Kec. Sidomukti Kota Salatiga

rofia@walisongo.ac.id

### **Abstrak**

Sejak awal tahun 70-an, pesantren telah menjadi objek yang luas bagi penelitian sosial baik dari sudut pandang sejarah, sosiologi, politik, linguistik, hingga antropologi. Namun, relevansi isu keadilan gender dalam kehidupan sosial pesantren belum mendapat perhatian yang memadai dan baru muncul belakangan dalam cakupan yang terbatas. Dalam berbagai tulisan yang ada, Kiai ditampilkan sebagai pemain tunggal yang berperan penting dalam keberlangsungan kehidupan pesantren, adapun Nyai tidak mendapat tempat bersama hilangnya perhatian pada isu gender dalam setiap tulisan yang diproduksi. Secara faktual, perempuan sesungguhnya memiliki peran penting dalam sejarah pesantren di Indonesia. Cukup banyak ulama perempuan yang memiliki peran signifikan dalam keilmuan Islam mulai dari hadist, fikih, sampai tasawuf. Betapapun begitu, peran perempuan adalah sejarah yang gelap sehingga tidak banyak informasi yang dapat digali di dalamnya. Penelitian ini merupakan penelitian dengan pendekatan kualitatif dan pustaka sebagai sumber data primernya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa reposisi perempuan dalam khazanah historiografi pesantren memiliki arti penting untuk mengedukasi masyarakat tentang sejarah pesantren yang lebih komprehensif dan membawa misi keadilan gender. Historiografi pesantren juga merupakan hal yang sangat penting sebagai bagian dari historiografi nusantara.

**Kata Kunci:** Perempuan, Pesantren, Sejarah, Historiografi

## Pendahuluan

Kita tidak bisa pungkiri bahwa sejarah perempuan bukan tidak ada sama sekali. Penulis sering kali mengajukan pertanyaan tentang siapa dan bagaimana peran dan posisi perempuan dalam sejarah Indonesia, dengan begitu nama-nama termasyhur seperti Kartini, Cut Nyak Dhien, Dewi Sartika dengan spontan akan muncul. Tapi begitu pertanyaan diarahkan pada sejarah pesantren, tentu orang akan bertanya-tanya, siapa nama perempuan yang bisa langsung dituju.

Sejak awal tahun 70-an, pesantren telah menjadi objek yang luas bagi penelitian sosial baik dari sudut pandang sejarah, sosiologi, politik, linguistik, hingga antropologi. Namun perempuan tidak pernah nampak, salah satu analisis yang mengemuka adalah karena relevansi isu keadilan gender dalam kehidupan sosial pesantren belum mendapat perhatian yang memadai dan baru muncul belakangan dalam cakupan yang terbatas. Dalam berbagai tulisan yang ada, Kiai ditampilkan sebagai pemain tunggal yang berperan penting dalam keberlangsungan kehidupan pesantren, adapun Nyai tidak mendapat tempat bersama hilangnya perhatian pada isu gender dalam setiap tulisan yang diproduksi.

Secara faktual, perempuan memiliki peran penting dalam sejarah pesantren di Indonesia. Cukup banyak ulama perempuan yang memiliki peran signifikan dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman mulai dari hadist, fikih, sampai tasawuf. Perempuan juga banyak berperan ketika pesantren memposisikan dirinya sebagai agen penentang kolonialisme. Banyak santri atau Nyai yang ikut berjuang melawan penjajah. Betapapun begitu, peran perempuan adalah sejarah yang gelap sehingga tidak banyak informasi yang dapat digali di dalamnya.

Reposisi perempuan dalam historiografi pesantren merupakan hal yang sangat diperlukan, hal ini disebabkan karena kajian historis terhadap pesantren secara utuh dalam perspektif keadilan gender dapat memberikan sumbangan berharga terhadap penulisan sejarah, sedangkan historiografi pesantren adalah bagian dari historiografi Indonesia.

## Historiografi Pesantren

Secara etimologi, historiografi merupakan gabungan dari dua kata yaitu *history* yang berarti sejarah dan *graphi* yang berarti deskripsi atau penulisan.<sup>1</sup> Adapun secara terminologi historiografi adalah penulisan sejarah atau sejarah penulisan sejarah.<sup>2</sup> Dalam metodologi sejarah, historiografi

---

<sup>1</sup>Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Banten: PT. Logos Wacana Ilmu, 1997), 1.

<sup>2</sup>Penulisan sejarah adalah cara untuk merekonstruksi suatu gambaran masa

merupakan bagian terakhir dan merupakan titik puncak dari seluruh kegiatan penelitian sejarah.<sup>3</sup> Mengacu pada deskripsi tersebut maka dapat dipahami bahwa historiografi pesantren merupakan penulisan sejarah pesantren atau sejarah penulisan sejarah pesantren.

Historiografi secara umum dikelompokkan dalam dua bentuk yakni deskriptif naratif dan deskriptif analitis. Deskriptif naratif untuk menunjuk bentuk penulisan sejarah konvensional, dan deskriptif analitis untuk menunjukkan penulisan sejarah baru atau sejarah kritis. Sebagaimana diketahui bahwa penulisan sejarah yang bentuknya deskriptif naratif dan deskriptif analitis mengandung konsekuensi metodologi yang berbeda.

Deskriptif naratif tidak banyak memerlukan metodologi yang canggih, walaupun tetap saja harus memegang kaidah penulisan sejarah. Deskriptif analitis adalah bentuk penulisan sejarah yang memerlukan metodologi yang tepat dengan berbagai konsep dan teori dari berbagai ilmu bantu, sehingga dapat memperoleh penjelasan yang memadai dalam merekonstruksi sebuah peristiwa masa lalu. Dalam bahasa sederhana deskriptif naratif hanya memakai seleksi berdasar pandangan umum dan tidak membutuhkan teori dan konsep-konsep ilmu sosial, sebaliknya deskriptif analitis sejak awal penulisan menuntut alat-alat analitis, dalam hal ini misalnya dari konsep dan teori ilmu sosial.<sup>4</sup> Tentu saja uraian ini tidak bermaksud menyederhanakan pengertian metodologi, tetapi hanya untuk memberikan sebuah gambaran.

Dalam menyusun historiografi pesantren, Taufik Abdullah memberikan langkah panduan dimana penulisan sejarah harus memuat setidaknya tiga aspek yakni pertama aspek internal pesantren; kedua, aspek jalinan mata rantai pesantren, dan ketiga, aspek hubungan dunia pesantren dengan lingkungan sekitar.

### **Absennya Perempuan dalam Historiografi Pesantren**

Tulisan yang berisi masa lalu pesantren begitu berserak dalam berbagai bentuk. Hal ini diungkap Joko Sayono dalam tulisannya berjudul *Historiografi Pesantren: Perspektif Metodologis Antara Ada dan Tiada*<sup>5</sup>.

---

lampau berdasarkan data yang telah diperoleh yang didahului dengan penelitian. Hugiono dan P.K Poerwantana, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1992), 25.

<sup>3</sup>W. Poespopronjo, *Subyektifitas Dalam Historiografi*, (Bandung: Remaja Karya, 1987), 1.

<sup>4</sup>Sartono Kartodirdjo. *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah*. (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum : 1992).

<sup>5</sup>**Joko Sayono**, "Historiografi Pesantren: Perspektif Metodologis Antara Ada dan Tiada," *Jurnal Sejarah dan Budaya* 3, no. 1 (2010).



Dalam uraiannya, pesantren muncul dalam berbagai studi historiografi, yaitu historiografi tradisional, historiografi kolonial, dan historiografi modern Indonesia. Masing-masing historiografi menempatkan pesantren dalam sudut pandang yang berbeda-beda, sayangnya dalam semua tipe historiografi yang telah diungkap tidak satupun yang menuliskan peran perempuan di sana.

Dalam khazanah historiografi tradisional<sup>6</sup> misalnya, situasi dan kondisi pesantren memang telah mendapat tempat dalam berbagai karya namun ia belum menjadi unit kajian tersendiri. Disini pesantren digambarkan sebagai institusi pendidikan keagamaan yang menjadi rujukan pengembangan nilai-nilai kesalehan berdasar Islam. Lulusan pesantren merupakan orang yang memiliki kesalehan iman dan kesalehan sosial yang pada saatnya setelah kembali ke masyarakat akan menjadi contoh dan sekaligus kader dakwah. Keberadaan pesantren sebagai bagian dari historiografi tradisional paling tidak telah membuka informasi tentang pesantren walaupun masih sangat terbatas. Ia memotret pesantren sebagai bagian penting dalam penyebaran Islam di Jawa dan bahkan juga Indonesia.

Selanjutnya dalam historiografi kolonial, pesantren juga diceritakan walaupun secara sepotong-sepotong. Di sini Kiai sudah dipandang sebagai unsur terpenting dalam keberadaan pesantren. Dituliskan bahwa momentum perkembangan pesantren dimulai sejak perang Jawa usai. Banyak pesantren-pesantren baru didirikan oleh Kiai, yang sebagian dari mereka adalah para **jama'ah haji pada akhir abad 19 dan awal abad 20 yang** telah kembali ke tanah air. Diamati dalam beberapa tulisan mengenai Kiai, ia dianggap sebagai unsur terpenting keberadaan pesantren. Kiai tidak hanya dikaitkan dengan aspek pendidikan tetapi juga aspek politik, yakni sebagai salah satu agen penentang kolonialisme. Meletusnya peristiwa di Cilegon pada tahun 1888 membuat pemerintah Belanda mengambil kebijakan untuk mengawasi Kiai.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>Historiografi tradisional adalah historiografi yang berciri antara lain; a) Kebanyakan karya-karyanya amat kuat dalam hal geneologi, tapi lemah dalam hal kronologi dan detail-detail biografis, b). Bertitik tekan pada gaya bercerita, bahan-bahan anekdot dan penggunaan sejarah sebagai alat pengajaran agama, c). Perhatian utama ditekankan pada *kingship* (konsep mengenai raja) dan menekankan unsur kontinuitas dan loyalitas ortodoks, d). Pertimbangan-pertimbangan kosmologis dan astrologis cenderung untuk mengenyampingkan keterangan-keterangan tentang sebab-akibat dan ide kemajuan (*progress*). Taufik Abdullah & A. Surjomihardjo, *Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif*, Jakarta: Gramedia, 1985, hlm. 8-9. Periode historiografi tradisional dianggap telah berakhir sejak ditulisnya buku *Critische Beschouwing van de Sadjarah van Banten* oleh Hoesein Djajadiningrat tahun 1913. Buku ini mengkaji secara kritis tradisi penulisan babad dalam khazanah sastra, lihat Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

<sup>7</sup>Bukti kebijakan tersebut adalah pada tulisan Snouck Hurgronje yang menyebutkan bahwa Kiai Krapyak beserta jumlah muridnya telah terdata pada

Satu hal yang menarik adalah adanya pandangan bahwa pesantren sebagai tempat berkembangnya gerakan antikolonial dan sekaligus sebagai bentuk pendidikan alternatif bagi rakyat. Deskripsi tentang pesantren dalam historiografi kolonial tetap tidak lepas dari masa historiografi tradisional yakni melihat pesantren sebagai lembaga pendidikan agama. Pada mulanya kolonial Belanda memandang bahwa pesantren adalah lembaga pendidikan yang rendah dan tidak membawa kemajuan bagi para muridnya, namun pandangan ini berubah setelah menjelang akhir sampai awal abad 20 yang menunjukkan bahwa pesantren potensial untuk membawa masyarakat ke arah yang lebih maju.

Hal terakhir adalah historiografi Indonesia modern yang dimulai sekitar tahun 1957, sewaktu diselenggarakannya Seminar Sejarah Nasional Indonesia Pertama di Yogyakarta.<sup>8</sup> Dalam historiografi ini pesantren sudah banyak dimunculkan, bahkan telah memfokuskan pada komponen tertentu saja. Peran Kiai semakin menguat, namun sayangnya peran Nyai sama sekali tidak pernah dibahas di sini.

Buku pertama yang layak disebut adalah Direktori Pesantren I, diterbitkan oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Jakarta. Buku ini sangat memandu bagi pemula yang ingin mengenal pesantren. Tidak kurang 255 pesantren dituliskan secara singkat, sejak berdirinya, santri, sarana, kurikulum yang dikembangkan dan Kiai pendirinya. Buku ini dapat digolongkan yang menulis pesantren secara menyeluruh tetapi tidak detail. P3M sebelumnya juga telah menerbitkan bukutulisan Hiroko Horikoshi yang berjudul tentang Kiai dan Perubahan Sosial, isinya mengupas tentang peranan Kiai dalam menggerakkan perubahan masyarakat disekitarnya.

Penelitian lain tentang Kiai adalah penelitian yang dilakukan oleh Zamakhsyari Dhofier dengan judul *Tradisi Pesantren Studi tentang pandangan Hidup Kiai*. Buku ini memberikan gambaran bahwa pesantren terbentuk dari lima komponen dasar yakni Kiai, pondok, santri, kitab kuning, dan Masjid.

---

beberapa laporan residen Yogyakarta. Tulisan Van der Plas menunjukkan bahwa pemerintah kolonial memandang guru agama adalah sosok yang berbahaya. Banyaknya gejolak politik yang disebabkan oleh para guru agama atau Kiai memang tampak dari beberapa laporan. Joko Sayono, *Ibid*.

<sup>8</sup>Historiografi Indonesia modern dianggap sebagai titik tolak kesadaran sejarah baru, karena pada saat itulah pertama kali pertanyaan mendasar tentang historiografi Indonesia modern dimunculkan, seperti tentang filsafat sejarah nasional, periodisasi sejarah Indonesia, dan pendidikan sejarah. Taufik Abdullah, Sejarah dan Historiografi dalam Taufik Abdullah & A. Surjomihardjo, *Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif*, (Jakarta: Gramedia, 1985), XVII.

Banyak buku-buku tema pesantren yang diterbitkan dan hampir semuanya didominasi “iklim” maskulin yaitu menceritakan Kiai. Sangat jarang sekalitulis yang membahas peran perempuan dalam sejarah pesantren. Diantara buku-buku itu antara lain *Islam in an Indonesian world ulama of Madura*; Saifulah Ma’sum (ed). 1994. *Menapak Jejak Mengenal Watak; Sekilas Biografi 26 Tokoh Nahdlatul Ulama*; Pradjarta Dirdjosanjoto. 1999, *Memelihara Umat Kiai Pesantren – Kiai Langgar di Jawa*; Sukamto. 1999. *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*; Abdul Jamil. 2001. *Perlawanan Kiai Desa*; Mohammad Iskandar. 2001. *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*; Zainul Milal Bizawie. 2002. *Perlawanan Kultural Agama Rakyat, Pemikiran dan Paham Keagamaan Sjeikh Ahmad Al-Mutamakin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)”*; Endang Turmudi. 2003. *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*; Abdurrahman Mas’ud. 2004. *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi; dan puluhan buku biografi Kiai* yang diterbitkan oleh generasi penerus pesantren masing-masing, dan lain sebagainya. Dari sekian banyak buku tersebut semuanya menghadirkan sosok Kiai dalam dunia pesantren, adapun perempuan seolah tidak menjadi bagian dari eksistensi pesantren sehingga tidak menarik untuk ditulis.

Dalam konteks yang lebih luas yakni dalam sejarah peradaban Islam, peran perempuan memang selalu terpinggirkan. Menurut Azyumardi Azra, bukannya tidak ada ulama perempuan dalam peradaban Islam, tetapi sejarah mereka adalah sejarah yang gelap sehingga tidak banyak yang dapat diketahui dari mereka dan informasi yang dapat digali sangat sedikit. Betapapun terdapat cukup banyak ulama perempuan dan sekaligus perempuan yang memiliki peran signifikan dalam keilmuan Islam, sejak dari hadits, fikih, sampai tasawuf, tetapi mereka tidak mendapat tempat yang pantas dalam sumber-sumber sejarah muslim.<sup>9</sup>

Tesis Azyumardi Azra ini secara tidak langsung didukung oleh Ruth Roded dalam penelitiannya yang dibukukan dengan judul *Women in Islamic Biographical Collections From Ibn Sa’d to Who’s Who*.<sup>10</sup> Dalam bukunya Ruth

---

<sup>9</sup>Azyumardi Azra, *Biografi Sosial Intelektual Ulama Perempuan*. In Jajat Burhanuddin (Ed.), *Ulama perempuan Indonesia*, (Jakarta: PPIM, 2002), xxii.

<sup>10</sup>Ruth Roded merupakan staf pengajar pada Institute of Asian and African Studies Jerusalem. Buku tersebut merupakan hasil penelitiannya tentang siapakah ahli fikih perempuan, siapakah ahli hadits perempuan, siapakah tokoh sufi perempuan terkemuka dalam peradaban Islam? Dengan mempelajari sekitar empat puluh koleksi biografi, yang ditulis pada abad ke sembilan hingga koleksi-koleksi kontemporer, Ruth berusaha untuk mengetahui bagaimana tipe perempuan yang dipandang para ulama pantas untuk dikenal generasi-generasi berikutnya. Dia membuktikan bahwa berbagai aturan normatif Islam tentang perempuan, sejauh yang

Roded menyatakan bahwa setiap upaya untuk memberikan gambaran objektif tentang perempuan selalu berkelindan dengan bahaya. Ketika terdapat biografi perempuan yang bertentangan dengan *common sense*, pasti disertakan pula gambaran tentang perempuan yang tidak menyenangkan, untuk menjaga keseimbangan dalam literature-literatur biografi tersebut.<sup>11</sup>

Masih menurut Roded, jika pada generasi sahabat Nabi tercatat lebih dari 1200 sahabat perempuan tercantum dalam berbagai koleksi biografi—mereka aktif di dunia ilmu periwayatan hadis—, maka angka itu pada zaman ***tabi'in*** lebih sedikit lagi tinggal 150 orang, dan pada zaman ***tabi'it tabi'in*** tinggal sedikit lagi yaitu 50 orang, sampai akhirnya tidak tercatat satu namapun.<sup>12</sup> Pendapat lain menyatakan bahwa jumlah perempuan yang meriwayatkan hadis pada generasi sahabat terdapat lebih dari seribu orang. Hal itu tercatat dalam Musnad Ahmad yang menampilkan secara khusus hadis-hadis yang diriwayatkan sahabiyat (para sahabat perempuan). Sebanyak 125 orang dari sekitar 700 yang meriwayatkan hadis generasi awal adalah perempuan. Namun generasi ulama perempuan setelah Nabi mengalami penurunan. Faktor politik dan budaya yang cenderung meminggirkan perempuan turut menyumbang terjadinya penurunan jumlah perempuan dalam lintasan sejarah keulamaan.<sup>13</sup>

Pandangan terhadap perempuan berangsur-angsur memburuk dan **kembali seperti jaman jahiliyyah. Pada periode 'Umayyah, status perempuan** memasuki masa transisi dimana pandangan tentang perempuan —antara yang pro dan kontra— masih bersaing seimbang. Tetapi, kondisi ini berubah pada saat periode Abbasiyah di Irak (abad IX M), terutama ketika fikih dan hadist telah dibukukan. Pada periode ini penafsiran terhadap sumber-sumber Islam yang andosentris dan bahkan membenci perempuan menjadi dominan.<sup>14</sup> Selama masa dinasti Abbasiyah status perempuan muslim mulai merosot bersamaan dengan berbagai peristiwa bencana sejarah seperti invasi Mongol dan Turki yang menyebabkan kemunduran peradaban Islam secara umum.

---

benar-benar dipraktekkan, tidak menghalangi aktivitas perempuan di masyarakat. Analisis kuantitatifnya yang tajam memperlihatkan bahwa banyak perempuan Muslim yang telah mencapai kegemilangan dalam berbagai bidang dan pada berbagai periode. Buku yang pertama kalinya dipublikasikan pada tahun 1994 ini dalam edisi Indonesiannya berjudul *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Penulis Biografi Muslim*, diterbitkan Mizan pada tahun 1995.

<sup>11</sup>Ruth Roded, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Penulis Biografi Muslim*, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1995), 12.

<sup>12</sup>*Ibid*, 45, 86, 110.

<sup>13</sup>Ali Muhannif (ed.), *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, (Jakarta: Gramedia, 2002), 47-49.

<sup>14</sup>Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, (New Haven: Yale university, 1992), 66-70.

Pada masa ini posisi kehidupan sosial mereka semakin berkurang bahkan menjadi sangat buruk. Perempuan cenderung diabaikan dan diperlakukan sebagai objek seks. Mereka dihalangi untuk berpartisipasi dalam kehidupan umum di masyarakat dan di keluarkan dari peribadatan masjid.<sup>15</sup>

Berbagai analisis tentang kemunduran status perempuan pada saat itu mengemuka, salah satunya Haifaa A. Jawad yang menyatakan bahwa faktor dominan yang menyebabkan kemunduran status dan peran perempuan adalah penolakan atas hak mereka untuk mendapatkan pendidikan, dan itu mencapai puncaknya dengan adanya larangan mengajarkan seni tulis untuk perempuan: ***“Guru tidak boleh memerintah kepada perempuan siapapun atau budak perempuan dalam karya seni tulis, karena yang demikian itu hanya akan menumbuhkan bertambahnya kerusakan moral.”*** Jadi peran mereka dalam masyarakat hanya berpusat dalam mempersiapkan diri menjadi isteri dan ibu yang baik dan patuh. Pendidikan bagi perempuan akhirnya dipandang menjadi tidak penting menjaga rumah dan keluarga.<sup>16</sup>

Jane L. Smith, sebagaimana dikutip oleh Jawad, menggambarkan kondisi keterpurukan perempuan yang menjadi pandangan umum pada masa itu:

*Tugas seorang perempuan adalah menjadi seorang isteri yang baik dan seorang ibu penghibur...seorang wanita yang bodoh adalah lebih baik bagi suatu bangsa dari pada seribu pengacara atau jaksa agung perempuan.*<sup>17</sup>

Pada masa ini, cita-cita Islam mengenai pendidikan perempuan dan perkembangan intelektual diputarbalikkan dan secara aktif ditentang. Perempuan yang berpendidikan ditakuti dan dicurigai karena mereka dapat mengkomunikasikan secara potensial ide-ide inovatif. Hasilnya, perempuan buta huruf mencapai puncaknya dan menjadi sebuah fenomena yang tersebar di dunia Islam.<sup>18</sup>

Interpretasi historis para ahli fikih sangat berpengaruh terhadap pandangan perempuan. Arab Saudi adalah salah satu contoh di mana Islam diinterpretasikan secara sempit sehingga menolak dan mengasingkan perempuan dari proses pendidikan. Hal seperti ini pada akhirnya membuat jumlah perempuan berpendidikan jauh lebih rendah dibanding laki-laki. Berdasarkan sebuah penelitian pada tahun 1991, angka buta huruf perempuan Afghanistan mencapai 86%, Pakistan 78 %, Mesir 66 % dan Iran

---

<sup>15</sup>Haifaa A. Jawad, *Perlawanan Wanita: Sebuah Pendekatan Otentik Religius*, (Malang: Cendekian Paramulya, 2002), 68-69.

<sup>16</sup>*Ibid*, 69.

<sup>17</sup>*Ibid*.

<sup>18</sup>*Ibid*.

56 %.<sup>19</sup>

Uraian mengenai peminggiran perempuan dalam sejarah peradaban Islam di atas walaupun tidak secara langsung berkaitan dengan pesantren, namun sangat berpengaruh dalam pola pikir masyarakat muslim di Indonesia. Perempuan sering ditempatkan sebagai *the second sex*. Dalam masyarakat Jawa misalnya, pandangan tersebut tertuang dalam ungkapan-ungkapan seperti *swarga nunut neraka katut*, yang berarti kebahagiaan atau penderitaan isteri tergantung kepada suaminya. Ungkapan tersebut mencerminkan bahwa peran seorang perempuan dalam suatu keluarga hanya sebagai pendukung saja, perempuan tidak memiliki independensi karena bergantung pada suami.<sup>20</sup> Ada juga ungkapan lain yaitu *wanita iku panggonane neng mburi* (perempuan selalu di belakang), yang berarti perempuan tempatnya di belakang (di dapur) sehingga tidak diperbolehkan mengambil peran lain selain urusan domestik. Dalam pandangan Husein Muhammad, sistem sosial patriarkis memang sengaja untuk kembali dibangun. Atas nama kasih sayang, perlindungan, dan penghormatan terhadap perempuan, patriarkhisme pada akhirnya mendominasi struktur-struktur sosial, ekonomi, politik, dan kebudayaan manusia. Dari titik inilah kemudian, keterlibatan perempuan di sektor publik—lebih khusus dunia intelektual keagamaan—mengalami stagnasi yang panjang.<sup>21</sup>

Sisi lain dari diskriminasi terhadap intelektualitas perempuan adalah kenyataan bahwa sumbangan perempuan terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, termasuk pengetahuan agama sering tidak diakui bahkan kemudian dimanipulasi. Dalam bukunya *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Martin Van Bruinessen menceritakan fakta menarik namun ironis. Di Banjarmasin, ada sebuah kitab kuning bernama *Perukunan Jamaluddin*. Kitab tersebut membahas beberapa hal yang berhubungan dengan perempuan, seperti masalah haid dan tata cara bersuci bagi seorang perempuan setelah masa haid atau nifasnya selesai. Tapi sayangnya, ketika orang Banjarmasin tahu kitab ini bukan ditulis oleh Jamal al-Din putra Arshad al-Banjari melainkan oleh seorang cucu perempuan dari Sheikh Arshad al-Banjari yang bernama Fatimah, masyarakat Banjarmasin sebagian besar tidak bisa menerima Fatimah sebagai penulis kitab tersebut.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup>*Ibid*, 70.

<sup>20</sup>Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengarus-Utamanya di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 43.

<sup>21</sup>Husein Muhammad, *Ijtihad Kyai Husein: Upaya Membangun Keadilan Gender*, (Jakarta: Rahima, 2011), 176.

<sup>22</sup>Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. (Bandung: Mizan, 1999), 177-8.

Tertulis di halaman pertama kitab tersebut bahwa pengarangnya adalah *al-Alim al-'Allamah Mufti Jamal al-Din ibn al-Marhum al-Alim al-Fadhil al-Syaikh Muhammad Arshad al-Banjari* yang berarti bahwa Jamal al-Din adalah penulisnya. Menurut Bruinessen, dalam dunia kitab kuning memang tidak ada *copy right* (hak cipta). Namun dalam kasus ini, ada kemungkinan identitas pengarang sebenarnya yang sengaja disembunyikan lebih karena anggapan yang sudah mapan bahwa mengarang kitab merupakan pekerjaan laki-laki. Untuk itu, Bruinessen menduga, tidak mustahil banyak ditemukan perempuan – perempuan lain yang menguasai ilmu-ilmu agama dan menulis kitab tapi diingkari dan diboikot.<sup>23</sup>

Penghargaan Islam atas perempuan memungkinkan peran aktif perempuan dalam masyarakat. Ajaran Islam di satu sisi digunakan dalam memenuhi keadilan, namun di sisi lain juga kerap disalahgunakan untuk melegitimasi ketidakadilan. Atas nama Islam sekelompok muslim meyakini dan mempromosikan kesetaraan dan keadilan gender. Namun atas nama Islam pula sekelompok muslim lainnya menentangnya. Argumen ini dapat menjadi salah satu dari sekian alasan kenapa perempuan tidak banyak (di)tampil(kan) dalam peran-peran sosial sehingga mereka tidak muncul dalam sejarah. Atau, ketika perempuan sudah memiliki banyak peran tetapi mereka pada akhirnya dengan sengaja ditutupi seperti dalam contoh kasus di atas.

### **Peran Perempuan dalam Sejarah Pesantren**

Superioritas laki-laki sebagai warisan budaya pra Islam belum sepenuhnya terkikis oleh referensi budaya islami yang dilakukan Nabi Muhammad saw. Secara umum, laki-laki diposisikan dalam urusan publik dan perempuan diposisikan dalam urusan domestik, khususnya dalam masalah reproduksi. Pun di lingkungan pesantren, peran tersebut masih menjadi pembatas antara kapasitas laki-laki dan perempuan. Itulah sebabnya mengapa perempuan seolah tidak menjadi bagian dalam sejarah pesantren di Indonesia.

Secara faktual, sesungguhnya banyak perempuan yang berkontribusi dalam perkembangan pesantren di Indonesia. Yang pertama sebagai contoh adalah Teungku Fakinah (1856-1933). Teungku Fakinah bukan saja seorang ulama perempuan, pendidik, tetapi juga seorang panglima perang yang mampu mempengaruhi rakyat menentang Belanda.<sup>24</sup>

Sejak kecil Fakinah telah belajar dari orang tuanya. Ibunya mengajari baca-tulis huruf Arab, mengajar membaca Alquran dan ilmu-ilmu agama

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Nurjannah Ismail, *Teungku Fakinah: Profil Ulama dan Pejuang Wanita Aceh*, dalam Tim Penulis IAIN Ar-Raniry, *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004), 33.



dalam bahasa Melayu. Sementara pada ayahnya Fakinah belajar bahasa Arab, fikih (hukum Islam), tasawuf, akhlak, sejarah, tafsir, hadis dan lain-lain. Sehingga dengan demikian ia tumbuh menjadi seorang gadis yang cerdas dan terampil, karena itu ia digelar *Teungku Fakinah*.<sup>25</sup>

Teungku Fakinah memulai kiprahnya dalam bidang pendidikan dengan membangun Dayah<sup>26</sup> di kampung Lam Beunot di Mukim Lam Krak. Santrinya tidak hanya terdiri dari kaum perempuan, tetapi juga kaum pria yang berasal dari seluruh Aceh.<sup>27</sup> Ia dikenal dekat dengan masyarakat, terkadang memimpin gotong royong untuk membangun kampung-kampung, sawah-sawah, ladang dan pasar-pasar yang telah hancur akibat peperangan.

Pengaruh Teungku Fakinah sangat besar dalam melakukan perubahan sosial. Ia tidak saja dihormati oleh kawan-kawan seperjuangannya, tetapi juga disegani oleh musuhnya para penjajah Belanda. Salah satu hasil kerjanya bersama masyarakat adalah sebuah jalan yang kini dikenal dengan nama **“Ateung Teungku Faki” (Jalan Teungku Fakinah)**.<sup>28</sup>

Bergeser dari Teungku Fakinah, ada juga nama lain yaitu Rahmah el-Yunisiyah. Rahmah El-Yunusiah memang tidak tercatat sebagai salah satu nama pahlawan nasional, namun eksistensi Madrasah Diniyah lil Banat menjadi bukti perjuangannya dalam mendirikan lembaga pendidikan Islam. Walaupun tidak secara eksplisit disebut sebagai pesantren, namun secara substansi sistem pendidikan Madrasah Diniyah lil Banat sama dengan pesantren. Istilah pesantren memang tidak familiar di Minangkabau, tempat di mana Rahmah dilahirkan.

Rahmah El-Yunusiah merupakan anak dari Syaikh Muhammad Yunus (1846-1906 M) yang terkenal sebagai ulama besar dan seorang qadhi/hakim yang ahli ilmu falak dan hisab di Pandai Sikat. Ia berpandangan bahwa kaum perempuan mestinya mendapatkan pendidikan yang baik sebagai halnya kaum lelaki. Keterbelakangan pendidikan kaum perempuan ini menurutnya berakar dari persoalan pendidikan dan melalui bidang ini dapat terselesaikan.<sup>29</sup> Semangat untuk mengangkat harkat kaum muslimah ini

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> **nuonline**. “Dayah, Sebutan Legendaris Pesantren di Aceh,” *nu.or.id-post* (web), Juni 9, 2014, <http://www.nu.or.id/post/read/52567/dayah-sebutan-legendaris-pesantren-di-aceh>.

<sup>27</sup> Nurjannah Ismail, *Ibid*, 43.

<sup>28</sup> **Sri Astuti A. Samad**, “Peran Perempuan dalam Perkembangan Pendidikan Islam di Aceh (Kajian Terhadap Kontribusi Wanita dalam Tinjauan Sejarah),” *Jurnal Al-Maiyyah* 9, no. 2 (2016), 199.

<sup>29</sup> **Rohmatun Lukluk Isnaini**, “Ulama Perempuan dan Dedikasinya dalam Pendidikan Islam (Telaah Pemikiran Rahmah El-Yunusiyah),” *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 4, no. 1 (2016),

rupanya telah terpatrit dengan mendapat landasan yang kokoh dalam ajaran Islam yang secara tegas menyebutkan:

**“Menuntut ilmu itu wajib bagi tiap-tiap orang Islam laki-laki dan perempuan”. Jika kaum perempuan tidak mendapatkan ilmu yang memadai, maka bahaya akan datang dalam lingkungan masyarakat.<sup>30</sup>**

Sebagaimana perempuan pada umumnya, akses perempuan Minang untuk mendapat ilmu agama juga terbatas. Keterbatasan dalam hal akses **keilmuan ini mendorong Rahmah ikut terlibat dalam arus “pembaharuan”** bagi kaum perempuan. Visi Rahmah tentang peran perempuan adalah peran dengan beberapa segi: sebagai pendidik, pekerja sosial demi kesejahteraan masyarakat, teladan moral, muslim yang baik dan juru bicara untuk mendakwahkan pesan-pesan Islam. Sebelum Rahmah mempelopori dengan bepergian dan berpidato dalam rangka mengumpulkan dana, kaum perempuan tidak pernah berpidato dalam acara-acara keagamaan atau adat dihadapan para pendengar yang bercampur antara laki-laki dan perempuan. Pandangan yang berkembang di Minangkabau pada masa itu adalah bahwa secara moral tidak pantas, bahkan haram, bagi seorang perempuan berpidato di depan hadirin di mana terdapat kaum laki-laki.<sup>31</sup>

Cita-cita besar Rahmah akhirnya terwujud pada tahun 1923 dengan didirikannya Madrasah Diniyah lil Banat. Pelajaran yang ajarkan yaitu ilmu agama dan tata bahasa Arab, dan dalam perkembangannya sekolah ini juga menerapkan pendidikan modern dengan menggabungkan pendidikan agama dan pendidikan keterampilan. Anak-anak yang belum berumah tangga diharuskan tinggal di asrama yang disediakan pada tingkat dua. Karena perhatian masyarakat bertambah besar terhadap perguruan ini dengan banyaknya murid-murid yang datang dari luar Kota Padang Panjang, pada awal tahun 1926 dibangun sebuah gedung yang lengkap dengan asramanya. Untuk mengembangkan pengetahuannya tentang kurikulum sekolah, Rahmah juga melakukan studi banding melalui kunjungan-kunjungan sekolah ke Sumatera dan Jawa (1931).<sup>32</sup> Usaha keras yang terus dilakukan Rahmah dapat membuahkan hasil hingga pada lembaga pendidikan di lingkungan Perguruan Diniyyah Putri terdiri dari empat jenjang. Perguruan Diniyyah Putri Menengah Pertama (DMP) bagian B (menerima murid-murid tamatan SD atau sederajat), Perguruan Diniyyah Putri Menengah Pertama (DMP) bagian C (menerima murid-murid tamatan SMP atau sederajat), kulliyah Al-Muallimat al-Islamiyah (menampung murid-murid tamatan DMP bagian B dan C

---

<sup>30</sup>Moenawar Kholil, *Nilai Wanita*, Cetakan IX, (Surakarta: CV. Ramadhani, 1989), 115.

<sup>31</sup>Rohmatun Lukluk Isnaini, *Ibid.*

<sup>32</sup>*Ibid.*

atau dari Perguruan Agama Tinggi Menengah atau Tsanawiyah), dan Fakultas Dirosah Islamiyah Perguruan Tinggi Diniyah Putri (setingkat Sarjana Muda).<sup>33</sup>Lembaga pendidikan ini telah menjadi bukti dari perjuangan pembaharuan pendidikan yang dilakukan Rahmah. Yang pada awalnya perempuan hanya memperoleh pendidikan dasar namun karena perjuangannya dalam mendirikan lembaga pendidikan diniyah putri, perempuan dapat mengenyam pendidikan hingga perguruan tinggi.

Di Jawa, kiprah perempuan dalam sejarah pesantren juga dapat dilihat melalui perjuangan Solichah A. Wahid Hasyim, istri KH. Wahid Hasyim yang juga merupakan ibu dari KH. Abdurrahman Wahid atau lebih dikenal sebagai Gusdur. Sebagaimana dibahas dalam historiografi kolonial dimana pesantren tidak hanya dipandang lembaga pendidikan agama melainkan juga sebagai tempat berkembangnya gerakan antikolonial, disitulah Solichah A. Wahid Hasyim memainkan perannya. Semasa perang mempertahankan kemerdekaan (1945-1949), ia ambil bagian sebagai kurir yang bertugas mengirimkan bahan makanan atau pesan-pesan ke garis depan di Mojokerto, Krian dan Jombang. Sholihah sangat lincah dalam hal menyusup ke kancah pertempuran yang berbahaya.<sup>34</sup>

Ketika Jepang datang ke Indonesia pada tahun 1950-an untuk mengambil alih kekuasaan Belanda, ia aktif terlibat dalam Fujinkai antara lain belajar menyanyi, belajar bahasa Jepang, membuat perban dari gedebog untuk P3K (Pertolongan Pertama pada Kecelakaan), membuat obat nyamuk, menanam cabe dan jarak.<sup>35</sup>

Dari deskripsi di atas diketahui bahwa perempuan memiliki peran yang tidak remeh. Kontribusi perempuan dalam eksistensi lembaga pendidikan agama di Indonesia khususnya pesantren juga sangat besar. Seharusnya sejarah dapat mencatatnya dengan cara yang lebih proporsional.

### **Reposisi Perempuan dalam Khazanah Historiografi Pesantren**

Perempuan terus berubah dari masa ke masa. Secara personal sebagai perempuan mereka mengalami kemajuan, secara sosial perempuan juga banyak menunjukkan perannya yang signifikan. Sarjana perempuan di Indonesia tak berbilang jumlahnya, juga yang telah berhasil menduduki jabatan publik. Dalam bidang keagamaan, peran perempuan juga tak kalah penting, namun begitu mereka belum mendapat perhatian dari masyarakat

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Ali Yahya, *Sama Tapi Berbeda: Potret Keluarga Besar K.H. A. Wachid Hasyim*, (Jombang: Yayasan K.H. A. Wahid Hasyim, 2007), 58.

<sup>35</sup> Dahlan, et al., *Sholihah A Wahid Hasyim: Muslimah di Garis Depan Sebuah Biografi*, (Jombang: Yayasan K.H. A. Wahid Hasyim, 2001).

secara serius sehingga kontribusinya yang sebenarnya memiliki implikasi substantif terkubur oleh kekuatan badai budaya patriarki.

Peran perempuan selalu hanya dianggap sebagai pelengkap saja, **bukan sebagai pemeran utama. Sebagai contoh istilah “ulama” yang sudah terdistorsi** sehingga cenderung hanya ditujukan pada laki-laki. Padahal, Islam mengenal para periwayat hadis yang juga dari kalangan perempuan, di antara **mereka adalah ‘Aisyah dan Ummu Salamah. Oleh karenanya, reposisi** perempuan dalam historiografi pesantren harus berangkat dari kesadaran keadilan gender, sehingga perempuan dapat dilihat sebagai manusia yang utuh sama seperti laki-laki, dengan segala peran dan kontribusinya.

Untuk mendorong reposisi perempuan dalam historiografi pesantren perlu dilakukan upaya-upaya afirmatif, yaitu: pertama, pengarusutamaan gender di kalangan pesantren untuk mendorong semakin tersebar wacana Islam yang adil gender. Keadilan gender tidak mungkin terwujud jika hanya disadari oleh perempuan, setiap manusia baik perempuan maupun laki-laki harus memiliki kesadaran keadilan gender sehingga keadilan gender dapat terwujud dalam lingkup pesantren. Wujud keadilan gender dalam lingkup pesantren adalah terwujudnya keadilan hakiki bagi setiap orang dengan berdasarkan nilai-nilai keislaman. Karena Islam menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai makhluk yang memiliki kedudukan yang sama, maka membedakan laki-laki dan perempuan dalam pesantren berarti mengingkari nilai-nilai keislaman itu sendiri. Setiap laki-laki dan perempuan di pesantren memiliki hak dan kewajiban yang sama, setiap peran juga dihargai dengan penghargaan yang sama, setiap laki-laki dan perempuan juga memiliki kesempatan yang sama.

Kedua, penerbitan tulisan-tulisan tentang profil dan *best practice* para perempuan yang berperan di bidang pesantren. Sejarah tentang ulama perempuan memang belum menjadi suatu sejarah yang terang benderang, selama ini kecenderungannya laki-laki masih mendominasi tradisi keulamaan atau keilmuan, oleh karenanya menulis sejarah keulamaan perempuan menjadi hal yang sangat diperlukan. Para perempuan yang sudah terlibat dalam proses produksi dan reproduksi wacana sosial intelektual keagamaan harus diangkat karena sesungguhnya jumlahnya sangat banyak dengan peran yang sangat beragam.

Ketiga, integrasi pengarusutamaan gender dalam metodologi sejarah, mulai dari penelitian hingga penulisan hasil penelitiannya sehingga menjadi historiografi. Di kalangan sejarawan, kesadaran keadilan gender juga sangat penting agar setiap proses yang dilalui yang bermuara pada terciptanya historiografi tidak meninggalkan sisi-sisi keadilan gender sehingga perempuan juga ter-cover dan tidak tertinggal seperti sekarang ini.

Historiografi adalah penulisan hasil penelitian. Historiografi adalah rekonstruksi yang imajinatif dari masa lampau berdasarkan data yang diperoleh dengan menempuh proses. Integrasi pengarusutamaan gender dalam historiografi modern dapat dimasukkan dalam metode kritis yang merupakan bagian dari historiografi modern. Dalam historiografi yang menerapkan metode kritis, disamping penghalusan teknik penelitian dan munculnya ilmu-ilmu bantu baru, dua gejala lain juga ikut mempengaruhinya yaitu; makin terbukanya ilmu sejarah terhadap konsep-konsep yang dikembangkan oleh ilmu-ilmu sosial, juga makin berkembangnya cabang-cabang ilmu sejarah atau disiplin perantara yang menuntut keahlian khusus.<sup>36</sup> Diskursus keadilan gender dapat menjadi salah satu konsep-konsep baru dalam ilmu sosial yang dapat dimasukkan dalam penulisan sejarah yang lebih komprehensif.

Selain itu, kesadaran adil gender dapat berpengaruh terhadap setiap langkah dan tahapan yang dilakukan dalam penyusunan historiografi mulai dari langkah heuristik yaitu dalam menemukan sumber sejarah, tahap kritik sumber yaitu proses menguji sumber untuk membuktikan apakah sumber yang didapatkan dapat dipertanggungjawabkan, dan tahap interpretasi yaitu menetapkan makna atas data yang diperoleh. Dengan menerapkan sensitifitas gender pada proses penyusunan historiografi, peran perempuan dalam sejarah pesantren pasti akan muncul karena sesungguhnya ia memiliki kontribusi yang luar biasa.

## Penutup

Saat ini Indonesia adalah salah satu negara yang sedang giat mengembangkan iklim demokrasi agar menjadi lebih dewasa. Demokrasi tidak akan terwujud tanpa terciptanya keadilan, adapun salah satu parameter keadilan adalah terpenuhinya hak-hak setiap individu dengan menempatkannya secara sama tanpa diskriminasi. Untuk mewujudkan hal ini berbagai upaya perlu ditempuh salah satunya melalui penyusunan historiografi yang adil gender dengan objek pesantren. Keberadaan pesantren memiliki nilai besar dalam sejarah Indonesia, selain sebagai lembaga pendidikan agama, pesantren juga pernah menjadi agen penentang kolonialisme. Kini pesantren juga menjadi mitra pemerintah dalam upaya mencerdaskan bangsa.

Reposisi perempuan dalam historiografi pesantren bukan persoalan mudah, tapi ini bisa dimulai. Budaya patriarki dan rendahnya kesadaran hak asasi manusia yang dimulai dari rendahnya kesadaran adil gender harus mulai

---

<sup>36</sup>Taufik Abdullah, *Sejarah dan Historiografi dalam Taufik Abdullah & A. Surjomihardjo, Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif*, (Jakarta: Gramedia, 1985), XVII.

ditepis dengan melihat perempuan dalam sudut pandang yang lebih adil. Dengan begini, demokrasi di Indonesia akan menjadi semakin dewasa.

### **Daftar Pustaka**

- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*, New Haven: Yale university, 1992.
- Azra, Azyumardi. *Biografi Sosial Intelektual Ulama Perempuan: Pemberdayaan Historiografi*. In Jajat Burhanuddin (Ed.), *Ulama perempuan Indonesia* (pp. xxi–xxxviii). Jakarta: PPIM, 2002.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1999.  
<http://jurnalpai.uinsby.ac.id/index.php/jurnalpai/article/view/53>.
- Hugiono dan P.K Poerwantana, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1992). 25
- Ismail, Nurjannah.** “Teungku Fakinah: Profil Ulama dan Pejuang Wanita Aceh,” **dalam** *Tim Penulis IAIN Ar-Raniry, Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- Isnaini, Rohmatun Lukluk.** “Ulama Perempuan dan Dedikasinya dalam Pendidikan Islam (Telaah Pemikiran Rahmah El-Yunusiyah),” *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 4, no. 1 (2016).
- Jawad, Haifaa A. *Perlawanan Wanita: Sebuah Pendekatan Otentik Religius*, Malang: Cendikian Paramulya, 2002.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pendekatan Ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 1992.
- Kholil, Moenawar. *Nilai Wanita*, Surakarta: CV. Ramadhani, 1989.
- Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- Muhammad, Husein. *Ijtihad Kyai Husein: Upaya Membangun Keadilan Gender*, Jakarta: Rahima, 2011.
- Muhannif, Ali. *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, Jakarta: Gramedia, 2002.
- Nugroho, Riant. *Gender dan Strategi Pengarus-Utamanya di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- nuonline.** “Dayah, Sebutan Legendaris Pesantren di Aceh,” *nu.or.id-post* (web), Juni 9, 2014, <http://www.nu.or.id/post/read/52567/dayah-sebutan-legendaris-pesantren-di-aceh>.
- Poespopronjo, W. *Subyektifitas Dalam Historiografi*, Bandung: Remadja Karya, 1987.
- Roded, Ruth. *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Penulis Biografi Muslim*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1995.
- Samad, Sri Astuti A.** “Peran Perempuan dalam Perkembangan Pendidikan

Islam di Aceh (Kajian Terhadap Kontribusi Wanita dalam Tinjauan **Sejarah**),” *Jurnal Al-Maiyyah* 9, No. 2 (2016).

Sayono, Joko. “**Historiografi Pesantren: Perspektif Metodologis Antara Ada dan Tiada**,” *Jurnal Sejarah dan Budaya* 3, No. 1 (2010).

Yatim, Badri. *Historiografi Islam*, Banten: PT. Logos Wacana Ilmu, 1997.



## PERANAN PESANTREN DALAM PENINGKATAN PEMAHAMAN FIKIH IBADAH WARIA (STUDI KASUS PESANTREN WARIA AL-FATAH DI KOTAGEDE YOGYAKARTA)

**Tresna Ghufon Faza, Pepy Marwinata, Ni'matul Fauziah**

Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta  
pepimarwi98@gmail.com

### **Abstrak**

Secara biologis waria adalah pria, namun secara psikologi merasa dirinya wanita. Ini menyebabkan kerancuan dalam kehidupan sehari-hari terutama dalam hal peribadatan. Tidak sedikit waria yang belum tahu kedudukannya dalam hukum Islam beribadah dengan status pria atau wanita. Karena itulah Pondok Pesantren Waria Al Fatah yang didirikan pada 2008 di Kotagede Yogyakarta ini, memberikan pendidikan agama bagi kaum waria. Pesantren yang menuai pro kontra di masyarakat ini menjadi kajian menarik dalam lingkup budaya pesantren.

Penelitian ini mengeksplor seberapa jauh perkembangan pesantren mempengaruhi paradigma santri waria dalam pemaknaan ibadah ritual dan konsep amaliyah dalam kehidupan sehari-hari. Hasil penelitian ini sekaligus memaparkan kajian fikih ibadah kaum waria di pesantren Al-Fatah tersebut. Melalui wawancara dan pendekatan deskriptif analisis kritis diperoleh gambaran konsep ketaatan ibadah dan diyakini yang telah diaplikasikan oleh santri kaum waria di pesantren tersebut. Kemudian dilakukan analisis untuk mengetahui kedudukan ibadah waria dalam perspektif hukum Islam. Disamping itu penelitian ini memberikan peranan pesantren terhadap peningkatan pola pikir santri waria dalam menjalankan amaliyah ibadah dan kesehariannya dalam mengamalkan Islam.

**Kata Kunci:** Pesantren, Waria, Fikih Ibadah

## Pendahuluan

Dalam sejarah kebudayaan, hanya ada dua jenis kelamin yang secara objektif diikuti oleh masyarakat, yakni laki-laki dan perempuan. Hal ini sangat beralasan karena pengertian jenis kelamin itu sendiri mengacu kepada keadaan dan fisik alat reproduksi manusia. Penilaian ini mengakibatkan hadirnya perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari sisi peran gendernya. Laki-laki harus seperti laki-laki yang diidentikkan dengan kekuatan, dan perempuan harus seperti perempuan diidentikkan dengan feminimnya.

Orang yang tidak berada pada tempatnya, misalnya laki-laki menyerupai perempuan maka hal ini dianggap sebagai kelainan. persepsi diatas yang selama ini dialami oleh kaum waria, wadhan atau banci. Bagi orang banyak, kehidupan waria merupakan salah satu sisi kehidupan yang aneh. Keberadaan mereka yang secara fisik berjenis kelamin laki-laki, namun secara gender cenderung ke perempuan menjadikan sebagian besar masyarakat meminggirkan mereka. Bukan hanya masyarakat, negara dalam hal ini juga termasuk menyumbang ketidakadilan bagi waria. Mulai dari tidak diakuiinya keberadaan mereka dalam kartu tanda penduduk hingga tertutupnya berbagai akses pemerintahan terkait dengan ekonomi dan kesehatan.

Persepsi di atas menjadikan waria tidak memiliki *bargaining position* (posisi tawar) sosial. Implikasi yang diperoleh kaum waria antara lain: tertutupnya lapangan pekerjaan, akses kesehatan, akses ekonomi, akses politik, akses sosial dan akses lapangan pendidikan. Pengalaman dari beberapa waria, jika ingin mendapatkan akses-akses tersebut ia harus melepaskan sisi kewariaannya. Hal inilah yang menjadikan mereka menggantungkan diri pada kehidupan malam dan mengamen di jalan.<sup>1</sup>

Agama merupakan kesaksian diri dari perjalanan hidup seorang waria dalam mengartikulasikan spiritualitasnya. Jika fikih menentukan tata ibadah agar dilaksanakan sesuai jenis kelamin fisik seseorang, maka waria memilih menjalankannya sesuai komoleksitas kesadaran identitas gendernya sebagai seorang waria.<sup>2</sup>

## Pondok Pesantren Waria Al-Fatah Yogyakarta

Pondok pesantrenwaria Al-Fatah berdiri pada tanggal 8 Juli 2008 yang beralamat di Celenan RT 09 / RW 02 Jagalan, Banguntapan (PosKotagede)

---

<sup>1</sup>Masnun, **“Waria dan Shalat** Reinterpretasi Fikih Untuk Kaum Waria,” *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*10, No. 1 (2011),

<sup>2</sup>NurKholis\_Tesis\_Sinopsis, *Humanisme Hukum Islam Tentang Waria Kajian Filsafat Hukum Islam tentang*

Bantul, Yogyakarta. Pesantren ini dibentuk sebagai upaya memberikan ruang yang nyaman untuk belajar agama Islam serta berjuang dalam ranah spritual pada upaya meraih hak beribadah bagi kaum waria.

Berdirinya Pondok Pesantren Waria Al-Fatah, Kotagede, Yogyakarta ini berawal peristiwa gempa 2006 di Yogyakarta yang kemudian membangun rasa spiritual bagi kaum waria untuk mengadakan doa bersama bagi para korban gempa, khususnya waria. Di kediaman Maryani (Alm.) tempat kegiatan tersebut dan mengundang K.H. Hamromlie (Alm.) untuk memimpin acara tersebut. Atas ide dari K.H. Hamromlie (Alm.) kegiatan ini berlanjut menjadi pengajian rutin Senin Wage, juga ditawarkan untuk mendirikan Pondok Pesantren waria Al-Fatah di kediaman Maryani sebagai tempat belajar agama Islam setiap hari Senin dan Kamis selama bulan Ramadhan.

Namun dengan adanya beberapa peristiwa seperti mundurnya K.H. Hamromlie sebagai pembina dan pengajar di pesantren karena perbedaan pemahaman dimana K.H. Hamrolie bermaksud menjadikan teman-teman waria kembali menjadi laki-laki sejati. Kemudian hal ini ditolak semua teman-teman waria. Drs. Abdul Muis kemudian menggantikan posisi K.H. Hamrolie sebagai pengasuh pondok pesantren waria Al-Fatah, dilanjutkan oleh ustadz Maulidi di tahun 2010. Pada tahun ini jumlah santri waria yang aktif sebanyak 20 orang. Tahun 2012 ustadz Murtedjo bergabung dan menjadi ketua pembina pesantren waria hingga sekarang bersama dengan ustadz Arif.

Wafatnya Maryani ( Maret 2014 ) menjadikan tempat kegiatan pondok pesantren waria Al-Fatah berpindah lokasi di Kotagede, di rumah Shinta Ratri. Di tempat yang baru inilah program belajar mengajar yang baru disusun lebih terstruktur karena masuknya beberapa ustadz baru. Di samping itu dengan menggandeng K.H. Abdul Muhaimin sebagai penasehat serta adanya kerjasama dengan Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU) jepara, kegiatan menjadi lebih istiqomah dengan bertambahnya jumlah santri waria menjadi 42 orang. Dan atas pertimbangan kegiatan rutin ibadah dilakukan hanya seminggu sekali sejak berpindah di Kotagede, maka nama pondok pesantren Waria Al-Fatah senin, kamis berubah menjadi pondok pesantren Waria Al-Fatah.

Tujuan pondok pesantren waria Al-Fatah adalah sebagai tempat wadah dimanapun para waria untuk memperdalam ilmu agama Islam. Pesantren tersebut juga mampu memfasilitasi kebutuhan mereka untuk beribadah. Pesantren ini juga berfungsi sebagai rumah singgah bagi mereka yang belum mendapatkan tempat tinggal. Pertama, pesantren juga menjadi tempat belajar agama. Kedua, sebagai bukti kepada masyarakat bahwa waria makhluk sosial

yang ingin beribadah kepada Allah Swt.<sup>3</sup>

Menurut cerita Nur Ayu salah satu santri pondok pesantren waria Al-Fatah, Pada tahun 2014 pesantren ini sempat akan dibubarkan oleh Front Pembela Islam (FPI), karena berita tentang LGBT yang bersamaan dengan kasus Saiful Jamil dengan seorang remaja berinisial DS. Pada waktu itu salah satu wartawan *abal-abal* mengunjungi pondok pesantrenwaria Al-Fatah, wartawan tersebut memberitakan bahwa kegiatan pondok pesantren waria Al-Fatah itu bukan belajar agama, tetapi para santri melakukan pesta miras, karaokean, dan para waria disini membuat ajaran fikih sendiri. Lalu berita terdengarlah di telinga FPI dan mereka tidak setuju atas kegiatan-kegiatan yang ada di pondok pesantren waria Al-Fatah. FPI mendatang pesantren ini 19 Februari 2016 mereka ingin membubarkan pondok pesantrenwaria Al-Fatah ini. **“Di dunia ini hanya laki-laki dan perempuan jika seorang waria ingin beribadah maka waria harus bertobat dulu untuk menjadi laki laki.”**Kata salah satu anggota FPI.

**Menanggapi hal itu, Nur Ayu berpendapat:** “kalau di suruh nutup pondok pesantren waria kami tidak akan menutup. Apa hak mereka melarang waria untuk beribadah?. Kan kalo ibadah urusan manusia dengan Tuhan, bukan manusia dengan manusia, waria di anggap dosa atau tidakkan bukan urusan mereka, di terima ibadah waria atau tidak juga bukan urusan mereka. Kami kaum waria yakin bahwa waria juga manusia punya agama dan kami wajib menjalani ibadah dan waria juga tidak terpengaruh sama mereka, dan waria yang sudah tinggal lama di pondok pesantren tidak masalah dan nasib **kita bukan mereka yang menentukan” ada 42 santri separuhnya ada yang dari luar Jawa.**<sup>4</sup>

Santri pondok pesantren waria Al-Fatah merasa terganggu dengan tindakan FPI yang mendoktrin mereka menyalahi aturan ibadah. Akibatnya pesantren sempat vakum dalam beberapa bulan dan dari jumlah santri yang semula 42 orang menjadi 4 orang yang masih menetap sampai saat ini. Teman-teman waria yang lain tinggal dirumahnya masing-masing. Mereka hanya datang ketika kegiatan, seperti pengajian, acara dsb.<sup>5</sup>Dengan kehadirannya yang silih berganti mengingat rata-rata mobilitas dalam kehidupan waria yang relatif tinggi serta berpindah-pindah tempat tinggal. Semua santri terdiri dari waria, dan semua beragama Islam. Kendati

---

<sup>3</sup>Tim Pengurus Pondok Pesantren Waria Al Fatah, *Proposal Pondok Pesantren Waria Al Fatah*. Yogyakarta, 2018.

<sup>4</sup>Hasil observasi.

<sup>5</sup>Syari Eka Oktaviani, *Wajah yang Mendua Pola Komunikasi dan Performa Waria di Lingkungan Masyarakat Pondok Pesantren Waria Al Fatah*, (Yogyakarta: UII, 2016), 60.

demikian, waria ada yang non-Muslim pun juga terkadang ikut kegiatan dalam pesantren tersebut.<sup>6</sup>

Adapun kegiatan-kegiatan pondok pesantren waria Al-Fatah saat ini, **belajar Alquran, Shalat Jamaah (Magrib dan Isya'), dan diskusi kelas, tujuan** dari diskusi kelas adalah mencari solusi permasalahan waria yang berkaitan dengan agama dan sosial. Pada bulan Ramadhan pesantren ini juga memberikan ruang yang nyaman kepada para santri waria untuk beribadah, belajar mengaji, berbagi takjil kepada masyarakat, buka bersama, shalat tarawih berjamaah, dzikir, sahur bersama, dan kultum pagi.

Pondok pesantren waria Al-Fatah pernah melakukan kegiatan yang berhubungan dengan masyarakat. Berikut daftar kegiatannya:

1. **Sarasehan Kesehatan Tema: “Kebersihan Sebagian Dari Iman”** tujuannya untuk menanamkan perilaku pola hidup bersih dan sehat (fisik dan psikis) pada santri waria di Yogyakarta. Di laksanakan pada tanggal 18 Februari 2018;
2. Audiensi ke pemerintah kabupaten Bantul tujuannya untuk membuka ruang komunikasi yang baik dengan pemerintah daerah, guna untuk mendapatkan jaminan keamanan dan dukungan dalam kegiatan. Di laksanakan pada tanggal 20 maret 2018;
3. Diskusi publik dalam rangka peringatan hari **Isra' Mi'raj. Tema: “Dengan Isra'Miraj membangun sinergitas internal komunitas dan Masyarakat”**. Di laksanakan pada 15 April 2018;
4. Pengajian umum dalam rangka peringatan Nuzulul **Qur'an** dengan tema: **“Teks dan Transgender, Interpretasi Eksistensi waria dalam Alquran** tujuannya untuk mempertebal keimanan pada santri waria. Di laksanakan pada tanggal 3 juni 2018;
5. Ziarah ke makam teman-teman waria yang sudah meninggal di wilayah kota Yogyakarta tujuannya untuk mengenang jasa perjuangan teman-teman waria yang telah meninggal dan refleksi diri pada santri waria akan kehidupan sesudah mati. Di laksanakan pada tanggal 11 Mei 2018.

Para santri waria yang aktif dalam mengikuti pengajian adalah Shinta Ratri (Ketua/Bantul), YuniSara (Sekretaris/Yogyakarta), Rully Mallay (Wakil sekretaris/Bima), Wulan Agustin, (Bendahara/Tasikmalaya), Lastri (Magelang), Novie (Surabaya), Nur Khaila (Lombok), Fera Nendrawa Dewi (Klaten), Sheila (Padang), Inez (Sukoharjo), Yetty Rumaropen (Medan), Irma (Yogyakarta), Jamilah (Kebumen), Okky (Yogyakarta), Erni (Bekasi), Risma (Pangandaran), Sasha (Klaten), Maya K (Yogyakarta), Urmila G.S (Medan), Shinta B. (Medan), Tutik Ledong (Medan), Sandra Gumowo (Yogyakarta), Yusuf Sulaiman

---

<sup>6</sup>*Ibid*, 15.

(yogyakarta), Nur Ayu (Yogyakarta) dan Erni (Indramayu). Nama-nama tersebut yang tercatat dalam induk santri.<sup>7</sup>Permasalahan yang dialami santri waria yaitu sangat sulit mengakses KTP, karena banyak waria yang dari kecil sudah tidak bisa di terima masyarakat bahkan juga di keluarganya. Akibatnya mereka lari dari keluarganya dan mereka takut tidak membawa identitas. Waria di pondok pesantren waria Al-Fatahhanya4% yang mempunyai KTP, sebagian besar mereka tidak mempunyai KTP karena enggan untuk pulang kerumah.

Struktur Pengurus Pondok Pesantren Waria Al-Fatah, kotagede, Yogyakarta :

Pembina	: K.H.Abdul Muhaimin Gama Triono
Pengajar	: Ustadz Arief Nur safri Ustadz Zakaria Ustadz Murtidjo Ustadz Farhan <b>Ustadzah Masturoh Sa'adah</b>
Ketua	: Shinta Ratri
Sekretaris	: Yuni Shara Al Buchory
Bendahara	: Yetty Rumaropen
Sie Pemberdayaan Santri	: Rully Mallay
Sie Pembantu Umum	: Nur ayu



**Gambar 1.** Foto bersama KH. Abdul Muhaimin (Penasehat Pondok Pesantren Al-Fatah)  
(11 September 2018)

---

<sup>7</sup>*Ibid*, 15.



**Gambar 2.** Foto bersama santri Pondok Pesantren waria Al-Fatah  
(11 September 2018)

### **Fikih Ibadah Kaum Waria di Pondok Pesantren Al-Fatah** **Kajian Fikih *Thaharah* dan Shalat**

Kajian fikih di pondok pesantren Al-Fatah merujuk kitab fikih yang **berjudul “Al-Mizanul Kubro” yang terkonsentrasi pada kajian thaharah, shalat, dan belajar Alquran.** Perlu kita ketahui kitab Al Mizanul Kubro ini mencoba untuk menyuguhkan seluruh pendapat para ulama klasik terkait berbagai persoalan fikih yang ada dan berkaitan dengan masalah fikih di zaman sakarang. Walaupun kitab ini menyuguhkan berbagai pandangan para ulama bukan berarti memberi legalitas kepada manusia untuk beramal dengan cara sesuka hatinya.

Kaum waria di pesantren ini belajar tata cara wudhu serta bacaan niat wudhu dan doa setelah wudhu dengan benar. Lalu mereka juga belajar tentang shalat meliputi syarat, rukun, juga bacaan-bacaan tiap gerakan shalat. Mereka setiap hari melakukan shalat berjamaah di pesantren diimami olehustadzArif.<sup>8</sup>Setelah shalat magrib biasanya mereka belajar membaca Alquran dengan ustadzah Masturoh. Selain itu mereka juga dibimbing oleh beberapa mahasiswa dari Universitas Nahdlatul Ulama (UNU) Pekalongan dan Institut Ilmu Alquran (IIQ) An-nur Bantul. Santri waria belajar membaca **Alquran dengan berbagai tingkatan dari mulai iqro’ sampai dengan Alquran.**

---

<sup>8</sup>Dedi Yusuf Habibi, “Pesantren Waria Senin-Kamis Notoyudan Pringgokusuma Gedungtengen Yogyakarta”, (**Skripsi**, UIN Sunan Kalijaga , 2010), 75.



Hasil dari mereka belajar Alquran ditulis oleh ustadzah Masturohatau pembimbing lain dalam bentuk raport yang ditulis setiap hari setelah mereka membaca Alquran di hadapan pembimbing.

Setelah shalat isya santri waria melanjutkan kegiatan yaitu kajian *sharing* bersamaustadzah Masturoh mereka disini membahas tentang pelajaran agama yang mereka belum faham tentang hubungan sosial kepada **masyarakat: “Dengan masuk pesantren ini waria sadar yang dulunya dia cuma hura-hura,sering meninggalkan perkara yang wajib, karena umurnya sekarang di atas 50 dan sebentar lagi akan mati, mereka takut dosa kalau tidak segera belajar agama,” kata Nur Ayu. Kemudian mereka bertobat dengan masuk pondok pesantren waria Al-Fatah karena mereka mendapatkan arahan yang positif, sehinggapesantren ini lah yang mengubah waria untuk mengenal agama dari mulai yang tidak bisa menjadi bisa, dari yang tidak mengerti menjadi mengerti.**

#### Diskusi Agama dan Sosial

Kegiatan diskusi agama dan sosial di lakukan setelah shalat berjamaah Isya. Kegiatan ini bertujuan untuk mencari solusi permasalahan waria yang berkaitan dengan agama dan sosial. Contoh pengalaman yang pernah mereka diskusikan seperti peristiwa yang di alami oleh Shinta Ratri.

Sinta Ratri pernah menjadi mahasiswa S1 UGM prodi Biologi. Perkenalan Shinta dengan seorang laki-laki dimulai di kampus ini, yang akhirnya laki-laki tersebut menjadi suami Shinta. Pada tahun 1987 Shinta menjalin komitmen dengan laki-laki tersebut, di tahun ini Shinta harus berhenti kuliah dengan alasan mempunyai suami dan mengelola perusahaan yang dimiliki oleh Shinta. Namun pada tahun 1995 Shinta berpisah dengan suaminya dengan alasan ia ingin mempunyai keturunan dan ingin menikah dengan perempuan, berdasarkan penjelasan Shinta, suami waria itu laki-laki yang bukan waria, mereka menganggap itu bukan homoseks.

Jika dilihat dari fisik waria itu laki-laki tapi kejiwaannya adalah perempuan. Mereka menyebutkan hubungan seksual antara waria dengan laki-laki adalah *mensexmen*. Berbeda dengan homoseks, jika homoseks terjadi sebuah hubungan seksual antara laki-laki dengan laki-laki sedangkan *mensexmen* terjadi atas dorongan seksual, kebutuhan finansial, dan kejiwaan perempuan yang di alami waria. Proses pernikahan waria terjadi cukup dengan sebuah komitmen antara dua pihak pasangan dan keluarga. Bahwa mereka sudah menjadi pasangan suami istri. Namun sebagian besar waria mengalami perpisahan seperti yang di alami oleh Shinta dengan alasan yang sama. hal ini tidak bisa dibayangkan oleh semua orang.

Respon masyarakat terhadap waria menanggapi kasus ini ada yang menerima dan sebagian besar menolak. Respon tidak setuju dari masyarakat

dikarenakan perilaku mereka sangat menyimpang dan melanggar aturan hukum. Menurut UU Nomor 1 tahun 1974 pasal 1 yang berbunyi **“perkawinan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan yang Maha Esa”**. Allah juga menjelaskan dalam Alquran :

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

**“Dan kawinlah orang-orang yang sendirian diantara kamu dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui”** (QS. An-nur[24]:32).

Berdasarkan isi dari UU Nomor 1 tahun 1974 pasal 1 dan QS.An-nur ayat 32 sangat jelas bahwa pernikahan itu hanya bisa dilakukan oleh laki-laki dan perempuan, perbuatan mereka jelas menyimpang. Namun dalam diskusi ini ustad atau ustadzah mencoba menetralkan dan memahami keadaan waria. Sikap ini diambil agar mereka tidak kecewa dalam belajar agama dan bersosial dengan masyarakat. Dikhawatirkan jika ustad atau ustadzah ikut menyalahkan, waria akan berkecil hati.

### **Peranan Pesantren Terhadap Peningkatan Pola Pikir Santri Waria Kualitas Religiulitas Waria**

Menurut K.H.Muhaimin, beliau adalah penasehat pondok pesantren waria Al-Fatah mengungkapkan bahwasanya Beliau mendukung berjalannya pondok pesantren waria Al-Fatah, tetapi beliau mempunyai pandangan yang berbeda, kalau waria tidak bisa dipandang dengan ilmu fikih saja tapi harus juga diiringi dengan ilmu tasawuf. karena waria juga tergolong manusia, hanya saja waria mempunyai sifat yang menyimpang. Dengan ini K.H. Muhaimin memaparkan:

**“Barang siapa mempelajari/mengamalkan tasawuf tanpa fikih maka dia telah zindik, dan barang siapa mempelajari fikih tanpa tasawuf dia tersesat, dan barang siapa mempelajari tasawuf dan fikih dia meraih kebenaran”**.

Dari dalil diatas itu K.H.Muhaimin memaparkan argumentnya bahwasanya beliau itu mau membantu dan memberi masukan serta nasehat kepada santri waria. Beliau sangat mendukung dengan adanya waria yang mau belajar mendalami ilmu agama akan tetapi K.H.Muhaimin menggaris bawahi, tapi bukan berarti setuju dengan adanya berkembangnya waria. K.H.Muhaimin hanya ingin meluruskan dan mengajarkan ilmu agama kepada santri waria tersebut, beliau berkata:

**“kalau waria dipandang dari segi fikih ora iso mas tapi kalau dipandang dari tasawufnya masih bisa mas lha wong waria juga manusia pengen isoh ibadah, punya Tuhan juga, masalah sah atau tidak sahnya sholat waria, itu masalah seng kuoso mas kita nggak usah mikirkan, aku sebagai orang yang masih bisa mengingatkan dan mengajarkan saya bantu mas”.**

Dari percakapan beliau bisa di kaitka dengan dalil:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ

**“Sesungguhnya Allah tidak melihat bentuk rupamu dan hartamu, tetapi allah meihat hatimu dan amalanmu” ( H.R. Bukhori ).**

Dengan dalil ini penulis bisa menguatkan argumen, memang benar kalau waria tidak bisa dipandang dengan ilmu fikih saja, tapi harus diiringi dengan ilmu tasawuf. Ayat lain menjelaskan bahwasanya manusia makhluk yang sempurna:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

**“Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan. Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan”(QSAI-Isra’[17]:70).<sup>9</sup>**

Allah Swt. menyebutkan tentang penghormatan-Nya kepada Bani Adam dan kemuliaan yang diberikan-Nya kepada mereka, bahwa Allah telah menciptakan dalam bentuk yang paling baik dan paling sempurna di antara makhluk lainnya. Dalam ayat lain disebutkan oleh firman-Nya:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

**“Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya”(QS.At-Tin [30]:4).<sup>10</sup>**

Manusia adalah makhluk Tuhan yang sempurna dengan adanya dalil yang mengatakan keturunan bani Adam adalah makhluk yang sempurna, yang akan dibahas disini adalah waria. Waria memiliki banyak sudut pandang oleh masyarakat salah satunya dipandang sebelah mata dengan deskriminasi yang begitu banyak sehingga kaum waria tidak bisa banyak berbuat selayaknya seperti manusia biasa, contohnya Shinta adalah ketua kedua Pesantren waria Al-Fatah Kotagede, Yogyakarta. dia berkata: **“waria juga punya agama dan punya Tuhan sehingga waria juga butuh beribadah seperti layaknya manusia biasa yang beribadah di masjid ”**

---

<sup>9</sup>QS Al-Isra’[17]: 70

<sup>10</sup>QS.At-Tin[30] : 4

Dengan pernyataan diatas waria juga mempunyai hak, walaupun waria berbeda dengan manusia biasa, jadi ia juga butuh ibadah kepada Tuhannya hanya saja, pengertian waria adalah laki-laki yang beranggapan bahwasanya perempuan, sehingga waria bersifat feminisme seperti layaknya perempuan, jadi dengan masyarakat, waria tidak diterima karena menyimpang dengan manusia biasa.

Perbedaan yang terjadi pada waria mengakibatkan masyarakat cenderung memandang waria dengan sikap yang agak sinis, sikap membuat waria merasa tidak nyaman dan mereka merasa sebuah tanda pengusiran dari lingkungan mereka tinggal. Pada akhirnya waria menjauh dari tempat tinggalnya dan terpengaruh dengan pergaulan bebas yang membawa mereka menjadi pelacur untuk mendapatkan uang bahkan berkata kotor sudah menjadi kebiasaan mereka.<sup>11</sup>

Peran pesantren waria Al-Fatah ini sangat berpengaruh untuk mengubah kebiasaan buruk waria dan bisa membedakan perilaku waria yang tinggal di pesantren dengan yang tidak tinggal di pesantren, perubahan ini lah yang bisa mengubah pandangan negatif waria kepada masyarakat sekitar.

#### Kualitas Etos Kerja Waria

Waria adalah sosok manusia yang menyimpang dengan manusia yang lain, sehingga mendapat pandangan yang buruk dari masyarakat yang belum mengetahuinya, akan tetapi dari situlah waria akan menunjukkan kepada masyarakat bahwa waria mempunyai jiwa sosial yang tinggi, yang bisa bermanfaat terhadap masyarakat. Mempunyai kelebihan yang sangat baik yang orang lain tidak tau. salah satunya, waria ulet dalam pekerjaan dari pada perempuan, waria mempunyai sifat yang feminisme yang lebih dari perempuan. Kerjanya baik sehingga menjadi sorot pandang yang bernilai tinggi. Dengan nilai itu waria lebih banyak di butuhkan oleh masyarakat.

Waria memiliki aktivitas keseharian seperti membuka salon, di daerah sorogaten, mandala kirda dan nitikan, aktivitas disalon pada umumnya, para waria pekerja salon dituntut untuk memiliki profesionalitas dan kualitas karena pesaing yang sangat ketat. Mereka juga di tuntut untuk memiliki keterampilan-keterampilan mendasar yang dibutuhkan oleh setiap pekerja salon, seperti potong rambut, *facial, creambath, hair spa, massage*, dan menerima jasa merias wajah. Pengetahuan waria-waria pekerja salon dituntut untuk selalu up date terhadap perkembangan *fashion* kekinian

Mereka juga memiliki pekerjaan sampingan salah satunya mengamen di jalan atau di warung-warung lesehan. Bagi mereka, aktivitas mengamen

---

<sup>11</sup>Koeswinarno, *Hidup sebagai waria*, (Yogyakarta : PT. LKis Pelangi Aksara, 2004), 83.

dijalan menjadi sesuatu yang tidak dapat mereka tinggalkan begitu saja, meskipun penghasilan tidak besar dari pada salon mereka. Latar belakang dan jam terbang mereka menjadikan kaum waria memiliki kontribusi dalam membentuk kepribadian yang *multitalented*.

Adapun pelanggan yang datang ke salon rata-rata adalah laki-laki, mereka juga menerima pelanggan perempuan. Dalam sebuah wawancara dengan salah satu waria yang pernah bekerja di salon disebutkan :

**“Keseharian kita di salon ya begini, mas. Kebanyakan yang datang lekong-lekong yang kepengin cucok, mbak. Misalnya, mau ketemu pacarnya, mampir dulu di salon minta di-*makeover* biar jadi cakrawala dan wangi. rata-rata sih pada minta treatment sepaket dari atas sampai bawah biar wangi semua mulai dari sekedar merapikan rambut, *creambath*, *facial*, sampai *massage*. Kalo yang cewek juga sama sih, mbak. Apalagi *massagenya*, kata pelanggan salon sih pijetan saya enak, mas. Terus juga riasan saya katanya bagus dan up to date segala macam *cream* atau apapun juga saya pilih yang bagus enggak yang palsu atau oplosan karena kepuasan dan kepercayaan pelanggan itu yang nomer satu alias satu, mbak”<sup>12</sup>.**

Pondok pesantren waria Al-Fatah menjadikan para waria mempunyai arahan untuk bisa memiliki pekerjaan yang halal, meskipun cuma membuka salon dan mengamen, sehingga mereka bisa mengintropeksi dirinya masing-masing, dan mempunyai nilai kerja yang baik di depan masyarakat dengan mencari rizki yang halal.

#### Kualitas Amal Sosial

Dalam masyarakat yang biasa di anut adalah konsep identitas yang esensial yang dianggap mutlak dan tidak bisa merubah, begitu pula dengan halnya identitas berdasarkan jenis kelaminnya hanya ada dua yaitu laki-laki dan perempuan. Adanya kontruksi tersebut memberikan penegasan terhadap peran masyarakat berdasarkan atas jenis kelaminnya. Sehingga masyarakat tidak menganggap waria itu ada dan secara otomanis identitas waria menjadi tidak diakui, karena meupakan hal yang menyimpang. Bagaimanapun juga keberadaan waria menjadi pro kontra dalam masyarakat.<sup>13</sup>

Dengan masuk pondok pesantren waria Al-Fatah, untuk mengubah pandangan masyarakat tentang waria, dengan melakukan kegiatan yang positif yang melibatkan masyarakat. Misalnya mengikuti program lingkungan ini tidak lain adalah upaya mereka tidak dianggap menyimpang dengan masyarakat pada umumnya yang selalu memandang rendah. waria selalu

---

<sup>12</sup> Hasil wawancara penulis dengan santri waria bernama Yusuf Sulaiman di pondok pesantren waria Al-Fatah Kotagede, Yogyakarta.

<sup>13</sup> Umi Latiefah, **“Pesantren Waria dan Kosntruksi Identitas,”** *Jurnal Pemikiran Sosiologi* 2, No. 1 (2013): 93. <https://jurnal.ugm.ac.id/jps/article/view/23415>.

berusaha untuk tetap menjalin interaksi sosial dengan masyarakat disekitarnya, dengan mengikuti kegiatan-kegiatan kemasyarakatan.



**Gambar 3.** Bakti Sosial di Bantul  
(26 Agustus 2018)

Hal ini dibuktikan dengan tingkat kehadiran waria dalam berbagai kegiatan lingkungannya, bersama masyarakat sekitar mereka melakukan aktivitas di berbagai bidang. Waria kedudukannya sebagai perempuan, sehingga beban aktivitas mereka selalu dalam peran perempuan. Bilamana masyarakat mengadakan kerja bakti misalnya, maka waria bersama ibu-ibu dan remaja putri menyediakan makan dan minum untuk kaum laki-laki yang bergotong-royong membangun lingkungan. Bahkan waria ikut berpartisipasi dalam kegiatan yang di adakan oleh masyarakat sekitar, seperti arisan RT, kursus PKK, dan sebagainya. Bagi waria yang memiliki keterampilan tertentu seperti tata rias, menjahit atau memasak, justru sering kali warai di beri kesempatan oleh masyarakat untuk mengaplikasikan keterampilan yang menghasilkan nilai-nilai yang positif. Kaum waria senantiasa mencoba selalu membangun citra positif di hadapan masyarakat, serta ikut berpartisipasi aktif dalam membangun kerukunan antar warga masyarakat yang tinggal di sekeliling mereka.

## **Penutup**

Pertimbangan hukum Islam, yang di antaranya dapat diwujudkan melalui perumusan fikih, yakni hukum Islam (fikih) khusus waria dalam menjalani agamanya atas dasar kekhususan kondisi dalam kehidupan.<sup>14</sup> Pendapat waria tentang pendidikan agama kalau di kaitkan dengan kewariaan mereka. Umumnya waria mengaku bagaimanapun juga mereka adalah

---

<sup>14</sup>Ibid, 88.

mahluk sosial yang tidak bisa lepas dari kehidupan sosial yang melingkupinya. Kaum waria juga menyadari sepenuhnya bahwa mereka juga manusia yang haus akan sentuhan religi, sebagai pencapaian batin yang tenang ditengah-tengah tekanan yang dialaminya. Dengan masuknya pondok pesantren waria Al-Fatah bisa menjadi mahluk yang lebih baik lagi, dari sebelumnya tidak tau menjadi tau, dari yang tidak faham menjadi faham.

Sinta Ratri adalah ketua Pondok Pesantren waria Al-Fatah di Yogyakarta sebelumnya ada ibu Maryani yang selalu mengajak dan belajar. Bersama tentang ilmu agama yang dasar hingga mendalam. Pada akhirnya mampu merubah kepribadian teman-teman waria. Secara perlahan banyak dari waria yang mulai mengurangi dan bahkan berhenti bekerja di dunia malam, banyak juga dari waria yang pada akhirnya mampu menunaikan ajaran agama dengan tepat. Dengan demikian, Shinta Ratridi dianggap berhasil mencetak waria dengan cover kepribadian yang lebih baik lagi. Esensi yang dapat dilihat adalah manfaat yang tidak hanya untuk pribadi waria saja, melainkan penerimaan sosial dari masyarakat atas perubahan yang terjadi dalam diri waria tersebut.

#### Daftar Pustaka

- Habibi, Dedi Yusuf.** “Pesantren Waria Senin-Kamis Notoyudan Pringgokusuma Gedungtengen Yogyakarta,” **Skripsi**, UIN Sunan Kalijaga, 2010.
- Koeswinarno. *Hidup sebagai waria*, Yogyakarta : PT. LKis Pelangi Aksara, 2004.
- Latiefah, Umi. “**Pesantren** Waria dan Konstruksi Identitas.” *Jurnal Pemikiran Sosiologi* 2, No. 1 (2013).  
<https://jurnal.ugm.ac.id/jps/article/view/23415>.
- Masnun. “**Waria dan Shalat Reinterpretasi Fikih Untuk Kaum Waria**” Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam 10, No. 1 (2011).
- NurKholis. “Humanisme Hukum Islam Tentang Waria Kajian Filsafat Hukum Islam tentang Waria Kajian Filsafat Hukum Islam tentang Praktik Keagamaan.” Masters thesis, IAIN Walisongo, 2013.  
<http://eprints.walisongo.ac.id/35/>.
- Oktaviani, Syari Eka. *Wajah yang Mendua Pola Komunikasi dan Performa Waria di Lingkungan Masyarakat Pondok Pesantren Waria Al Fatah*. Yogyakarta: UII. 2016
- Tim Pengurus Pondok Pesantren Waria Al-Fatah. *Proposal Pondok Pesantren Waria Al-Fatah*. Yogyakarta, 2018.



## THE BENEFITS OF GENDER SEGREGATION OFFERED BY PESANTREN ON WOMEN

Umi Farisiyah

Pondok Pesantren Al-Hikmah Brebes

farisiyahumi@yahoo.com

Pesantren in Indonesia has been established since the expansion era. Nowadays, it mushrooms and becomes an alternative way to meet the demand of globalization era due to the multicultural, multilingual and multidiscipline concepts of it. Pesantren was based on the Islamic values. One of the Islamic values that is implemented in Pesantren is the prohibition of *Ikhtilath*, interference between non-mahram men and women in a condition. Based on this value, most of Pesantren implement gender segregation, a separation between men and women in daily life. Men have their own environment to live, to study and to socialize and women also have different areas from men to live, to study and to socialize. This study was aimed to investigate the benefits of one of the Islamic values in Pesantren; that is gender segregation, for women from several aspects; a psychological aspect, a biological aspect, an educational aspect and a brain developmental aspect. The benefits from Pesantren contribute significant effects on leading the women to be more moderated and well-prepared to compete with men in this globalization era.

**Keywords:** Pesantren and Women, Gender Segregation

## Introduction

Education in Indonesia is much influenced by the religion mostly believed by the major population in Indonesia that is Islam. Islam mostly underlie the foundation of education in Indonesia. It is proved by a number of schools organizing under Islamic policies and the existence of *Pesantren*. *Pesantren* or Islamic boarding school is an educational institution that has its roots in the Hinduism-Islamic educational system which was founded by Ki Hajar Dewantara as the indigenous education system of Indonesia since 1062 (Mastuhu, 1994; Yasmadi, 2002; Daulay, 2009; Madjid, 2013; Nizar, 2013; Engku & Zubaidah, 2014). Today, there are around 27.218 *Pesantrens* in Indonesia (Depag, 2011). They are spread in all areas in Indonesia. The educational learning system in *Pesantren* emphasizes on the mastery of Arabic and English. Some *Pesantren* also implement a rule that obliges the students in *Pesantren* (*Santri*) to use these foreign languages. The intention to do so is to prepare them to face the globalization era. It is the same as the general education offer.

Some previous studies that involved *pesantren* still focused on the method of language teaching, learning, linguistic and sociolinguistic issues related to the speech style, bilingualism, code mixing and code-switching, teaching morality, teaching Kitab Kuning, and religious learning (Bin Thohir, 2015). Those studies, however, did not consider thoroughly the effects of *Pesantren* on the students studying in *Pesantren* area and investigate the reasons beyond the phenomena happened. Hence, the researcher is interested in investigating the benefit of one of values implemented in *Pesantren* area that is gender segregation, toward the men and women students on their learning achievement, particularly in English. Besides, investigating some aspects including in the benefits of gender segregation offered by *Pesantren*, especially for women. Lately, the same portion for men and women in accepting the same opportunities in every field of life is a concern to discuss.

This research was done using mixed method using sequential explanatory design. This approach was used to provide a better understanding of the research problem than either of each alone (Creswell, 2013). Hence, a causal comparative method, questionnaire, and interviews were utilized so as to allow an insight the benefits of *Pesantren* on women from some various aspects.

The population of this research was the second grade students of Islamic Senior Secondary School (Madrasah Aliyah) of Al Hikmah 2, Benda, Sirampog, Brebes, Central Java. It is one of schools in Islamic dormitory of Al Hikmah 2 environment. There are two classes of the second graders. Each of class only consisted of single sex. To collect data in quantitative model, the

researcher conducted an integrated English achievement tests. The tests was consisted of four skills. The researcher used a statistical analysis to analyze the data. The researcher used descriptive and inferential statistics.

After the quantitative data were collected and analyzed, qualitative data were started to be collected. The qualitative data used descriptive qualitative. The instruments were open-ended questionnaire to all sample **and students'** semi-structured interview. The instruments used to delve into the impacts of gender segregation offered in *Pesantren* **toward students' academic** achievement, especially in English.

Data from questionnaire and interviews was analyzed using the qualitative data analysis from Miles and Huberman. The procedures in analyzing data were data reduction, data display and conclusion drawing. Data reduction was to choose some important points from the collected data. Data display was to put the data reduced in to some patterns of data. Conclusion drawing was to make conclusions on the new findings.

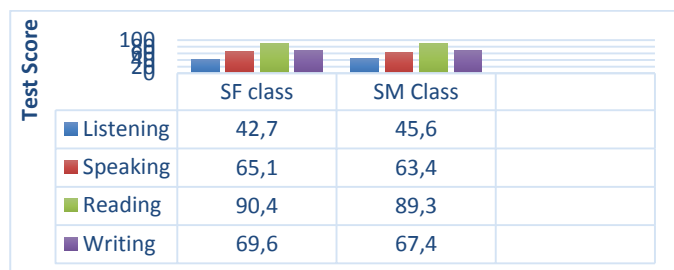
From the integrated English test, it was drown that Gender segregation in *Pesantren* **contributes a positive effect on women's English achievement.** Though the difference is not significant, the mean of the women class shows that the environment of gender segregation offered by *Pesantren* gives positive impact for the women. For the clearer data, it can be seen from table 1.

**Table 1.** The mean score of Integrated English Learning Achievement Test

Class		Statistics	Std. Error
SF Class	Mean	66.3958	1.65612
	Std. Dev.	8.11330	
	N	24	
SM Class	Mean	65.8400	2.05866
	Std. Dev.	10.29332	
	N	25	

Though the overall integrated English learning achievement test score illustrated that the women classroom got the higher score for overall four skill tests. It reveals that the gender segregation environment in *Pesantren* support a good environment for the women to study more effective, active and intensive. The gender segregation environment makes the women in their classroom are freely to study, to ask, to discuss in English class, a language class.

For the detail of the four skill scores, the following chart explained in detail the overall English learning achievement test score.



**Chart 1.** Integrated English Learning achievement Test Score

From the chart 1, it can be seen each skill score. Though women class got lower score in listening than the men class, the scores in three skills are better than the men class. It strengthens the overall score from the women class that is better than the men class.

From the statistical calculation of the integrated English test score, a qualitative study was conducted to delve into the causes of this finding. The qualitative was gained from the questionnaire and the interview. From the instruments of qualitative data, the aspects that are becoming the benefits of gender segregation offered by Pesantren in learning activities are divided into some aspects. They are the psychological, biological, brain development and educational aspects.

### **The Psychological Aspect**

The difference outcomes in English, though it is not significant, is caused by the psychological state that is influenced by the environment in learning process. The confession got from the questionnaire and interview show that a gender-based classroom (women/ men only) results high self-efficacy to the learners. **The self-efficacy concept from Bandura's (1986) social cognitive theory declares that everyone has their individuals' beliefs that** enable them to control their thoughts, feelings, and actions, that "what people think, believe, and feel affect how they behave" (Bandura, 1986: 25). Of all beliefs, self-efficacy, "people's judgments of their capabilities to organize and execute courses of action required to attain designated types of performances" (Bandura, 1986: 391), is the most powerful influence in a human being. It assists individuals to decide the choices, spending the effort, determining the duration to face challenges, and conveying the degree of anxiety or confidence in the things they do. The explanation above answers the question

of why people perform differently even though they have similar information, knowledge, and skills.

A reciprocal determinism model was settled by Bandura (Bandura, 1999). Behavior, person/cognitive, and environment are the factors. These factors may influence learning: Environmental factors stimulate behavior, behavior affects the environment, and person (cognitive) factors encourage behavior, and so on. And over the three factors, the role of person/ cognitive factors is **important (Santrock, 2011: 236). “The person/ cognitive factor that Bandura has emphasized the most in recent years is self-efficacy, the belief that one can master a situation and produce positive outcomes” (Santrock 2011: 451).** Self-efficacy is important in determining a decision that individuals will do toward an activity they face. Students with high self-efficacy will devote the best effort to prepare tomorrow test because they believe that they can perform better and succeed the test. And on the contrary, students believing that they will fail in the test (low self-efficacy), will not prepare the test though they think that they need to. Every student has different self-efficacy. For instance, one student has high self-efficacy in math, but low in English, and vice versa.

In human behavior, Self-efficacy is multifaceted and influenced by a number of factors. In the educational field, the self-efficacy theory has received growing attention. It has aided as the conceptual framework for numerous studies. Several researchers examined the influence of self-efficacy on motivation, learning, and achievement (see Carmichael & Taylor, 2005; Lane, & Kyprianou, 2004; Linnenbrink & Pintrich, 2003; Schunk, 2003; Pajares, 1996, 2003). In general, the research findings **support Bandura’s** argument that beliefs on efficacy reconcile the effect of skill or other self-beliefs on succeeding performance realizations affecting learning achievement.

Fennema and Peterson (1985) proposed the model of mathematics achievement that **draws from Bandura’s self-efficacy** theory. It hypothesizes that to achieve the expected learning goals, students must be involved in autonomous learning behavior. They can contribute independent work on high-level tasks, persist and try their best effort to succeed at those tasks. As to whether students procure automatic learning behavior is dependent upon their motivational beliefs and societal influence. Motivational behavior **includes confidence in one’s ability to learn (self-efficacy)**, gender-role orientation, perceived-usefulness of the task engage in, and attribution style. Students having high self-efficacy will be automatically motivated in engaging with the learning process.

## **The Biological Aspect**

Besides the psychological aspect that is benefitted from the policy of gender segregation in Pesantren, the biological aspects also one of the benefits of gender segregation in Pesantren to women.

Men and women students are clearly different. Sax (2017) argued that the differences of the men and women students are not merely because they are raised by nature differently, but boys and girls are just different in playing, learning, and viewing the world because they are different genetically. The brains of men and women students are different from birth and the development sequence of their brain areas are different.

In studies based on stroke victims that men students mostly use their left brain, which is not completely developed in young men students, for language (Sax, 2017). Whereas, women students use the left and right brains for language. The use of different areas of the brain influence how individuals navigate and follow directions (Sax, 2017). In absorbing the material of learning language, particularly English, between men and women students may indicate a different level of comprehension. Because men students only use one of their hemispheres in processing the language, it is caused they are difficult to connect the language they learned with emotion which is processed in another hemisphere. Conversely, Womenstudents process language and emotion in the same area of the brain, which makes it easier to talk about emotions (Sax, 2017). The cross-talk between the brain hemispheres in women students is one of the reasons they have better ability in being multi-tasking in comparison with men students who are more lateral.

In addition, the differences between men and women students are not merely on the side of their brain development and function, but, their hearing and vision are also different. Women students' **ability in hearing is seven times stronger than the ability in hearing of men students' (Sax, 2017). Men** students are often considered as distracted, whereas women students have a higher tolerance for noise in the learning environment (Sax, 2017). So, the CE classroom creating more noise in the learning process is not conducive for the men students. It is because they will be distracted.

The differences in the genetic design of the eye are also found in men **and women students' seeing ability. According to Sax (2017), men students' corneas are thicker than women students'. Their corneas are composed** mostly of m-cells; while women students are comprised of p-cells. The m-cells are more connected to rods which are more sensitive to movement and direction. Whereas, the p-cells are more sensitive to texture and color. So that, teaching English to both men and women students mixed in one classroom can be ineffective due to the different ability to focus.

**Women and men students' brains, hearing, and sight all** develops and function very differently. From these differences, men and women students can be observed apparently in the classroom. It is tremendously critical for educators to recognize the differences between men and women students when teaching them. Though there are many differences between men and women students, it is important to remember that the differences are only generalities; not all men and women students think and act like the average men and women students. This consideration is also pivotal to be pondered by the EFL teachers, particularly English.

### **The Brain Development Aspect**

The next aspect from the benefits of gender segregation in Pesantren to women is the brain development aspect. The finding from the qualitative method gained from the questionnaire and interview is in line with Gurian (2011) that has leaned the distinctions between genders focusing on neuro-biology and brain research. He investigated the developmental differences in genders through the stages of growth and finally found significant differences between men and women. To understand the differences between them, he suggested to observing gestational developmental differences existing between the genders. The most prominent differences that he discovered was much larger **corpus callosum in women students' brain than the menstudents'** (Gurian, 2011).

In accordance with those facts, the brain is divided into two hemispheres. They are the left and the right hemisphere or the left and right brain (Mac Neilage, Rogers, & Vallortigaro, 2009). Those influence the executive decision making and sensory processing (Gurian, 2011). Gurian likewise discovered a substantial number of diversities between the men and women population during the high school years.

Furthermore, there are differences in the brain which is seen with the bare eye which is revealed with MRIs (Good, Johnsrude, Ashburner, Henson, Friston, & Farckowiak, 2001). According to Good and her colleagues, the **mens' brain was asymmetrical within the two hemispheres when it is split down the center while womens' were more symmetrical (2001). In addition, the MRIs found that the womens' brain had more grey matter as opposed to** white matter, with a higher concentration in the newer part of the brain which is recognized as the neocortex (Good, et al., 2001).

In accordance with those facts, there are also differences both the structure of the brain and the process of information when the brain does the process of listening, reading, and emotional experiences. Lurito, a neuro-radiologist, conducted a study about the use of both hemispheres in



processing language by asking volunteers to listen to a novel by John Grisham. He recorded the areas of the brain with an MRI and traced what areas of the brain lit up (Phillips, Lowe, Lurito, Dzemidzic, & Matthews, 2001). Based on the result of his study, he found that men could only use the left hemisphere while women could utilize both hemispheres in processing language (Phillips, et al., 2001).

A research on the developmental and structural diversities within boys' and girls' brain revealed that girls' brain is mature earlier than boys' brain is (Gurian, 2011). This is seen from the development of linguistic component where the boys are not much faster in gaining verbal skills than the girls are and it happened almost a year earlier (2011). Gurian also discovered something called corpus callosum. It is a bundle of nerves connecting the right and left brain where womens were up to 20% larger than mens were. It also allows the right and left brain to have better crosswalk within hemispheres (2011: 27).

It is alike in linguistic progression, girls have more development in their prefrontal lobes and occipital lobes where sensory processing happens (Gurian, 2011) meaning that womens are able to use their senses better than mens do and take in more data with this, therefore, it enables girls to manage impulse performance and let themself-monitor emotions and outbreaks better than the boys do (Gurian, 2011). In addition, because of the higher secretion of a chemical recognized as oxytocin, the womens were more empathic to the other needs (Gurian, 2011).

Based on the difference of biological and brain development of women and men students, it is necessary to consider gender segregation in achieving effective English learning process and achievement.

### **The Educational Aspect**

The study of learners is an area which has been gaining for the comprehensive field of the SLA research. There are many learner-related factors influencing language learning discovered in many studies. As the result, the outcome of learning became very different and varied although the instruction given was just the same to a group of the learners. Added to that, the areas of language learning and strategy use were the most significant studies which were conducted.

Furthermore, in the fields of language education, the SLA, and bilingualism, the influence of gender towards linguistic interaction resources and linguistic aspect on the dynamics of classroom interaction an language learning outcomes have been addressed by several scholars so that it is important for the scholars to know well the mutual interrelation of gender,

language learning strategies, and another necessary variable if they want to be able to completely understand the nature of SLA

According to Kumaravadelu (2006), there are five major aspects should be highlighted in Second Language Acquisition and learning. They are input, intake, intake factors, intake processes, and output. Those five are related to adult L2 progress in formal contexts. From the five aspects, intake is a pivotal aspect to fulfill to get a comprehensible input and assist the students to be optimal users of the target language.

As it is stated by Krashen (1981) that defined intake as a process where language acquisition comes from, that subset of linguistic input that helps the acquirer acquire language. Intake factors refer to learner internal and learner external factors that are brought to bear on the psycholinguistic processes of language learning. According to Krashen (1981), two factors determining intake are comprehensible input and low affective filter. These following factors are classified into two broad categories. They are learner internal and learner external factors. Those factors are divided into 6 factors including individual, tactical, negotiation, affective, knowledge and environmental factors. The six factors in intake factors are in line with the effectiveness of SLA offered by gender segregation from biological, psychological and brain development point of views.

Based on the psychological, biological and brain development differences between men and women students, educators must realize that men student. They are genetically different and, thus, must have diverse educational needs. According to Sax (2017), it is not successful to educate children in a gender-blind setting is not working. Some gender-specific strategies are simply impossible to implement in a CE class. For example, men students tend to perform better in a cooler classroom, whereas girls do so in a warmer classroom.

It is important for teachers, particularly EFL teachers to be aware of gender differences, break down the labels following them, and identify as well as operate the most effective strategies to meet both women and men **students' needs. According to Sax (2017), there are many effective strategies** to utilize when teaching men and women students. The different effective strategies cause the classroom setting of men and women students should be differentiated based on their gender. Teaching men and women students in the different set of classes will create effective English learning activities that automatically can enhance their English achievement.

## Conclusion

The highlight of this study gives contribution to the knowledge field of the benefits of gender segregation offered by Pesantren to women in learning activities, especially English. This study contributes insight that Pesantren has positive influence on women students of Islamic Senior Secondary School of ALHikmah 2 Brebes, Central Java. This means that the gender segregation in Pesantren is more effective for women studying in pesantren than those who do not. Therefore, the achievement of the English learning reaches higher improvement. The positive influences from gender segregation in Pesantren is showed from the psychological aspect showing that gender segregation in Pesantren contributes high self-efficacy for the women students. In addition, the biological aspect is also captured to be benefitted from the Pesantren environment. It can be seen from the learning activities that can be done by the teachers based on their biological learning styles. Furthermore, the brain development aspect is also benefitted from pesantren because women in pesantren learning activities are learning with their same-sex friends that are in the same stage of brain development. The last aspect from the benefits of the gender segregation in Pesantren is from the educational aspect. In the educational aspect, women students are benefitted because they are supported to have better intake factors in the learning process. The gender segregation from Pesantren creates an English learning process that stimulates almost all intake factors (individual, negotiation, affective, knowledge and environment factors). To sum up, gender segregation in Pesantren is one of factors contributed in propelling effective learning process and higher learning achievement, especially in English.

## References

- Bandura, A. 1986.** "The Explanatory and Predictive Scope of Self-Efficacy Theory". *Journal of social and clinical psychology* 4, No.3
- Bandura, A. 1998.** "A Social Cognitive Theory of Personality." *In Handbook of personality* edited by L. Pervin & O. John (2nd ed., pp. 154-196). New York: Guilford Publications.
- Bin Tahir, S.Z. 2015.** "Multilingual Behavior of Pesantren IMMIM Students in Makassar." *Asian EFL Journal* 86 : 45-64.
- Carmichael, C., & Taylor, J. A. 2005.** "Analysis of Student Beliefs in A Tertiary Preparatory Mathematics Course." *International Journal of Mathematical Education in Science and Technology* 36, no. 7: 713–719.
- Creswell, J. W., *Research Design. 2010. Qualitative, Quantitative and Mixed Method Approaches.* California: SAGE Publication

- Daulay, P. 2009. *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia* (The History of Islamic Educational Growth in Indonesia). Jakarta: KencanaPrenada Media Group.
- Depag, R.I. Data statistikjumlahPondokPesantren di seluruh Indonesia (TheStatistic Data of Pesantrens in Indonesia). 2011.
- Engku, I., &Zubaidah, S. *SejarahPendidikanIslami*(The History of Islamic Education). Bandung; PT RemajaRosdakarya. 2014.
- Good, C. D., Johnsrude, I., Ashburner, J., Henson, R. N. A., Friston, K.J., &Frackowiak, R.S.J. 2001. “ **Cerebral Asymmetry and the Effects of Sex and Handedness on Brain Structure: A Voxel-Based Morphometric Analysis of 465 Normal Adult Human Brains.**”*NeuroImage 14*: 685–700.
- Gurian, M. 2011. *Boys and girls learn differently: A guide for teachers and parents*. San Francisco: Jossey-Bass
- Kumaravadivelu, B. 2006. *Understanding language teaching: From method to postmethod*. Routledge
- Krashen, S. D. 1981. *Second language acquisition and second language learning*. UK: Oxford University Press
- Lane, J., Lane, A., & Kyprianou, A. 2004. “**Self-Efficacy, Self-Esteem and Their Impact on Academic Performance.**”*Social Behaviour and Personality 32*, 247–256.
- Linnenbrink, E. A., & Pintrich, P. R. 2003. “**The Role of Self-Efficacy Beliefs in Student Engagement and Learning in The Classroom.**”*Reading and Writing Quarterly: Overcoming Learning Difficulties 19*, no. 2: 119–137.
- MacNeilage, P., Rogers, L., & Vallortigaro, G. 2009. “**Origins of the Left and Right Brain.**”*Scientific America. 301*, no.1: 60-67.
- Madjid, N. 2013. *Bilik-BilikPesantren; SebuahPotretPerjalanan*. (The Rooms of Pesantren: A Portrait Trip of Pesantren). Jakarta: Penerbit Dian Rakyat.
- Mastuhu, J. 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren* (The Dynamic of Pesantren Education System). Jakarta: INIS. 1994.
- Nizar, S.Sejarah. 2013. *SosialdanDinamikaIntelktualPendidikan Islam di Nusantara* (Social History and Dynamic of Islamic Intellectual Education in Indonesia). Jakarta: KencanaPrenada Media Group
- Phillips, M.D., Lowe, M.J., Lurita, J.T., Dzemic, M., & Matthews, V.P. 2001. “**Temporal lobe activation demonstrates sex-based differences during passive listening.**”*Radiology. 220*, no.1: 202-207.
- Sax, L. 2007. *Why Genders Matters, Revised and Updated: What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences*. Harmony.
- Santrock, J.W. 2011. *Educational Psychology. (5<sup>th</sup>ed)*. New York: Mac Grew Hill.

- Schunk, D. H. 2003.** “Self-efficacy for reading and writing: Influence of modeling, goal setting and self-evaluation.” *Reading and Writing Quarterly: Overcoming Learning Difficulties* 19, no.2: 159–172.
- Yasmadi, N. M. 2002. *Modernisasi Pesantren*. Jakarta: Ciputat Press.

## PEREMPUAN SEBAGAI PENGGERAK UTAMA EKONOMI MIKRO DALAM LINGKUP PESANTREN

Vena Khumayroh

Ponpes Roudhotul Jannah Kota Malang

venakhumayroh@gmail.com

### Abstract

The stereotype of woman student in Pesantren or called santriwati usually address to the soft character, religious, and **such a kind of “powerless woman”**. The term **“powerless woman”** is being attached to santriwati due to the Quran verse which says that a man is the leader of the woman. Furthermore, this verse is being assumed randomly that woman can do nothing for their own life. As a result, santriwati as the icon of islamic woman will be tied both into those verse and its **assumption as “powerless woman”**. However, this stereotypes cannot be the valid point to judge whole santriwati because the fact in the field of pesantren **life doesn’t prove it**. Santriwati has dynamic role to the development of society when they are in pesantren or after they graduate from there. One of significant field is economy in pesantren where santriwati take the big portion on it. Hereby, this research focus in revealing the power belong to santriwati specifically in their contribution to the growth of micro economic in pesantren through the opportunity of trade activities. In fact, with the very high amount of population, pesantren becomes the very promising market for any kind of selling activities. The diversity in pesantren comes with the various benefit especially for woman field as the main marketing target. The data in this paper is collected from many sources.

**Keywords :** Power, Santriwati, Pesantren, Economy

## **Pendahuluan**

Pondok pesantren seringkali dianggap sebagai tempat yang hanya mendidik muridnya tentang masalah agama dan tidak menghiraukan dunia. Sehingga, ada banyak persepsi bertebaran di masyarakat bahwa alumni pondok pesantren tidak dipersiapkan untuk dapat menghadapi tantangan dunia, terutama santriwati yang hanya dianggap sebagai perempuan lemah yang hanya belajar agama. Padahal tidak sesempit itu. Pondok pesantren sesungguhnya telah menjadi tempat menempa dan wadah bagi para generasi penerus bangsa untuk menjadi matang dalam segala aspek sehingga tidak akan mudah goyah dalam menghadapi persoalan dunia. Tidak hanya dimulai setelah lulus dari pondok pesantren, namun dari dalam pondok pesantren, santri maupun santriwati dapat berkontribusi banyak bagi masyarakat maupun negara dalam berbagai aspek.

Tentunya tidak banyak orang yang menyadari betapa santriwati berperan besar dalam menggeliatkan perekonomian di lingkungan pondok pesantren khususnya pondok pesantren putri. Sebagai lapisan yang memiliki populasi terbesar di dalam pesantren, santriwati mengambil porsi besar dalam proses jual beli dalam pesantren. Tidak hanya dalam hal konsumsi, namun dalam skala besar maupun kecil, santriwati juga aktif dalam proses distribusi. Bahkan ada pondok pesantren yang memberdayakan pendidikan *hard skill* sehingga santriwati juga terlibat langsung dalam proses produksi. Melihat hal ini, penulis merasa tidak berlebihan jika menyebut santriwati sebagai penggerak utama ekonomi mikro di lingkup pesantren.

Ekonomi mikro melingkupi perekonomian dalam skala lebih kecil dalam tingkat perekonomian nasional meliputi kerumah tanggaan. Dalam lingkup pesantren, ekonomi mikro dapat dilihat dari adanya koperasi pesantren dan aktivitas santriwati dalam jual beli yang lainnya. Dengan geliat perekonomian yang ada dalam lingkup pondok pesantren, tentu hal ini memberikan dampak signifikan kepada perekonomian di luar pesantren yang nantinya akan berimbas pada skala yang lebih besar yaitu pada angka perekonomian nasional. Hal ini terlihat sepele namun dengan jumlah santri dan pondok pesantren yang ada di seluruh Indonesia, andil pondok pesantren terutama santriwati pada pergerakan perekonomian tidak bisa dianggap remeh.

Stigma masyarakat yang sebagian besar masih menganggap wanita apalagi santriwati sebagai komunitas masyarakat yang tak banyak berkontribusi bagi sekitar sangatlah tidak benar. Citra santriwati yang lemah dan tidak bisa apa-apa saat ini menjadi suatu pernyataan yang tidak beralasan. Karena dalam kenyataannya, santriwati dididik di lingkungan yang membentuknya menjadi pribadi yang siap dalam menghadapi tantangan



hidup. Hal inilah yang memotivasi penulis untuk mengungkap bagaimana sebenarnya santriwati berperan dalam perekonomian dari dalam pesantren. Keadaan dan kondisi pesantren yang tidak seperti di luar pesantren bukanlah menjadi penghalang dalam ikut berkontribusi bagi masyarakat. Namun, dengan cara mereka sendiri, pondok pesantren mampu ikut berperan dalam arus ekonomi yang akan berdampak pada skala nasional.

### **Santriwati dalam Pesantren**

**Berbicara mengenai sejarah ‘kesetaraan’ gender di Indonesia, kita** tidak bisa lepas dari tokoh Raden Ajeng Kartini. Di mana pemikiran beliau yang bersumber dari surat-surat beliau kepada temannya di Belanda menjadi peluru yang merobohkan dinding-dinding pembatas yang mengungkung wanita Indonesia pada saat itu. Namun, berbicara mengenai sistem yang juga sangat berperan dalam usaha memenuhi hak-hak perempuan, maka kita tidak bisa lepas dari peran pondok pesantren. Mungkin banyak yang melupakan bagaimana di zaman perempuan sangat sulit untuk mendapatkan pendidikan, maka pondok pesantren berdiri gagah menerima murid perempuan.

Terdapat tiga jenis pondok pesantren dilihat dari santrinya. Pertama, pondok pesantren yang memang diperuntukkan untuk laki-laki maupun perempuan, lalu ada pondok khusus laki-laki atau hanya khusus perempuan. Namun, biasanya pondok pesantren besar yang sudah lama berdiri diperuntukkan untuk laki-laki dan perempuan contohnya seperti Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, Pondok Pesantren Darul Ulum Jombang, Pondok Pesantren Tebuireng Jombang, dan lain-lain. Namun, meskipun pondok pesantren terdapat santri dan santriwati, lingkup kehidupan mereka biasanya terpisah. Antara santri dan santriwati memiliki area masing-masing dimana interaksi antar dua golongan ini sangat terbatas.

Dalam pondok pesantren, biasanya terdapat sedikit perbedaan antara hak santri putra dan santri putri. Secara umum, santri putra memiliki ruang yang lebih untuk keluar dari lingkungan asrama atau pondok. Seperti contoh di Pondok Pesantren Darul Ulum, santri putra diizinkan untuk keluar malam sedangkan santri putri sudah tidak boleh keluar dari pagar asrama dari pukul lima sore. Banyak yang menganggap bahwa perbedaan ini menjadi ketidakadilan antara santri putra dan santri putri. Namun, pondok pesantren sebagai tempat yang menjunjung tinggi nilai-nilai keislaman dan moral tentu mempertimbangkan segala hal dari banyak aspek. Walaupun terdapat sedikit perbedaan, namun tidak ada diskriminasi tertentu dalam hal ilmu maupun proses *self-improvement* pada santri putri. Mereka yaitu santri putra dan santri putri memiliki kesempatan yang sama dalam hal keilmuan dan kemampuan lainnya.

Namun, masih sangat banyak orang yang mengira bahwa pondok pesantren tidak mampu untuk mempersiapkan santrinya untuk menjadi manusia yang *powerful* dalam hal aktualisasi diri. Padahal regulasi maupun program yang terdapat dalam pondok pesantren sangatlah efektif dalam membentuk kepribadian santrinya. Seperti yang telah disinggung sebelumnya, bahkan keadaan yang lumrah dalam pondok pesantren ini yaitu memisahkan area laki-laki dan perempuan sebenarnya membawa dampak yang luar biasa. Stigma masyarakat yang menganggap *santriwati* hanyalah akan menjadi wanita yang lemah karena hanya menekuni agama sungguh tidak benar. Asumsi negatif mereka berasal dari Q.S An-Nisa' : 34 yang berbunyi :

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya : **“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”** (Q.S An-Nisa : 34)

Muncul banyak kritik dari banyak golongan mengenai ayat ini karena tidak ada pemahaman secara mendalam dan menyeluruh atas ayat ini. Contohnya, ayat ini dijadikan sebagai alasan untuk tidak memihak pada kepemimpinan perempuan. Tentunya hal ini menjadi objek kritik dari para kaum feminisme. Feminisme adalah suatu gerakan perempuan yang menuntut persamaan hak antara kaum laki-laki dan perempuan dalam dunia filsafat, politik, ekonomi, sosial, dan budaya.<sup>1</sup>

Terdapat tiga konsep feminisme<sup>2</sup>, yaitu :

---

<sup>1</sup> Rany Mandrastuty. “Novel Tarian Bumi Karya Oka Rusmini: Kajian Feminisme.” (Bachelor thesis, Universitas Sebelas Maret Surakarta, 2010).

<sup>2</sup>*Ibid.*

1. Feminisme adalah sebuah keyakinan bahwa tidak ada perbedaan seks, yaitu menentang adanya posisi hierarkis yang menyebabkan posisi superior dan inferior diantara jenis kelamin.
2. Feminisme adalah sebuah pengakuan bahwa dalam masyarakat telah terjadi konstruksi sosial budaya yang merugikan perempuan.
3. Feminisme menggugat perbedaan yang mencampuradukan seks dan gender sehingga perempuan dijadikan sebagai kelompok tersendiri dalam masyarakat.

Gerakan atau aliran ini muncul karena pada zaman dahulu hingga abad 19 an, wanita barat sama sekali tidak memiliki posisi dalam masyarakat. Wanita dianggap sebagai makhluk yang lemah yang tidak memiliki otoritas. Hak-hak wanita sangatlah terbatas dalam kepemilikan, di mata hukum, apalagi di posisi sosial. Ketika zaman itu, wanita seperti tidak memiliki banyak pilihan dalam hidupnya. Mereka tidak mendapatkan kesempatan yang sama dengan laki-laki. Bahkan dahulu wanita tidak diperbolehkan untuk memiliki sertifikat kepemilikan atas harta apapun. Sehingga, kehidupan mereka berorientasi pada pernikahan. Karena kondisi sosial mereka yang dipandang lemah, maka satu-satunya cara untuk menyelamatkan masa depan kaum wanita hanyalah dengan menikah. Sehingga mereka dapat memenuhi kebutuhan yang mereka butuhkan untuk keberlangsungan hidup seperti harta dan martabat di pandangan masyarakat. Namun, secara umum pernikahan yang wanita zaman dahulu jalani seringkali merupakan pernikahan yang menyiksa karena mereka tidak dimuliakan oleh pasangannya. Karena tidak dianggap setara, maka seringkali lelaki tidak berlaku baik terhadap pasangannya sendiri. Itulah mengapa, gerakan feminisme muncul untuk merobohkan dinding-dinding isolasi yang mengungkung wanita pada zaman itu sehingga wanita bisa dengan bebas menentukan sendiri arah hidupnya tanpa harus bergantung pada kaum bernama lelaki.<sup>3</sup>

Jika gerakan feminisme ini muncul akibat kondisi wanita pada zaman itu di daratan eropa, maka sebenarnya Islam jauh datang telah terlebih dahulu menyelamatkan martabat kaum wanita di jazirah Arab dengan diangkatnya Muhammad bin Abdullah menjadi Rasulullah. Islam saat itu datang di tengah kondisi masyarakat Mekah yang penuh kejahiliyahan dan diskriminasi terhadap perempuan. Kaum wanita tidak dianggap berharga dan hanya dilihat sebagai objek. Bahkan, budaya masyarakat Mekah kala itu ialah mengubur hidup-hidup bayinya yang baru lahir jika yang lahir adalah anak perempuan. Mereka menganggap memiliki anak perempuan sebagai aib. Oleh karena itu, islam

---

<sup>3</sup> Susan Sellers Plain. *A History Of Feminist Literary Criticism*. (Cambridge University Press, 2007).

datang dengan membawa nilai-nilai yang mengkonstruksi struktur sosial masyarakat di Arab pada masa itu. Prinsip islam mengenai bagaimana pentingnya memuliakan wanita salah satunya tertuang pada hadist Rasulullah SAW yang berbunyi :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا، وَخَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِنِسَائِهِمْ (رواه الترمذي)

**Artinya :** “Dari Abu Hurairah Radhiyallahu anhu bahwa Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam telah bersabda, “Orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya dan sebaik-sebaik kamu adalah orang yang paling baik kepada istrinya.”

Dari hadis tersebut, dapat kita simpulkan mengenai urgensi dalam bersikap kepada perempuan. Namun, jika berbicara mengenai ayat atau literature yang lain mengenai islam terhadap perempuan, maka banyak ditemui kesalahpahaman. Banyak terdapat persepsi masyarakat yang salah akibat tidak adanya pemahaman yang komprehensif dalam memaknai ayat tadi sehingga menjadi sebuah masalah. Yang membuat masalah bukanlah ayatnya, namun bagaimana manusia memaknainya. Ayat tersebut seringkali diambil kesimpulan bahwa lelaki sebagai pemimpin wanita dianggap bahwa wanita tidaklah lebih dalam hal apapun dibanding laki-laki. Padahal ayat itu bermakna luas dan tidak serta merta berarti bahwa perempuan khususnya *santriwati* tidak bisa melakukan apa-apa atau lemah dan tergantung pada sosok lelaki yang notabene pemimpin atau imam. Islam sebagai *rahmatan lil alamin* sangat memuliakan perempuan dalam berbagai aspek. Contohnya ialah melindungi perempuan dalam perceraian.

Dalam Al-Quran, Allah berfirman :

وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

**Artinya :** “Kepada wanita-wanita yang diceraikan (hendaklah diberikan oleh suaminya) mut'ah menurut yang ma'ruf, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa.” (Q.S Al-Baqarah : 241)

Ayat ini menjadi landasan bahwa perempuan dan laki-laki memiliki hak yang sama. Hanya saja dinamika kelebihan dan kekurangan tetaplah ada sebagai kodrat alamiah pada perempuan maupun laki-laki. Hal inilah yang menyebabkan lelaki dan perempuan memiliki tugas khusus masing-masing yang memang seharusnya tidak ditukar. Contohnya seperti melahirkan dan menyusui merupakan hal yang secara alamiah hanya bisa dilakukan oleh seorang wanita. Lewat hukum-hukum yang ada di Islam, hak-hak perempuan sangatlah dilindungi dan harus dipenuhi. Islam selalu melihat sesuatu dari

segala arah sehingga tidak akan terjadi ketimpangan maupun kesenjangan dalam hal apapun termasuk dalam hal kesetaraan laki-laki dan perempuan.

Begitu juga dengan apa yang dilakukan pondok pesantren. Sedikit perbedaan pada regulasi santri dan santriwati merupakan hasil dari konsep keadilan yang diterapkan demi menjaga keseimbangan dan kestabilan kondisi santri maupun pesantren sendiri. Dalam realita yang terjadi, santri dan santri putri memiliki kesempatan yang sama dalam aspek-aspek pokok proses pengembangan diri. Sebagai contohnya, santri putra maupun santri putri sama-sama memiliki kesempatan untuk shalat berjamaah dan mengikuti ta'lim atau proses belajar mengajar dengan kualitas guru atau kyai yang sama. Fasilitas pembelajaran yang didapatkan pun sama. Dalam hal lain misalnya, misalnya memasak. Seperti yang kita tahu, di pondok yang masih tradisional, tugas masak-memasak dilakukan oleh santri sendiri. Jika pesantren tersebut lelaki dan perempuan, maka bukan berarti perempuan yang memasak untuk lelaki. Namun, santri pun ikut memasak untuk menyediakan makanan bagi sejawatnya. Santri maupun santriwati memiliki tugas yang sama. Contoh lainnya, khodam atau pembantu kyai tidaklah hanya perempuan atau berasal dari santriwati namun dari santri. Mereka sama-sama harus melakukan sesuatu yang sama tanpa melihat gender, seperti menyuguhkan minuman pada tamu, menyapu, mengepel, atau mengerjakan pekerjaan rumah lainnya. Pondok pesantren menanamkan nilai-nilai penghapusan stigma tugas laki-laki dan tugas perempuan jika kita telusuri lebih lanjut. Pemisahan area antara santri dan santriwati bukanlah berarti pemisahan hak atau kewajiban. Namun, untuk menjaga nilai-nilai islam dan memang apa yang menjadi tujuan pesantren sebagai wadah yang menerapkan nilai-nilai islami.

Banyaknya keterbatasan akses bagi santriwati bukan hanya semata-mata untuk membatasi mereka. Namun, untuk melindungi santriwati yang notabene sebagai perempuan haruslah dimuliakan menurut agama islam. Selain itu, pemisahan area juga memberi dampak pada aspek kemandirian santriwati. Dalam lingkup dimana hanyalah sesama santriwati maka mau tidak mau santriwati harus melakukan banyak hal dengan mengandalkan diri mereka sendiri dan tidak ada namanya bantuan dari laki-laki. Contohnya dalam hal leadership atau kepemimpinan yaitu dalam suatu kelompok pasti ada struktur keorganisasian termasuk dalam suatu asrama misalnya. Dalam asrama pasti ada ketua asrama yang entah ditunjuk secara langsung maupun secara voting. Hal ini menunjukkan kesempatan lebar bagi santriwati untuk belajar kepemimpinan. Lalu, dalam hal *responsibility* maupun manajemen contohnya santriwati memegang peran penuh dalam hal ini. Seperti menjaga kebersihan, keamanan, ketertiban dan menyelesaikan masalah menjadi tugas

santriwati karena mereka lah yang memegang kendali penuh pada lingkungan mereka.

Termasuk pada hal memegang kendali atau adanya kekuasaan, maka hal ini juga terjadi pada aspek ekonomi sesuai apa yang paper ini ambil sebagai topik. Sekali lagi, adanya keterbatasan akses dalam pondok pesantren bagi santriwati ini justru mendorong mereka untuk belajar bagaimana mempertahankan hidup dengan cara berpikir secara kreatif. Santriwati khususnya mengambil peran yang signifikan dalam pertumbuhan ekonomi di lingkup pesantren. Meskipun dari dalam pesantren, tentu hal ini akan berdampak pada ekonomi diluar pesantren karena pesantren juga tidak mungkin terputus hubungannya dengan masyarakat sekitar. Pertumbuhan ekonomi dapat didefinisikan sebagai perkembangan kegiatan dalam perekonomian yang menyebabkan barang dan jasa yang diproduksi dalam masyarakat bertambah.

Salah satu program yang sudah banyak berjalan di pondok pesantren adalah koperasi pesantren atau banyak dikenal sebagai kopontren. Terdapat berbagai macam koperasi dengan kondisinya masing-masing di dalam lingkup pesantren. Prinsip koperasi yaitu mensejahterakan anggota. Beberapa pondok pesantren memiliki koperasi yang diolah oleh santrinya sendiri contohnya Pondok Pesantren Sidogiri Pasuruan. Koperasi adalah badan usaha yang beranggotakan orang, seorang atau badan hukum koperasi dengan melandaskan kegiatannya berdasarkan prinsip koperasi sekaligus sebagai gerakan ekonomi rakyat yang berdasarkan atas asas kekeluargaan<sup>4</sup>. Koperasi di pesantren atau kopontren secara umum menyediakan kebutuhan sehari-hari santri sehingga santri dapat memenuhi kebutuhannya tanpa harus keluar dari area pondok pesantren.<sup>5</sup> Sehingga koperasi dalam pesantren dapat disebut sebagai penyedia utama kebutuhan santrimaupun santriwati. Dengan jumlah populasi santri yang banyak, tentu pertumbuhan ekonomi dalam pesantren melalui koperasi pesantren sangatlah signifikan dalam perkembangannya.

Berbicara mengenai koperasi maka tidak akan terlepas pada pembahasan ekonomi mikro. Tiga hal pokok dalam ekonomi mikro ialah, produksi, konsumsi, dan pertukaran. Ekonomi mikro meneliti bagaimana berbagai keputusan dan perilaku tersebut mempengaruhi permintaan dan

---

<sup>4</sup> Republik Indonesia, Undang-Undang tentang Usaha Kecil (Jakarta: CV. Eko Jaya, 1996)

<sup>5</sup>Fitra, Takbir Lailatul, and Abdul Rasyid. "Peran Kopontren Terhadap Perekonomian Masyarakat Sekitar Pondok Pesantren." *Jurnal Iqtisaduna* 2, no. 2 (2016), 159–72.

<http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/Iqtisaduna/article/view/3116>

penawaran atas barang dan jasa, yang akan menentukan harga, dan bagaimana harga, pada gilirannya, menentukan penawaran dan permintaan barang dan jasa selanjutnya. Permintaan dan penawaran menjadi kunci dari berjalannya geliat ekonomi.<sup>6</sup> Dalam hal ini, santriwati sebagai penentu utama dalam permintaan dan penawaran. Penyaluran barang dari sektor perusahaan ke rumah tangga dan sebaliknya menjadi darah dari geliat ekonomi mikro yang membuat perekonomian nasional tetap hidup.

Menurut Ahman dalam Febianti<sup>7</sup> faktor-faktor yang mempengaruhi banyak sedikitnya barang yang diminta oleh konsumen antara lain disebabkan oleh: a. Intensitas kebutuhan; b. Selera konsumen (taste); c. Pendapatan konsumen (customer income); d. Harga barang substitusi dan barang komplementer; e. Jumlah penduduk; f. Ekspektasi konsumen tentang harga; dan g. Periklanan.

Menurut Rahardja dalam Febianti,<sup>8</sup> beberapa faktor yang mempengaruhi permintaan suatu barang, yaitu: a. Harga barang itu sendiri; b. Harga barang lain yang terkait; c. Tingkat pendapatan per kapita; d. Selera atau kebiasaan; e. Jumlah penduduk; f. Perkiraan harga di masa mendatang; g. Distribusi pendapatan; h. Usaha-usaha produsen meningkatkan penjualan.

### **Psikologi Santriwati**

Bukanlah tanpa alasan mengapa pertumbuhan ekonomi dalam lingkup pesantren dapat terus tumbuh. Terdapat banyak faktor yang dapat mempengaruhi permintaan dalam lingkup pesantren seperti yang sudah tertera dalam poin sebelumnya. Sebagai pembeli, konsumen memegang peranan penting dalam perjalanan pertumbuhan ekonomi lewat angka permintaan. Dalam pembahasan permintaan, maka psikologi konsumen menjadi salah satu faktor utama yang mempengaruhi tinggi atau rendahnya permintaan.

Manusia terbentuk dari dua hal yaitu fisik atau raga dan jiwa atau psikis. Fisik adalah material yang dapat dilihat secara langsung oleh mata seperti bagian tubuh. Sedangkan jiwa ialah apa yang berada dalam diri seseorang yang banyak menentukan tindakan-tindakan fisik seseorang. Bagaimana akal dan hati menentukan atau memutuskan untuk melakukan sesuatu itulah yang disebut psikis seseorang. Oleh karena hal itu psikologi lahir untuk mempelajari bagaimana jiwa manusia bekerja.

---

<sup>6</sup> **Yopi Nisa Febianti. "Permintaan Dalam Ekonomi Mikro". *Edunomic* 2, no. 1 (2014). <http://download.portalgaruda.org>**

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*



Jika psikologi mempelajari psikis manusia secara umum, maka psikologi konsumen meneliti kepada bagaimana kondisi psikologi konsumen dapat mempengaruhi keputusan konsumen dalam memilih atau membeli barang. Menurut Schiffman dan Kanuk dalam Fredecca dan Chairy mengatakan bahwa psikologi konsumen berisi konsep dasar psikologi yang menentukan perilaku individu dan mempengaruhi perilaku konsumsi Terdapat banyak aspek yang membentuk psikologi seseorang sesuai dengan banyaknya teori psikologi.<sup>9</sup> Bisa jadi dari dalam diri orang itu sendiri, lingkungannya, ataupun keduanya. Kondisi psikologi seseorang berperan besar dalam pengambilan keputusan akan suatu hal entah secara sadar atau tidak. Dalam hal kegiatan ekonomi, psikologi yang dimiliki oleh konsumen sedikit banyak berpengaruh pada pengambilan keputusan pada pola konsumsi mereka.

Menurut Sigmund Freud, bapak psikologi, dalam pembentukan kepribadian, insting, dan kecemasan terdapat dua hal yang membentuknya. Yaitu kesadaran dan ketidaksadaran. Hal ini sangat bergantung pada hal-hal pribadi yang terjadi pada seseorang. Ranah ini termasuk kepada psikoanalisa. Dengan melihat kondisi santriwati dalam pondok pesantren, maka penulis ingin lebih menitikberatkan pada analisis lingkungan dalam mempengaruhi kondisi psikologi santri putri yang akhirnya akan mempengaruhi pola konsumsi mereka terhadap suatu barang.

Pengamatan psikologi dari lingkungannya merupakan teori psikologi kebiasaan atau *behaviouristic*. Pendekatan psikologi ini pertama kali muncul pada 1913 ketika John Watson menulis artikel berjudul '*Psychology as the behaviorist views it*' yang berisi tentang bagaimana lingkungan mempengaruhi psikologi seseorang. Sesuai namanya, pendekatan psikologi ini tidak akan memasuki ranah pribadi maupun background masa lalu seseorang seperti psikoanalisa, namun lebih melihat bagaimana lingkungan tempat orang tersebut berada. Kondisi lingkungan dapat mempengaruhi perilaku seseorang dimana perilaku seseorang merupakan cermin dari kondisi psikisnya. Maka, dalam teori ini, lingkungan membawa pengaruh pada pola pikir yang akan dapat mempengaruhi respon mereka terhadap sesuatu.

Santriwati sebagai komunitas yang hidup dalam lingkungan pondok pesantren, tentunya tidak akan terlepas dari pengaruh dari kondisi pondok pesantren itu sendiri. Seperti yang kita tahu, pondok pesantren merupakan tempat menuntut ilmu dengan menerapkan nilai-nilai islam. Meskipun secara umum pondok pesantren memakai sistem pendidikan yang sama, namun

---

<sup>9</sup>Bunga Geofanny Fredecca dan Chairy. "Pengaruh Psikologi Konsumen Terhadap Keputusan Pembelian Kembali Smartphone Blackberry". *Jurnal Manajemen Teori dan Terapan*3, no. 2, (2010).

dalam aspek sosial maupun yang lainnya pasti setiap pondok pesantren memiliki kebiasannya masing-masing. Contohnya, di Pondok Pesantren Darul Ulum Jombang yaitu ada kebiasaan khusus oleh santri yaitu istighotsah setiap hari setelah subuh. Dan di pesantren lain pun pasti memiliki kebiasaan-kebiasaan khusus yang tidak dimiliki oleh pondok pesantren lain. Namun juga, kebiasaan santriwati dalam pola konsumsi memiliki kesamaan yang tinggi dalam pondok pesantren. Hal ini bisa terjadi akibat beberapa faktor.

Sebagai tempat menuntut ilmu dengan sistem mondok atau bertempat tinggal di pondok pesantren, maka pondok pesantren menjadi wadah bagi berkumpulnya orang-orang dari berbagai macam latar budaya, keluarga, dan status sosial. Seperti yang kita tahu, santri maupun santriwati yang menuntut ilmu di pondok pesantren bukan hanya komunitas yang berasal dari Pulau Jawa saja misalnya. Meskipun sebagian besar pondok pesantren besar berada di Pulau Jawa, namun banyak santri yang berasal dari luar Jawa seperti Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, bahkan dari seluruh daerah di Indonesia. Melihat fenomena ini, maka keberagaman yang terdapat di lingkup pondok pesantren tidaklah dipertanyakan lagi. Budaya dan keluarga pastilah membentuk kepribadian awal santri dan santriwati ketika mereka awal memasuki pondok pesantren. Sehingga, antara satu dan yang lain memiliki banyak sekali perbedaan dalam segala aspek. Namun, bukan berarti banyak perbedaan akan membawa banyak masalah. Justru pondok pesantren menjadi sarana bagi generasi penerus bangsa ini untuk menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi kepada sesama. Meskipun berasal dari suku yang berbeda misalnya, namun semua santri mendapatkan kesempatan dan fasilitas yang sama. Hal ini mengajarkan untuk memperlakukan semua orang sama tanpa melihat darimana atau bagaimana latar belakangnya.

Toleransi diantara santri dan santri putri ini juga merupakan akibat adanya rasa senasib. Mereka sadar bahwa mereka memiliki posisi yang sama di pondok pesantren dengan keinginan yang sama, yakni menuntut ilmu. Rasa senasib dan sepejuangan inilah yang merekatkan hubungan antara satu yang lain tanpa mempedulikan perbedaan yang dimiliki. Secara latar belakang mereka sadar bahwa mereka berbeda, namun ketika sudah di pondok pesantren, maka mereka merasa menjadi santri yang sama tanpa adanya kesenjangan antara satu dan lainnya. Perasaan ini tidak terlepas dari sistem yang diterapkan pondok pesantren yaitu sama sekali tidak membedakan santrinya berdasarkan latar sosial maupun finansial.

Pondok pesantren sebagai gudangnya ilmu, tentu menanamkan nilai-nilai tertentu kepada santri-santrinya. Hal inilah yang juga menyebabkan akhirnya terdapat pola-pola yang sama pada santri maupun santriwati karena adanya nilai yang sama yang tertanam dalam diri mereka. Hal ini juga tidak

terlepas dari kondisi psikis dari santri khususnya santriwati. Salah satunya ialah *tirakat*. Istilah dan konsep *tirakat* merupakan budaya yang mengakar pada pondok pesantren. Maksud dari *tirakat* ialah belajar hidup prihatin atau bisa disebut hidup dengan sederhana. Seperti yang kita tahu bahwa pondok pesantren selain mengajarkan ilmu agama juga indetik dengan wadah untuk menempa ketahanan santrinya. Kita lihat secara umum, pondok pesantren salaf misalnya, selalu menyediakan fasilitas sederhana kepada santri-santrinya tanpa ada pembedaan. Makanan yang mereka terima dari pondok juga sama menunya dan porsinya. Fasilitas kamar yang diterima juga sama antara satu dan lainnya. Pondok pesantren menanamkan nilai bahwa keberhasilan menuntut ilmu tidak hanya berasal dari usaha mencari ilmu, namun juga usaha *riyadhah* lainnya. Contohnya seperti puasa senin-kamis, shalat dhuha, shalat tahajud, birrul walidain, dan lain-lain.

Konsep mendasar yang ditanamkan di pondok pesantren inilah yang menyebabkan adanya kesamaan pola yang dimiliki oleh santri maupun santriwati. Hal ini terjadi karena lingkungan pondok akan membentuk pribadi orang-orang didalamnya termasuk santriwati. Dalam hal ini, pola yang sama yang dimiliki oleh santriwati juga terdapat pada pola konsumsi atau pemilihan barang. Memang tidak bisa dipukul secara rata seacara menyeluruh bahwa seluruh santriwati akan memiliki pola konsumsi yang sama pada seluruh barang. Atau disimpulkan bahwa seluruh santriwati hanya akan memiliki permintaan barang yang sama. Namun, kesamaan pola ini sangatlah mudah ditemui dan dianalisa. Kesamaan pola ini akan berdampak pada permintaan barang yang tinggi sehingga penawaran barang harus meningkat untuk memenuhi permintaan konsumen. Permintaan barang yang tinggi ini akibat adanya kesamaan selera pada suatu barang diantara santriwati. Karena lingkup pondok pesantren tidak seluas lingkup ekonomi diluar, maka lebih mudah untuk mengidentifikasi selera konsumen. Apalagi jika di dalam suatu pesantren hanya terdapat sedikit tempat untuk penyedia barang.

Kesamaan selera pada suatu barang di kalangan santri ini terus bergulir dari masa-masa. Seperti contoh, misal ketika awal tahun masuk, selera model jilbab santriwati ialah dengan diberi pin. Maka, pada awal tahun itu permintaan pin akan semakin meningkat hingga kurun waktu tertentu atau sampai ada tren terbaru dikalangan mereka. Selera yang seakan menjadi selera kolektif ini tidak terlepas dari kondisi psikis santriwati dimana di umur mereka mereka masih suka meniru dan melihat orang lain. Di umur remaja, maka setiap individu berusaha untuk aktualisasi dengan cara mengikuti arus yang dianggap tren. Sehingga, sekali ada tren yang hadir, maka sebagian besar berusaha untuk mengikutinya. Selain itu, santriwati tidak bisa terlepas dari status mereka sebagai wanita. Kebiasaan wanita dalam pola konsumsi

secara umum yaitu ingin mendapatkan barang yang sama dengan yang lain, dengan harga terjangkau. Kesamaan selera ini juga tak lepas dari kebiasaan wanita yang sudah umum yaitu budaya tersalurnya informasi dari mulut ke mulut. Apalagi di lingkup pondok pesantren, cepatnya tersebarnya informasi tidak kalah cepat dengan kecepatan sosial media. Sehingga, informasi baru misalnya seperti tren terbaru akan lebih mudah tersebar. Akhirnya, akan banyak yang menginginkan untuk mengikuti tren tertentu.

Kesamaan selera atau selera kolektif ini mempermudah penyedia barang untuk melakukan penawaran pada barang tertentu. Sehingga permintaan dan penawaran akan sama tingginya. Adanya transaksi ini menjadi jantung dari pertumbuhan ekonomi di dalam lingkup pesantren. Contohnya, jika penyedia barang dalam pondok pesantren berbentuk koperasi pesantren dimana koperasi merupakan usaha dari banyak pihak. Maka tingginya angka transaksi ini akan memberikan dampak pada pihak-pihak yang ikut dalam regulasi koperasi tersebut. Meskipun tidak dalam bentuk koperasi, adanya selera kolektif terhadap suatu barang akan mempermudah penyedia barang lainnya dalam melakukan penawaran. Sehingga, angka transaksi jual beli akan tetap ada bahkan meningkat. Hal inilah yang menjadi kekuatan santriwati dalam perekonomian di dalam lingkup pesantren.

## **Penutup**

Santriwati sebagai kelompok yang dipandang lemah dalam stigma masyarakat tidaklah menjadikan asumsi itu benar. Dalam kenyataannya, pondok pesantren sebagai lingkup tempat santriwati hidup memberikan kesempatan sebesar-besarnya pada santriwati untuk mengembangkan potensinya. Dengan keadaan pondok pesantren juga, pondok pesantren juga ikut membentuk psikologi santriwati yang mempengaruhi respon mereka terhadap sesuatu. Tak terkecuali pada ranah ekonomi. Pertumbuhan ekonomi mikro dalam lingkup pesantren tidak lepas dari kekuatan yang dimiliki santriwati yaitu adanya kesamaan selera atau selera kolektif yang merupakan manifestasi psikologi santriwati yang dibentuk oleh budaya pesantren. Sehingga, meskipun latar belakang santri berbeda-beda, namun adanya kesamaan nilai yang ditanam akan menimbulkan pola perilaku tertentu yang sama di kalangan santriwati khususnya. Kesamaan selera ini akan mempermudah proses transaksi jual beli karena proses penawaran barang akan semakin mudah. Kekuatan yang dimiliki santriwati inilah yang membuat perekonomian di lingkup pesantren terus lestari. Sehingga juga akan memberikan dampak pada angka perekonomian nasional.

Daftar Pustaka

- “Al-Baqarah : 241”** Tafsir Surat Al-Baqarah Ayat 241, diakses September 30, 2018. <https://tafsirq.com/2-al-baqarah/ayat-241>
- “An-Nisa : 34” Tafsir Surat An-Nisa** Ayat 34, diakses September, 2018. <https://tafsirq.com/4-an-nisa/ayat-34>
- “Behaviorist Approach”** diakses 30 September, 2018. <https://www.simplypsychology.org/behaviorism.html>
- “Keutamaan Berakhlak Baik Kepada Orang Lain Terutama Kepada Istri”** <https://almanhaj.or.id/8592-keutamaan-berakhlak-baik-kepada-orang-lain-terutama-kepada-istri.html> diakses September 30, 2018
- Febianti, Yopi Nisa. “Permintaan Dalam Ekonomi Mikro”.** *EdunomicJurnal* 2, no. 1 (2014). Diakses dari <http://download.portalgaruda.org>
- Fitra, Takbir Lailatul, and Abdul Rasyid. “Peran Kopontren Terhadap Perekonomian Masyarakat Sekitar Pondok Pesantren.”** *Jurnal Iqtisaduna* 2, no. 2 (2016), 159–72.
- Fredeca, Bunga Geofanny dan Chairy. “Pengaruh Psikologi Konsumen Terhadap Keputusan Pembelian Kembali Smartphone Blackberry”.** *Jurnal Manajemen Teori dan Terapan* Tahun 3, No. 2, Agustus 2010 <http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/Iqtisaduna/article/view/3116>
- Mandrastuty, Rany. “Novel Tarian Bumi Karya Oka Rusmini: Kajian Feminisme.** Bachelor thesis, Universitas Sebelas Maret Surakarta, 2010.
- Plain, Susan Sellers. “A History Of Feminist Literary Criticism”.** Cambridge University Press, 2007.

## PEREMPUAN SEBAGAI PIMPINAN *DAYAH*: PELUANG DAN TANTANGANNYA DI ACEH

Zuriah

zuriah27@gmail.com,

### Abstrak

Dayah merupakan sebutan untuk lembaga pendidikan agama Islam di Aceh. Jauh bertahun-tahun lamanya sebelum munculnya ideologi emansipasi wanita di Barat, para perempuan Aceh sudah berkiprah sebagai pimpinan. Di dalam kehidupan sosial-agama masyarakat Aceh, perempuan banyak menjadi pimpinan pondok pesantren (*dayah*). Di beberapa wilayah di Aceh lebih mengenal Teungku Inong (ulama perempuan) dari pada Teungku agam (ulama laki-laki). Posisi yang sebagian dianggap tidak biasa ini menjadi daya tarik untuk kajian ini. Penelitian ini bertujuan Untuk mengetahui bagaimana Peluang dan tantangan Perempuan sebagai pimpinan *dayah* di Aceh serta kiprahnya di masyarakat dari masa ke masa. Untuk memperoleh jawaban tersebut peneliti menggunakan data primer dan data sekunder. Kedua data tersebut dianalisis dengan menggunakan metode deskriptif analisis. Adapun kesimpulan dari penelitian ini Pertama adalah faktanya di Aceh laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai peluang untuk berkiprah di masyarakat, berhak untuk mengembangkan kreatifitas dan tampil di lingkungan publik yaitu menjadi pimpinan *dayah*. Realita menunjukkan, bahwa tokoh perempuan itu ada dari masa ke masa. Perempuan sebagai pimpinan *dayah* dianggap paling kompeten dalam tatanan sosial-agama kemasyarakatan. Kedua adapun yang menjadi tantangan di sini masih adanya kontradiksi gender dalam perspektif Agama dan masih menggunakan penafsiran mufasir klasik terhadap teks-teks keagamaan secara atomistik sehingga melanggengkan pembatasan kiprah ulama perempuan di Aceh.

**Kata Kunci:** Aceh, Perempuan dan Pimpinan *Dayah*.

## Pendahuluan

Diskusi menyangkut perempuan merupakan salah satu topik yang selalu hangat dibicarakan. Banyak aspek menyangkut mitra lelaki itu dan beraneka ragam pula pendapat para pakar, filsuf, pemikir dan ulama sejak dahulu hingga hari ini. Aneka pendapat yang juga tidak jarang menimbulkan debatable dan bertolak belakang. Tidak dapat dipungkiri bahwa mengabaikan perempuan berarti mengabaikan setengah dari potensi masyarakat, dan melecehkan mereka berarti melecehkan seluruh manusia, karena tidak seorang manusia pun yang tidak terlahir melalui seorang perempuan.

Islam hadir untuk membebaskan umat manusia dari kondisi-kondisi sosial yang timpang. Islam menolak segala bentuk tirani, eksploitasi, dominasi, dan hegemoni dalam berbagai aspek kehidupan: ekonomi, politik, budaya, gender dan lain-lain. Al-Qur'an menyerukan kita agar menjadi pembela kelas yang tertindas (*mustadh'afin*), golongan yang lemah (*dhu'afā*) dan orang-orang yang terzalimi oleh para penguasa (*mustakbirin*).<sup>1</sup>

Dalam berbagai catatan sejarah perempuan sebagai pemimpin sudah banyak dibicarakan. Banyak bermunculan tokoh-tokoh perempuan perkasa<sup>2</sup> di dalam teks-teks keagamaan manapun baik itu dalam agama *samāwi* (langit) maupun agama *ardhi* (bumi). Akan tetapi seiring berkembangnya waktu, peradaban dan atas dasar kepentingan politik serta egoisme yang tinggi teks-teks ini kemudian dihilangkan dan juga dilakukan interpretasi sebagaimana kebutuhan kala itu.<sup>3</sup>

Di dalam Agama Islam, Islam sangat memberikan apresiasi tinggi bagi manusia yang mampu menjadi *khalifah* (pemimpin) baik untuk laki-laki maupun perempuan. Apresiasi ini ditujukan untuk aktivitas kepemimpinan dalam ranah publik maupun ranah domestik. Jauh bertahun-tahun lamanya sebelum munculnya ideologi emansipasi wanita di Barat, para perempuan di Aceh sudah menjadi pemimpin baik di ranah domestik maupun di sektor publik (sebagai pimpinan, hakim perdata dan pidana untuk memperjuangkan keadilan). Di dalam kehidupan sosial dan agama masyarakat Aceh, perempuan banyak menjadi pimpinan pondok pesantren (*dayah*<sup>4</sup>). Di

---

<sup>1</sup>Mustakbirin yakni orang-orang kaya yang sombong dan para penguasa yang suatu negeri yang congkak serta kelompok-kelompok yang punya posisi power (kekuatan) dan berbuat semena-mena pada kelompok lain (minoritas).

<sup>2</sup> Ratu Balqis, Asiah, Maryam, Siti Masyitah (menjadi pemimpin di keluarganya saat berhadapan dengan fir'aun) dan lain-lain.

<sup>3</sup> Fase ini berlanjut hingga pada masa sebelum datangnya Islam ke Makkah.

<sup>4</sup> Dayah dalam bahasa Arab disebut *zawiyah*. Arti harfiahnya adalah sudut, karena pengajian pada masa Rasulullah dilakukan di sudut-sudut masjid. Di beberapa negara Muslim lain dayah atau *zawiyah* juga lazim disebutkan sebagai sekolah agama Islam. Di Indonesia penyebutan dayah untuk sebuah lembaga pendidikan agama



beberapa wilayah di Aceh Besar misalnya, lebih mengenal *Teungku Inong* (ulama perempuan) dari pada *Teungku Agam* (ulama laki-laki). Posisi yang sebagian dianggap tidak biasa, menjadi daya tarik untuk kajian ini.

Adapun yang menjadi permasalahan dalam penelitian ini yaitu bagaimana Peluang dan tantangan Perempuan sebagai pimpinan *dayah* di Aceh serta kiprahnya di masyarakat dari masa ke masa. Dalam kajian ini penulis menggunakan analisa data *kualitatif*, di mana data dianalisa dengan metode *deskriptif analisis*. Metode ini digunakan dengan tujuan untuk menggambarkan secara obyektif terkait kajian penulis tentang perempuan sebagai pimpinan *dayah* serta Peluang dan Tantangannya di Aceh.

### Metode Penelitian

Jenis Penelitian ini adalah penelitian lapangan. Penelitian lapangan yaitu mempelajari secara intensif tentang latar belakang keadaan sekarang, dan interaksi suatu sosial, individu, kelompok, lembaga dan masyarakat.<sup>5</sup> Ide penting dari penelitian ini adalah bahwa peneliti berangkat ke lapangan untuk mengadakan pengamatan langsung tentang suatu fenomena yang terjadi. Dalam hal ini lokasi penelitian yang peneliti lakukan adalah *dayah* (pondok pesantren) yang di pimpin oleh perempuan di provinsi Aceh. Sehubungan dengan ini dalam penelitian ini peneliti juga memaparkan bagaimana situasi dan kondisi Aceh pasca penerapan syariat Islam.

Adapun pendekatan dalam melakukan penelitian yang berjenis empiris ini, peneliti menggunakan pendekatan kualitatif yang berkarakter deskriptif. Penelitian Deskriptif menurut Hadari Nawawi dapat diartikan sebagai prosedur pemecahan masalah yang diselidiki dengan menggambarkan atau melukiskan keadaan subjek/objek penelitian (seseorang, lembaga, masyarakat, dan lain-lain) pada saat sekarang berdasarkan fakta-fakta yang tampak sebagaimana adanya.<sup>6</sup>

Peneliti memilih jenis pendekatan ini didasari atas beberapa alasan. Pertama, Pendekatan kualitatif ini digunakan karena data-data yang dibutuhkan berupa informasi mengenai suatu gejala fenomena yang terjadi terkait kiprah perempuan sebagai pimpinan *dayah* serta peluang dan tantangannya. Data-data ini diambil dari pelaku, pandangan tokoh adat, agama serta masyarakat yang ada di Aceh. Dalam hal ini peneliti

---

**Islam adalah di Aceh. Di pulau Jawa disebut pesantren, asal kata “pe-santri-an”.** Artinya tempat para santri menetap dan menimba ilmu

<sup>5</sup> Husain Muhammad dkk. *Metodologi Penelitian Sosial*, (Jakarta: Pt bumi aksara, 2006.) 5.

<sup>6</sup> Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press ), 1998. 63.

mendapatkan data yang akurat dikarenakan peneliti bertemu atau berhadapan langsung dengan informan. Kedua, peneliti mendeskripsikan tentang objek yang diteliti secara sistematis dengan mencatat semua hal yang berkaitan dengan objek yang diteliti. Ketiga peneliti juga mengemukakan tentang fenomena-fenomena sosial yang terjadi dengan mengembangkan konsep dan menghimpun fakta sosial yang ada terkait perempuan sebagai pimpinan *dayah* di Aceh.

Sumber data dalam sebuah penelitian adalah subjek dari mana data tersebut diperoleh.<sup>7</sup> Adapun data yang diperoleh meliputi:

1. Data Primer yaitu data yang diperoleh langsung dari sumber yang pertama.<sup>8</sup> Dalam hal ini sumber utama yaitu Cut Zubaidah (Pimpinan Dayah Darul Aman Lampuuk Aceh Besar), Zabariah (Pimpinan dayah Nurussadiqah Lamglumpang Aceh besar.), Ummi Rahimun (Pimpinan Dayah Darul Rahmah Pagar Air Aceh Besar), Ummi Hanisah (Pimpinan dayah di Aceh Barat) dan Suraya Kamaruzzaman (tokoh Aktivis Perempuan Aceh dan masyarakat Aceh pada umumnya).
2. Data sekunder yaitu data yang diperoleh tidak dari sumber aslinya. Artinya data tersebut merupakan data yang dikumpulkan, diolah dan disajikan oleh pihak lain.<sup>9</sup> Adapun data sekunder yang digunakan adalah buku-buku terkait dengan sejarah kepemimpinan perempuan Aceh dan buku-buku yang berkaitan dengan perempuan dan pesantren seperti buku yang berjudul *Merintis Keulamaan Untuk Kemanusiaan Profil Kader Ulama Perempuan* penerbit Rahima, *Jejak Perjuangan Ulama Perempuan Indonesia* karangan Zuriyah, dkk., *Indahnya Islam Menyuarakan Kesetaraan Dan Keadilan Gender* oleh Musdah Mulia, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam* karangan Asghar Ali Gineer, serta buku-buku lain terkait dengan perempuan dan hak-haknya.
3. Data tersier adalah data penunjang yaitu bahan-bahan yang memberi petunjuk dan penjelasan terhadap sumber data primer dan sekunder dalam hal ini yaitu kamus, koran harian Aceh dan ensiklopedi.

Pengumpulan data ialah proses yang sistematis dan standar untuk memperoleh data yang dibutuhkan.<sup>10</sup> Adapun pengumpulan data yang digunakan penulis pada penelitian ini adalah menggunakan metode

---

<sup>7</sup> Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. (Jakarta: Rineka Cipta), 2002. 107.

<sup>8</sup> Burhan Ashofa, *Metodelogi Penelitian Hukum*, (Jakarta: Rineka cipta, 2001), 9.

<sup>9</sup> Amiruddin & Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004). 45.

<sup>10</sup> *Ibid*, 50.

wawancara<sup>11</sup>, dokumentasi dan observasi. Dalam penelitian ini peneliti melakukan wawancara secara informal. Artinya peneliti tidak membatasi jawaban yang disampaikan oleh informan dan berjalan dalam suasana biasa. Sebelum melakukan wawancara sebelumnya peneliti telah menyiapkan garis-garis besar pertanyaan. Garis-garis besar pertanyaan tersebut bertujuan agar segala yang dibutuhkan dapat tercakup dan tidak harus ditanyakan secara berurutan. Isi dari garis-garis besar pertanyaan yang telah peneliti siapkan sebagaimana ada di dalam rumusan masalah.

### Islam dan Paradigma Emansipasi

Ketika awal kewahyuan, Islam dikenal sebagai berita besar (*an-naba' alazhim*) yang menggemparkan seluruh penduduk Makkah. Wahyu ini menentang dan menggoyahkan prinsip keyakinan yang ada, sistematika berpikir, model berperilaku, dan struktur sosial yang sudah terbangun mapan. Islam hadir untuk mengajarkan persaudaraan yang egaliter (*al-mu'akhah wa al-musawâh*) hal ini sebagaimana tujuan (cita-cita) disyariatkan hukum Islam (*Maqashid al- syari'ah*).<sup>12</sup>

Persaudaraan yang egaliter (*al-mu'akhah wa al-musawâh*) terlihat bahwa sejarah Islam juga memberikan peranan yang sangat besar terhadap kaum perempuan. Peranan besar perempuan terlihat pertama kali ketika Siti Khadijah (istri Nabi) sebagai pengikut pertama Muhammad, bukan dari laki-laki. **Kajian ini telah ditelaah oleh Ibnu Sa'ad secara panjang lebar, sepanjang dengan kajian tentang sahabat.**<sup>13</sup> Di Indonesia sendiri misalnya, perempuan banyak berkiprah dalam perjuangan pergerakan kemerdekaan, melawan penjajah dan bahkan tampil sebagai panglima perang sekaligus penyebar agama Islam. Kontradiksi Gender dalam perspektif Agama sebenarnya terjadi akibat penafsiran mufasir klasik terhadap teks-teks keagamaan secara atomistik dan terkadang sudah tidak relevan jika digunakan pada masyarakat tertentu dan untuk menjawab permasalahan terkini.<sup>14</sup>

Al-Qur'an sebagai sumber yang paling otoritatif dalam Islam, memberikan uraian yang panjang lebar tentang perempuan, bahkan salah satunya merujuk langsung kepada perempuan (*An-nisa'*). **Banyak ditemukan**

---

<sup>11</sup> Wawancara adalah Interaksi bahasa yang berlangsung antara dua orang dalam situasi yang saling berhadapan.

<sup>12</sup>Faqihuddin Abdul Kodir, "*Bergerak Menuju Keadilan (Pembelaan Nabi Terhadap Kaum Perempuan)*", (Jakarta Selatan: Rahima). 2006. 1.

<sup>13</sup>Ruth Roded, "*Kembang Peradaban, Citra Wanita Di Mata Penulis Biografi Muslim*", (Bandung: Mizan), 1995. 48.

<sup>14</sup>Zuriah, dkk., *Jejak Perjuangan Keulamaan Perempuan di Indonesia (Tengku Fakinah: antara Finitas dan maskulinitas)*, (Cirebon: KUPI), 2017. 3.

bahwa perempuan menjadi sebab banyak diturunkannya ayat, baik dalam kapasitas peringatan ataupun dalam kapasitas memberikan kejelasan.<sup>15</sup>

Di dalam Al-Qur'an Allah menegaskan tentang hak laki-laki dan perempuan yang setara untuk beramal (berkiprah) baik di ranah publik maupun domestik dalam Qur'an surat al-Nahl dan Surat An Nisa ayat 32 berikut, Allah SWT berfirman:

**Artinya:** “Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik<sup>16</sup> dan Sesungguhnya akan kami beri balasan kepada mereka dengan pahala **yang lebih baik dari apa yang Telah mereka kerjaka**” (Q.S: Al-Nahl; 97).

Selain itu, firman Allah dalam surat an-nisa’ 32 juga menjelaskan sebagai berikut:

**Artinya:** “Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. **Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu**”(Q.S an-Nisa: 32).

Islam sangat menganjurkan umatnya baik laki-laki maupun perempuan untuk menguasai teknologi dan kemajuan ilmu pengetahuan dari arah mana saja baik dari Timur maupun Barat. Hal ini sebagaimana tujuan manusia diciptakan ke muka bumi yaitu untuk menjadi khalifah (pemimpin).

Alasan tersebut senada dengan kaidah fikihiyah “*Al-muhafadlatu ‘ala qadimis Shaleh wal ahdlu bil jadidil ashlah*”. Dan hadits Nabi yang maksudnya **yaitu “Barang siapa yang ingin menguasai dunia-akhirat harus dengan ilmu pengetahuan”**. **Pertarungan ideologi Islam ini untuk kepemimpinan** perempuan ini ada sejak zaman Rasulullah saw yaitu antara ideologi Islam (mengangkat derajat kaum perempuan) dengan ideologi jahiliyah yang mendiskreditkan perempuan agar terpasung dalam kebodohan.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Surwandono, *Pemikiran politik Islam*, (Yogyakarta: LPPI UMY), 2001. 31.

<sup>16</sup> Ditekankan dalam ayat Ini bahwa laki-laki dan perempuan dalam Islam mendapat pahala yang sama dan bahwa amal saleh harus disertai iman.

<sup>17</sup> Abdurrahman Wahid dkk. *Dialog pemikiran Islam dan realitas Empirik*, (Yogyakarta: LKPSM NU Daerah Istimewa Yogyakarta), 1993. 50.

Pada dasarnya Islam tidak pernah melarang perempuan yang ingin menjadi pemimpin dalam hal apapun termasuk bidang agama dan ibadah. Islam memandang bahwa kaum perempuan bukan hanya sebagai makhluk domestik (rumahan) yang tidak diperkenankan merambah wilayah publik (umum).

Konsep Islam tersebut sejalan dengan tujuan *maqashid al-syari'ah*. Bahwa perempuan menjadi pemimpin dianjurkan oleh Al-Qur'an sebagaimana cita-cita hukum syariat Islam (*maqashid al-Syari'ah*) yaitu pengembangan terhadap akal/soft skill (*hifdz Al-'aql*) dan pengembangan terhadap kehormatan (*hifdz al-'ird*). Penulis mencoba melakukan perluasan interpretasi dan pemaknaan *maqashid syari'ah* untuk menjawab persoalan ini artinya berpindah dari horison kesetaraan religius (*musawwah diniyah*) ke arah horizon kesetaraan sosial (*musawwah ijtima'iyah*) sebagaimana fungsi Al-Qur'an sebagai panduan dan *guidance* (petunjuk) bagi kehidupan umat manusia (*hudā li an-Nas*). *Maqashid al-Syari'ah* menempati peran strategis serta mampu tampil secara proaktif dalam mengatasi berbagai problematika masa ke masa. Dalam hal ini khususnya persoalan yang melibatkan perempuan sebagai pemimpin di ranah sosial keagamaan.

*Al-Maqashid al-Syari'ah* sebagai basis ijtihad sangat potensial untuk menjembatani kekakuan makna literal suatu nash sekaligus mengarahkan liberalisme nalar. Sejak awal ide *al-Maqashid* mengalami perkembangan yang cukup dinamis. Sekalipun diwarnai relatif sporadis, hingga kemunculan Syatibi yang berusaha merakitnya dan membangun argumentasi yang lebih mapan.<sup>18</sup> *Maqashid al-Syari'ah* menjadi pangkal tolak berpikir dan analisisnya yang pokok untuk pengembangan pemikiran hukum Islam pada era globalisasi dan perubahan sosial saat sekarang ini.

Pemahaman Islam emansipasi yang dimaksud di sini adalah penggabungan dari hasil sintesis antara tradisi keilmuan Islam klasik dengan metode-metode baru yang berkembang dalam tradisi keilmuan masakin. Artinya ia tidak lagi terbatas pada paradigma positivistik-sekularistik, dan tidak lagi berorientasi kepada modernitas, tetapi secara mendalam telah melampaui itu dan mengarah pada bagaimana memberikan *advice*/ penyelesaian dalam permasalahan hukum kehidupan sosial umat manusia di jagad raya ini. Khususnya terkait dengan keadilan gender (*gender justice*) dengan cara pemberian kesempatan yang sama serta hak yang sama kepada

---

<sup>18</sup> Asmuni MTh, "Studi Pemikiran Al-Maqashid (Upaya studi pemikiran al-Maqashid (upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)". *al-Mawarid*. Jurnal hukum Islam. Edisi XIV, No. 4 September 2005. Yogyakarta: FIAI UII. 25.

laki-laki dan perempuan dalam pengembangan karir dan pengembangan diri termasuk menjadi pemimpin di ranah sosial keagamaan.

Pemberlakuan khusus tentunya diperlukan karena terkait dengan keadaan fisik dan alat reproduksi yang berbeda antara gender yang satu dengan gender lainnya. Dengan demikian, maka cita-cita *maqashid syariah* akan terwujud dan terbukti bahwa Islam adalah *salihun likulfi zaman wa likulfi mâkân* (cocok untuk setiap zaman dan tempat). Untuk itu perempuan sebagai pemimpin di ranah sosial keagamaan sejalan dengan panca lima *maqashid syari'ah* yaitu: Pertama, untuk melindungi atau menjamin kelangsungan iman dan agama perempuan (*hifdz ad-din*) artinya jika seorang perempuan mempunyai kapasitas untuk memimpin maka dia punya kekuasaan untuk merubah keburukan yang terjadi pada masyarakatnya.

Kedua untuk kehidupan mereka yang lebih baik (*hifdz nafs*) artinya jika seseorang perempuan mampu menjadi pemimpin yang baik maka ia secara otomatis mendapat derajat yang baik di dalam masyarakat, disegani dan dijaga kewibawaannya. Ketiga, untuk kebaikan pikiran dan pengetahuan perempuan (*hifdz Al-'aql*), untuk menjaga keturunan manusia agar menjadi lebih baik (*hifdz an-nas*) dan untuk menjaga kekayaan serta derajat yang baik, karena ketika seorang perempuan mempunyai harta yang cukup maka dia akan terlepas dari kemiskinan (*hifdz mal*). Keseluruhan lima tujuan utama syariah ini dimaksudkan untuk memajukan kesejahteraan manusia secara umum baik untuk laki-laki maupun perempuan agar dapat memimpin.

### **Peran *Dayah* dan *Teungku* dalam Masyarakat Aceh**

Meskipun belum ada lembaga khusus yang memberikan gelar *Teungku*, namun dalam konteks dan kaitannya dengan *dayah* (pondok pesantren/ tempat pengajian) panggilan *Teungku* merupakan panggilan bagi orang alim dan paham tentang hukum-hukum agama Islam yang secara spontan, dan menjadi suatu kesepakatan umat. Meskipun tanpa melalui sebuah proses formalisasi dan pengesahan terhadap gelar tersebut.

Akan tetapi, istilah *Teungku* identik kepada mereka yang dihormati karena ilmu dan amal agama ke islamannya. Mereka yang menjadi panutan dan tokoh dalam menyelesaikan setiap sengketa yang timbul dalam masyarakat. *Teungku* adalah sebutan bagi alim-ulama Aceh. Sedangkan *Teuku* adalah gelar kebangsawanan.

Di sisi lain istilah *Teungku* juga sering digunakan dalam konteks entitas sebuah bangsa. Hal ini sudah menjadi term umum dalam masyarakat Aceh, **seperti ungkapan**, "*Aceh Teungku, Melayu abang, Cina toke, Kaphetuan*" artinya "**panggilan untuk orang Aceh adalah *Teungku***, untuk orang Cina adalah toke untuk orang kafir (Belanda) adalah Tuan sedangkan untuk suku

atau orang-orang Melayu sering di panggil Abang”. Istilah *Teungku* bagi rakyat Aceh adalah simbol bagi orang-orang yang dijadikan teladan dan referensi dalam ilmu agama baik untuk laki-laki maupun perempuan. Bukan hanya sebagai sebuah entitas, yang dikenal dengan istilah *Teungku* Aceh.

Dari sudut Teologi, terdapat dua komponen utama dalam pandangan Islam mengenai pengaturan masyarakat, yaitu watak kehidupan dan cara penggunaan kekuasaan. Dalam soal ini Islam memiliki tiga prinsip yaitu *musâwwah* (prinsip persamaan), *al’adalah*(prinsip Keadilan), dan *Syura’* (prinsip musyawarah/demokrasi).<sup>19</sup> Konsep inilah yang melekat pada lembaga pesantren yang disebut sebagai *dayah* di Aceh tersebut. Pengaturan masyarakat dalam hal ini sesungguhnya adalah untuk menghilangkan kemungkaran sosial dan kemungkaran ritual.<sup>20</sup>

**“Dayah” dan “Teungku” dua kata yang jika disandingkan dapat** memberikan pengaruh besar terhadap daerah Aceh. Kemajuan, kebangkitan dan keruntuhan Aceh sangat ditentukan pada penggunaan terminologi ini. Pengaruh yang paling besar terjadi dalam masyarakat Aceh terlihat pada saat perang *cumbok* (revolusi sosial) pada tahun 1946-1947. Bermula pada penghasutan dan adu domba kelompok *Teuku* (bangsawan) dan *Teungku* (ulama) untuk memecah belah persatuan dan kesatuan masyarakat Aceh.

*Dayah* di Aceh merupakan lembaga pendidikan tradisional Islam yang bertujuan untuk membimbing generasi Islam secara umum melalui pendidikannya untuk menjadi manusia yang berkepribadian islami. Secara Kultural masyarakat Aceh, *dayah* di Aceh telah sejak lama dijadikan sebagai pusat pelatihan yang secara otomatis menjadi pusat berkembangnya agama dan budaya Islam yang berlaku di tengah masyarakat Aceh.

*Dayah-dayah di Aceh dapat dikatakan sebagai “Bapak” dari* pendidikan Islam yang didirikan berdasarkan tuntutan dan kebutuhan zaman. Mayoritas masyarakat Aceh sangat antusias membantu baik secara materil maupun immaterial ketika ada ulama baik dari kalangan laki-laki maupun perempuan yang ingin membangun lembaga pendidikan berbasis agama ini. Selain sebagai lembaga pendidikan Islam di Aceh *dayah* juga dijadikan tempat pengambilan keputusan terkait hukum-hukum Islam atas problematika yang terjadi di Masyarakat.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi (Esai-Esai Pesantren)*, (Yogyakarta: Lkis), 2010. hlm. 198.

<sup>20</sup> Syarief Utsman Yahya, *Islam Pesantren Dan Pesan Kemanusiaan*, (Cirebon: fahmina institute), 2008. hlm. 21.

<sup>21</sup> Hasil wawancara dengan *Tengku* Rahimun salah satu ulama perempuan Aceh pimpinan pondok pesantren Darul Rahmah pagar Air Aceh Besar, Sabtu, 15 September 2018.



Bagi masyarakat Aceh, dayah menjadi tempat rujukan setiap permasalahan sosial dan politik di Tengah masyarakat Aceh. *Teungku-teungku dayah* senantiasa menjadi penasehat<sup>22</sup> utama pemerintah yang berkuasa. Sejak dahulu gerilya pejuang Aceh ikut menerima saran dan arahan dari *teungku dayah*.

### Kiprah dan Peluang Ulama Perempuan Aceh Dari Masa ke Masa

Menurut sebagian mufassir dalam ajaran Agama Islam telah ditetapkan laki-laki sebagai pemimpin. Tapi, tidak tertutup kemungkinan, bagi kaum hawa untuk memimpin. Realita menunjukkan, bahwa tokoh-tokoh perempuan itu ada dari masa ke masa. Dari kepala sekolah, negara sampai pemimpin perang sekaligus pendakwah ajaran Islam.

Aktivitas ulama perempuan Aceh sebagai pemimpin sudah pernah dibuktikan dalam sejarah, di mana Aceh pernah diperintah oleh perempuan secara berturut-turut. Mereka adalah sultanah yang memimpin Kerajaan Aceh **Darussalam yaitu, Safiyatuddin Tajul ‘Alam (1641-1675)**, Naqiyatuddin Nurul ‘**Alam (1675-1678)**, Inayat Syah (1678-1688) dan Kamalat Syah (1688-1689). Pengangkatan ke empat perempuan ini sebagai Sultan Aceh telah melalui berbagai pertimbangan baik secara kenegaraan maupun keagamaan.

Para sultanah tersebut sangat kompeten di bidang agama bahkan mereka juga memiliki pondok pesantren tersendiri. Dari pondok pesantren tersebut bahkan telah banyak melahirkan ulama laki-laki salah satu ulama yang paling berpengaruh tersebut adalah Syaikh Abdurrauf as-Singkil (hakim Agung Kesultanan Aceh Darussalam kala itu). Ini menunjukkan bahwa di Aceh sangat mengakui dan menghormati perempuan sebagai pemimpin dalam bidang apapun.

Di beberapa daerah di Aceh Besar, lebih mengenal *Teungku Inong* (ulama perempuan) dari pada *teungku Agam* (ulama laki-laki). *Teungku Fakinah*, salah satu sosok perempuan Aceh, sang alim-ulama sekaligus ksatria yang memimpin perang bersama Cut Nyak Dhien melawan penjajah tak getar dan tak pernah takut. *Teungku Fakinah* merupakan salah satu ulama perempuan di Aceh besar yang hidup sezaman dengan Cut Nyak Dhien. Ia sahabat karib Cut Nyak Dhien dalam berjuang. Ia juga sering menjadi penasihat spiritual Cut Nyak Dhien. *Teungku Fakinah* atau yang sering

---

<sup>22</sup> Di dalam Pemerintahan Aceh sejak lahirnya Undang-undang No. 11 tahun 2006 tentang pemerintahan Aceh menyatakan bahwa setiap permasalahan yang berkaitan dengan penegakan syariat Islam terlebih dahulu di musyawarahkan dengan MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama).

disebut *Tengku Inong* (ulama perempuan) salah satu wujud kepemimpinan perempuan *dayah* di Aceh.

*Teungku* Fakinah (lahir 1856- wafat 1933) adalah sosok perempuan yang multitalenta, di satu sisi beliau adalah seorang istri, di saat yang sama beliau juga pemimpin *dayah* serta menjadi panglima perang. Ketika meletus perang Aceh melawan penjajahan Belanda, jiwa dan raganya tak getar menghadapi rongrongan penjajah bahkan maju ke garda depan untuk memimpin perang.

Melirik ke daerah Aceh barat (Meulaboh) tanah kelahiran Teuku Umar. Seorang perempuan tangguh pimpinan *dayah* di Aceh Barat bernama *Teungku* Hanisah atau kerap disapa Ummi Hanisah<sup>23</sup> sangat kritis memperjuangkan Hak-hak Asasi Perempuan, dengan frontal ia mempersoalkan ketidakadilan yang terjadi terkait perempuan dan anak.

Ummi Hanisah secara tegas menolak dan memprotes keras rencana Bupati Aceh Barat untuk melarang perempuan menggunakan celana panjang **melalui Peraturan Bupati. “Dari dulu perempuan Aceh bekerja di sawah/kebun dan ikut berperang seperti laki-laki. Pakaian tradisional perempuan Aceh juga menggunakan celana panjang. Jika perempuan Aceh hanya dibolehkan memakai rok atau gamis, bagaimana perempuan bekerja dengan nyaman atau dengan berperang”.**

Sikap Ummi di atas jarang-jarang ditemui dalam kondisi politik Aceh pasca konflik. Dia kritis, berani dan artikulatif. Baginya tidak ada kata takut jika yang ia perjuangkan adalah kebenaran, meskipun berhadapan dengan kekuasaan tertinggi. Pada tahun 2010 dia dianugrahi Perempuan Aceh Award **dan pada tahun 2013 “Ashoka Award” sebagai bentuk penghargaan atas pengabdian.** Selain itu ia juga mendapatkan penghargaan dari Pemerintah Aceh Barat sebagai tokoh perlindungan Perempuan dan Anak Aceh Barat.

Ulama Perempuan tangguh lainnya yang saat ini masih eksis di Aceh besar bernama Ummi Rahimun. Perjuangan Beliau dalam mendirikan pondok pesantren dari ada menjadi tiada kini berbuah manis. Pondok pesantren (*dayah*) yang ia bangun kini mendapat sorotan dari berbagai pihak. Dalam seremonial keagamaan Beliau sering menjadi pemimpin do'a-do'a untuk semua kalangan baik laki-laki maupun perempuan. Beliau juga sering mendapat undangan untuk memimpin tahlilan pada acara wirid kematian di masyarakat.

---

<sup>23</sup> Ummi Hanisah menerima penghargaan Perempuan Aceh award pada tahun 2010. Penghargaan ini diinisiasi gerakan perempuan Aceh yang dipayungi oleh Balai syura *Ureung Inong* Aceh sebagai bentuk penghargaan atas dedikasi ummi dalam upaya menanggulangi berbagai bentuk kekerasan terhadap perempuan dan anak di kabupaten Aceh Barat.

Seperti kata ummi Rahimun pada sebuah sesi wawancara di Aceh **besar dengan penulis “Saya sering diundang untuk memimpin dan** membacakan do'a-do'a pada acara keagamaan dan kematian, pernah pada suatu hari Saya dan para santri *dayah* melakukan tahlilan di sebuah rumah. Semua orang rumah tersebut sangat menghormati Saya dan mereka mengamini do'a-do'a yang Saya ucapkan, di rumah tersebut terdapat separuh laki-laki dan perempuan.<sup>24</sup> Selain itu kini Beliau juga mendapat posisi yang baik di Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) provinsi Aceh.

Berbeda dengan para pimpinan pondok salafi di atas tokoh pimpinan pondok pesantren yang saat ini sangat berpengaruh juga terdapat di *dayah* Darul Aman. Pondok pesantren yang sangat kental dengan tarekat Naqsyabandiah ini mendapat akreditasi B. Sejak kematian suaminya *Teungku* H. Zakaria Adami ia mendapat tempat sebagai pimpinan pondok yang sangat berpengaruh di masyarakat.

Perempuan tersebut bernama Cut Zubaidah. Wanita berdarah bangsawan juga anak seorang ulama yang sangat berpengaruh di Aceh Besar (abu Lueng le) ini sangat vokal. Jiwa maskulinitas membuat ia sangat disegani oleh para santri-santrinya dan masyarakat sekitar. Saat ini pondok pesantren *dayah* Darul Aman tersebut mendapatkan donor dari NGO Qatar untuk pembangunan umat. Bangunannya yang megah menjadi daya tarik tersendiri untuk para santri dalam menimba ilmu. Modernisasi sistem pendidikan pada masanya menjadi luar biasa. Beberapa pimpinan madrasah juga digantikan oleh perempuan. Perluasan lahan untuk pondok pesantren ini terlihat begitu kentara. Saat ini ternyata masih banyak ulama perempuan Aceh yang mempunyai kiprah luar biasa di dalam masyarakat dan belum tercatat secara komprehensif dalam sejarah.

Faktanya di Aceh laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai peluang untuk berkiprah di masyarakat Aceh, berhak untuk mengembangkan kreatifitas dan tampil di lingkungan publik yaitu menjadi pimpinan *dayah*. Realita menunjukkan, bahwa tokoh-tokoh perempuan itu ada dari masa ke masa-masa. Perempuan pernah dan sedang menjadi pemimpin *dayah* dianggap paling kompeten dalam kehidupan beragama dan dalam tatanan sosial kemasyarakatan sehingga derajatnya lebih tinggi dari masyarakat lain pada umumnya.

---

<sup>24</sup> Wawancara dengan ummi Rahimun salah satu pimpinan *dayah* darul Rahmah pagar air Aceh Besar.

## Tantangan *Teungku Inong* (Ulama Perempuan) Sebagai Pimpinan *Dayah* di Aceh

Aceh saat ini dikenal sebagai daerah yang patriarkal dan juga sangat menjunjung tinggi nilai-nilai tradisional Islam, walaupun begitu Aceh juga dikenal dengan sejarah perempuannya yang tangguh, memimpin perang, memimpin kerajaan, serta memimpin angkatan laut, yang tiada duanya di dunia sebagaimana yang penulis jelaskan di atas.

Budaya patriarki di dalam ranah politik akhir-akhir ini<sup>25</sup> menyebabkan ulama perempuan tersingkir dari ruang-ruang publik. Penyingkiran ini terjadi dalam memperebutkan legitimasi pemerintah (militer) dengan ulama dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dalam penafsiran terhadap Undang-undang pemerintahan Aceh. Meskipun ulama perempuan Aceh banyak yang menjadi pimpinan Gerakan Aceh Merdeka kala itu.

Ketika syariat Islam pertama kali diterapkan di Aceh, yang menjadi korban adalah perempuan. Perempuan dilarang keluar rumah dengan rambut terbuka, pembatasan jam malam dan pengaturan cara bersikap sampai cara berpakaian. Dari praktik-praktik ini, wacana syariat bukan saja soal akidah, akan tetapi lebih jauh adalah wacana politik yang sedang dimainkan dan diperebutkan pemaknaannya oleh para elit politik.

Baik ulama maupun GAM saat ini berupaya membangun nasionalisme berlandaskan Islam untuk meraih dukungan rakyat dan menggunakan ulama perempuan Aceh sebagai simbol kekuatan Islam di Aceh. Simbol ini diperlukan untuk mendorong kesatuan yang lebih kuat antar sesama pemeluk Islam agar dapat melawan pemerintahan pusat dan militer Indonesia. McClintock berkata, perempuan seringkali dikonstruksikan sebagai simbol kebangsaan, tetapi hak-hak mereka untuk ikut mengambil keputusan diabaikan.

Dalam pengamatan penulis Syariat Islam digunakan sebagai norma hukum yang mengarahkan perempuan Aceh untuk berbusana dan bersikap dengan tata cara tertentu. Perempuan Aceh diminta untuk mengenakan busana dan pakaian berlempang panjang yang menutupi kaki dan tangan mereka, mengenakan jilbab untuk menutupi rambutnya, dan dilarang mengenakan celana yang mirip dengan celana panjang yang umumnya digunakan laki-laki. Mereka yang menolak akan didisiplinkan, jika perlu lewat kekerasan. Konstruksi ini ternyata telah membuat ruang gerak terhadap ulama perempuan. Konsep *maqashid syariah* yang konservatif mulai dimainkan demi memperebutkan penafsiran terhadap teks-teks agama.

---

<sup>25</sup> Sejak Mou Helsinki dan pengesahan terhadap Undang-Undang Pemerintahan Aceh (+- 13 tahun)

Penyingkiran dan penyertaan perempuan untuk memimpin baik di ranah politik maupun sosial keagamaan bukanlah hal yang datang dari norma agama dan alamiah, melainkan hal yang dikonstruksikan dalam ruang dan waktu tertentu, untuk kepentingan tertentu pula. Penyingkiran bisa terjadi secara konstitusi dan praktis, secara konstitusi misalnya secara konseptual perempuan tidak dilibatkan, sedangkan secara praktis maksudnya perempuan di batasi aksesnya baik dalam ekonomi, sosial maupun budaya dengan hambatan tertentu dan situasi tertentu. Beberapa analisis dan temuan-temuan yang sangat menarik.

Di antaranya, pertama sejak diberlakukannya daerah operasi militer (DOM) sampai tsunami, laki-laki Aceh mengalami kemandulan politik, karena tertindas. Kedua, tubuh perempuan adalah arena pertarungan memperebutkan dominasi politik antara, pemerintah Indonesia, GAM dan ulama. Bagi pemerintah perempuan Aceh adalah sasaran utama kekerasan dan penundukan, karena perempuan adalah symbol dari harga diri dan identitas Aceh. Penundukan terhadap perempuan Aceh bagi militer berarti penundukan terhadap perlawanan rakyat Aceh.

Syariat Islam di Aceh dilihat oleh penulis sebagai sebuah wacana politik, bukan semata-mata sebagai hasrat untuk menegaskan nilai-nilai agama. Dalam pertarungan wacana politik penerapan syariat Islam di Aceh juga dilihat sebagai wadah bagi bertemunya maskulinitas TNI, GAM dan ulama di ranah publik Aceh. Ulama Perempuan tidak pernah dianggap ada dalam seluruh proses politik misalnya pada proses pembentukan Perda (qanun-qanun syariat) di Aceh, Jika pun ada itu hanya dilibatkan pada saat-saat tertentu saja akibat dorongan masyarakat secara masif. Inilah yang menjadi tantangan ulama perempuan dalam berkiprah pada penegakan syarat Islam di Aceh.

Tantangan lainnya di Aceh terhadap perempuan sebagai pimpinan *dayah* (pondok pesantren) terlihat dari wawancara dengan ulama perempuan **di Aceh Besar berikut: “Meskipun Saya sangat dihormati keberadaannya di** tengah-tengah masyarakat dan mempunyai pondok pesantren, akan tetapi masyarakat di Aceh Besar belum membuka ruang kepada perempuan untuk dapat memimpin secara keseluruhan seremonial keagamaan karena masyarakat di Aceh ini pada umumnya ber mazhab Syafi'i. *Teungku Inong* (Ulama Perempuan) tetap tidak diperbolehkan menjadi imam shalat fardhu, dilarang menjadi imam shalat jenazah, tidak diperbolehkan memimpin majelis zikir di lapangan untuk majelis zikir besar yang di dominasi laki-laki dan Saya juga belum pernah mendapat undangan untuk berpidato di mimbar pada acara-acara maulid Nabi, peringatan 1 Muharram dan lain-lain.”.

Tantangan lain yang dihadapi ulama perempuan di Aceh adalah sebagian ulama laki-laki belum legowo dalam menerima pendapat ulama perempuan pada kasus-kasus tertentu misalnya seperti yang dilakukan ummi Hanisah *Teungku Inong* (ulama perempuan) Aceh Barat yang melarang para teman-teman sejawatnya laki-laki yang secara diam-diam menyelenggarakan pernikahan *sirri*. Penentangan yang dilakukan ummi Hanisah secara terang-terangan ini telah membuatnya lengser dari Lembaga Masyarakat Adat (MAA) dan Majelis permusyawaratan ulama Aceh Barat.

Tantangan Perempuan sebagai pimpinan *dayah* di Aceh di atas adalah terlihat akibat karena masih adanya kontradiksi gender dalam perspektif Agama dan masih menggunakan penafsiran mufasir klasik terhadap teks-teks keagamaan secara atomistik sehingga melanggar pembatasan kiprah ulama perempuan di Aceh.

## Penutup

Berdasarkan Pembahasan di atas, penulis menyimpulkan beberapa hal sebagai berikut: *pertama*, di Aceh laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai peluang untuk berkiprah di masyarakat, berhak untuk mengembangkan kreatifitas dan tampil di lingkungan publik yaitu menjadi pimpinan *dayah*. Realita menunjukkan, bahwa tokoh-tokoh perempuan sebagai pimpinan *dayah* itu ada dari masa ke masa-masa. Perempuan yang pernah menjadi pimpinan *dayah* dianggap paling kompeten dalam kehidupan tatanan sosial kemasyarakatan. *Kedua*, adapun yang menjadi tantangan di sini yaitu masih adanya kontradiksi gender dalam perspektif Agama dan masih menggunakan penafsiran mufasir klasik terhadap teks-teks keagamaan secara atomistik sehingga melanggar pembatasan kiprah ulama perempuan di Aceh. Seperti: meskipun posisi perempuan tersebut sangat paham di bidang agama bahkan mempunyai posisi terhormat di kalangan masyarakat yaitu menjadi pimpinan *dayah*. Akan tetapi tetap saja masyarakat belum sepenuhnya membuka ruang-ruang ulama perempuan Aceh untuk memimpin shalat, baik shalat fardhu maupun shalat kifayah. Ulama perempuan juga belum diberikan kesempatan untuk memimpin majelis zikir yang di dominasi oleh laki-laki.

## Daftar Pustaka

- Amiruddin & Zainal Asikin, *Pengantar Metode Penelitian Hukum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- Ashofa, Burhan. *Metodelogi Penelitian Hukum*. Jakarta: Rineka cipta, 2001.

- Asmuni, MTh. Studi Pemikiran Al-Maqashid (Upaya studi pemikiran al-Maqashid (upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis). *al-Mawarid . Jurnal hukum Islam*. Edisi XIV, No. 4 September 2005. Yogyakarta: FIAI UII.
- Faqihuddin, Abdul Kodir. *Bergerak Menuju Keadilan (Pembelaan Nabi Terhadap Kaum Perempuan)*. Jakarta Selatan: Rahima, 2006.
- Husain, Muhammad dkk. *Metodologi Penelitian Sosial*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2006.
- Nawawi, Hadari. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998.
- Ruth, Roded. *Kembang Peradaban: Citra Wanita Di Mata Penulis Biografi Muslim*. Bandung: Mizan, 1995.
- Surwandono, *Pemikiran Politik Islam*, Yogyakarta: LPPI UMY. 2001.
- Tim Departemen Agama RI, *AL-Qur'an Al-karim dan Terjemahnya*, Semarang: Karya Toha Putra. 2007.
- Wahid, Abdurrahman dkk. *Dialog pemikiran Islam dan realitas Empirik*. Yogyakarta: LKPSM NU, 1993.
- , *Menggerakkan Tradisi (Esai-Esai Pesantren)*. Yogyakarta: LKIS, 2010.
- Yahya, Syarif Utsman. *Islam Pesantren Dan Pesan Kemanusiaan*. Cirebon: Fahmina Institute, 2008.
- Zuriah, dkk. *Jejak Perjuangan Keulamaan Perempuan di Indonesia (Tengku Fakinah: antara Feminitas dan maskulinitas)*. Cirebon: KUPI. 2017.





Prosiding Muktamar Pemikiran Santri Nasional 2018

# CHAPTER III

## Pesantren dan Kebudayaan



## BUDAYA MUTU PONDOK PESANTREN

**Abd. Muhith**

Pondok Pesantren Nurul Jadid Lombok Kulon Wonosari Bondowoso  
holiday72@gmailcom

### **Abstrak**

Pondok pesantren merupakan salah satu model pendidikan Islam yang sudah lama berkiprah di Indonesia dan manfaatnya sudah banyak dirasakan oleh bangsa ini, keberadaanya menghadapi berbagai tantangan yang cukup serius, baik dari sisi pendidikan, ekonomi, politik dan budaya. Pesantren mempunyai pengaruh yang sangat besar untuk turut serta mencapai cita-cita pendidikan. Fungsi dan tujuan pendidikan nasional tersebut akan tercapai apabila seluruh lembaga pendidikan di Indonesia terus dikembangkan mutunya. Termasuk di dalamnya pendidikan pesantren. Tujuan karya tulis ini adalah menemukan dan mendeskripsikan: 1) Konsep budaya mutu pesantren; 2) Nilai-nilai budaya mutu pondok pesantren; 3) Implementasi budaya mutu pondok Pesantren; dan 4) Dampak budaya mutu di Pondok Pesantren. Adapun kesimpulanya adalah: 1) Konsep Budaya Mutu Pondok Pesantren merupakan perangkat sistem nilai-nilai (*values*), keyakinan-keyakinan (*beliefs*), asumsi-asumsi (*assuptions*), atau norma-norma yang telah berlaku di pesantren, disepakati dan diikuti oleh warganya sebagai pedoman perilaku dan pemecahan berbagai masalah di pondok pesantren tersebut, untuk mempertahankan mutu; 2) Nilai Budaya Mutu Pondok Pesantren merupakan berbagai nilai primer yang harus dimiliki oleh pesantren (3) Meyakinkan pengguna jasa pondok pesantren bahwa kualitas yang diharapkan dapat dicapai.

**Kata Kunci:** Budaya, Mutu, Pondok Pesantren

## Pendahuluan

Pondok Pesantren merupakan salah satu model pendidikan Islam yang sudah lama berkiprah di Indonesia dan manfaatnya sudah banyak dirasakan oleh bangsa ini, menghadapi berbagai tantangan yang cukup serius, baik dari sisi pendidikan, ekonomi, politik dan budaya. Pesantren mempunyai pengaruh yang sangat besar untuk turut serta mencapai cita-cita pendidikan nasional sebagaimana tercantum dalam UU Republik Indonesia No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional yang fungsi dan tujuannya sebagai berikut:

*Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab.*

Fungsi dan tujuan pendidikan nasional tersebut akan tercapai apabila seluruh lembaga pendidikan di Indonesia terus dikembangkan mutunya. Termasuk di dalamnya pendidikan pesantren. Upaya pengembangan mutu tersebut telah dilakukan oleh pemerintah dengan berbagai program, baik kebijakan maupun pembinaan, namun perangkat kebijakan dan program stimulan lainnya tidak cukup, tanpa ada upaya dari internal organisasi termasuk di dalamnya organisasi pesantren. Oleh sebab itu, isu yang paling menarik dewasa ini dalam kaitannya dengan pendidikan adalah usaha untuk meningkatkan mutu pendidikan.

Menindaklanjuti usaha tersebut, pemerintah menerbitkan peraturan nomor 63 tahun 2009 tentang sistem penjaminan mutu pendidikan termasuk dalam konteks ini adalah proses peningkatan mutu pendidikan Islam. Upaya peningkatan mutu pendidikan ini akhirnya memunculkan suatu tuntutan atas pendidikan untuk terus melakukan pembenahan yang nanti secara substansi ada relevansinya dengan perubahan nilai-nilai, norma, paradigma dan kebutuhan masyarakat itu sendiri. Kenyataan inilah yang dikatakan oleh sebagian kalangan bahwa mutu pendidikan secara masif akan dapat ditingkatkan apabila ditangani secara efektif dan efisien dengan pola manajerial yang terpadu. Artinya, berbagai sumber yang mempengaruhi terjadinya proses pendidikan perlu dilaksanakan secara jelas, terkendali, terarah serta terukur dengan standar-standar yang baku. Hal ini juga berlaku pada sistem pendidikan Islam yang dalam perkembangan dan perubahan masyarakat menuntut agar sistem pendidikannya dapat melakukan

pengembangan secara berkelanjutan dengan masyarakat sekaligus dapat memainkan perannya terhadap masyarakat.

Dalam rangka pengembangan mutu pendidikan Islam termasuk pendidikan pesantren, tentu perlunya budaya mutu yang harus terus dilaksanakan secara istiqamah dan konsisten.

Tujuan pendidikan nasional tersebut harus menjadi tolak ukur institusi pendidikan di seluruh wilayah negara kesatuan republik Indonesia dalam menentukan tujuan pendidikannya. Pondok Pesantren merupakan salah satu Jenis pendidikan, bukan hanya dituntut untuk fokus pada mutu pendidikan, tetapi harus menjadi agen budaya mutu, karena pondok pesantren merupakan lembaga pendidikan yang harus menyelenggarakan suatu proses pembudayaan dan pemberdayaan peserta didik yang berlangsung sepanjang hayat dan kawah candra dimuka untuk menciptakan generasi yang shalih sebagai pelopor proses pembudayaan dan pemberdayaan tersebut di muka bumi, sebagaimana firman Allah dalam surat Taha ayat 105-106:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (105) إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاءًا لِقَوْمٍ غَابِيَيْنَ  
(106)

Dan sungguh telah Kami tulis didalam Zabur sesudah (kami tulis dalam) Lauh Mahfuzh, bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hambaKu yang saleh. Sesungguhnya (apa yang disebutkan) dalam (Surat) ini, benar-benar menjadi peringatan bagi kaum yang menyembah (Allah).<sup>1</sup>

Pondok pesantren merupakan salah satu model pendidikan Islam, memiliki tanggung jawab untuk memberikan bekal untuk menumbuhkan generasi yang shalih dimulai dari mengajarkan baca, menulis, membekali dasar-dasar penyucian diri berupa pelajaran akidah, syariat, dan akhlak, **al-qur'an, hadits, dan ilmu yang menjadikan terampil untuk menghadapi** persoalan di dunia sebagai bekal dalam kehidupan selanjutnya. Kegiatan tersebut diadopsi pondok pesantren dari firman Allah dalam al-Qur'an surat Ali Imran ayat 164:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ  
وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (164)

Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang Rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah,

---

<sup>1</sup> Departemen Agama, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya* (Jakarta: Diponegoro, 2000).

membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al kitab dan Al hikmah. dan Sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata.<sup>2</sup>

Kegiatan tersebut bukan sekedar rutinitas, akan tetapi memiliki nilai investasi ibadah yang terus mengalir untuk melakukan perubahan sosial yang pahalanya akan terus dipetik selama dilestarikan oleh generasi berikutnya sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW. dalam Kitab Shahih Muslim :

مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُوزَارِهِمْ شَيْءٌ

Barangsiapa yang melestarikan jejak yang baik dalam Islam, lalu diikuti setelahnya, maka ia memperoleh pahala orang yang melakukannya tanpa mengurangi pahala sedikitpun dari pelakunya, dan barangsiapa yang melestarikan jejak yang jelek dalam Islam, lalu dilakukan oleh orang lain setelahnya, maka ia akan mendapatkan dosa orang yang melakukannya tanpa mengurangi sedikitpun dari dosa mereka.

Budaya mutu merupakan salah satu tujuan dilaksanakannya penjaminan mutu pendidikan di wilayah negara kesatuan republik Indonesia, hal ini selaras dengan Peraturan Menteri Pendidikan Nasional nomor 63 tahun 2009 tentang sistem penjaminan mutu yakni terbangunnya budaya mutu pendidikan formal, nonformal, dan/atau informal. Pada tataran praktis banyak pondok pesantren yang terindikasi kehilangan jati dirinya, sehingga melupakan tugas utama sebagai lembaga penyiapan dasar pendalaman ilmu agama, disamping sebagai tempat menyiapkan manusia yang mandiri, sehingga tanpa terasa menyisakan peradaban yang kadang bertentangan dengan nilai-nilai keislaman, baik terencana ataupun tidak. Keadaan demikian itu dapat kita buktikan pada penyelenggaraan *takhtimussanah* yang dilakukan setiap akhir tahun oleh pondok pesantren.

Sementara itu, terdapat pesantren yang sudah memiliki budaya mutu sesuai sumberdaya yang dimiliki, letak geografis, visi dan misi masing-masing. Diantaranya adalah pondok pesantren Sidogiri Pasuruan, pondok pesantren tersebut memiliki kekhasan dalam melaksanakan budaya mutu, sehingga pondok pesantren tersebut memiliki tempat tersendiri di hati masyarakat Jawa Timur.

---

<sup>2</sup> Departemen Agama.

## Budaya Mutu Pendidikan Pesantren

Era teknologi dan informasi mengalami kemajuan yang pesat sehingga dunia seolah-olah semakin kecil, batas antar negara yang menjadi penyekat sudah tidak ada lagi. Komunikasi antar bangsa sudah tidak berjarak sehingga interaksi antar kelompok yang memiliki budaya yang berbeda semakin cepat dan muda, hal tersebut dapat menyebabkan kelompok satu negara dapat meniru budaya kelompok negara lain.

Kecenderungan perilaku global tersebut di atas, merupakan suatu hal yang tak dapat dipungkiri, akan tetapi lingkungan sekelompok orang tinggal dan pergaulan dalam jangka waktu yang lama tetap menjadi faktor penting yang memengaruhi pola pikir dan tindakan seseorang, sehingga fenomena perilaku global tetap tidak akan merubah sepenuhnya terhadap suatu kelompok yang masyarakatnya memiliki karakteristik yang dipegang oleh lingkungan tempat ia tinggal, budaya yang meraka lestarikan dan dengan siapa ia bergaul yang membedakan dengan kelompok lain.<sup>3</sup>

Dari uraian singkat tersebut dapat diberikan kesimpulan bahwa begitu kuatnya budaya suatu kelompok sehingga tidak bisa dengan mudah terkikis oleh budaya kelompok lain, dengan demikian pondok pesantren Ibtidayah sebagai lembaga pendidikan yang harus menyelenggarakan suatu proses pembudayaan dan pemberdayaan peserta didik yang berlangsung sepanjang hayat memiliki arti penting untuk dipelajari dan dipahami. Menurut Glimer, bahwa iklim organisasi adalah karakter-karakter yang membedakan suatu organisasi dengan organisasi lainnya dan mempengaruhi orang-orang di dalamnya. Sedangkan menurut Litein dan Robert bahwa iklim organisasi merupakan serangkaian sifat-sifat terukur pada lingkungan kerja yang didasarkan persepsi sekelompok orang yang tinggal dan bekerja di lingkungan tersebut dan ditunjukkan untuk mempengaruhi perilaku.

Budaya organisasi dapat disimpulkan sebagai perangkat sistem nilai-nilai (*values*), keyakinan-keyakinan (*beliefs*), asumsi-asumsi (*assuptions*), atau norma-norma yang telah berlaku, disepakati dan diikuti oleh para anggota organisasi sebagai pedoman perilaku dan pemecahan berbagai masalah organisasinya<sup>4</sup>. Dalam konteks pondok pesantren budaya mutu merupakan sebagai perangkat sistem nilai-nilai (*values*), keyakinan-keyakinan (*beliefs*), asumsi-asumsi (*assuptions*), atau norma-norma yang telah berlaku di pesantren, disepakati dan diikuti oleh warga pondok pesantren sebagai

---

<sup>3</sup>Ahmad Sobirin, *Budaya Organisasi* (Yogyakarta: Unit Penerbit dan Percetakan STIM YKPN, 2009).

<sup>4</sup> Edy Sutrisno, *Budaya Organisasi* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011).

pedoman perilaku dan pemecahan berbagai masalah di pondok pesantren tersebut, untuk mempertahankan mutu. Karena budaya mutu pondok pesantren yang kuat sangat signifikan untuk mendukung tujuan pondok pesantren untuk mencapai keunggulan, sebaliknya budaya pondok pesantren yang lemah akan menghambat pondok pesantren tersebut untuk mencapai tujuannya<sup>5</sup>.

Elemen-elemen Iklim Organisasi ialah: 1) kepemimpinan, 2) motivasi dan 3) kepuasan kerja seluruh stake holders organisasi. Iklim (Kesehatan) Organisasi Menurut Hoy & Miskel ada tiga tingkatan iklim organisasi (hubungannya dengan pendidikan), yaitu:

- 1) Level Institusional: berkaitan dengan lingkungan pondok pesantren, di mana pondok pesantren dapat menanggulangi lingkungannya dengan cara memperkuat integritas program-program pendidikan, sehingga para pengurus dan ustadz terlindung dari tuntutan yang tidak rasional baik dari santri maupun orang tua santri.
- 2) *Level Administrative (colleag leadership)*: berkaitan dengan fungsi manajerial organisasi, di mana hal ditunjukkan oleh pimpinan dan pengurus pondok pesantren yang bersahabat, supportif, terbuka, dan sesuai dengan norma-norma yang ada.
- 3) *Teacher Level*: berkaitan dengan proses belajar mengajar, hal ini terdiri dari dua hal:
  - a) *Teacher Affiliation*, perasaan persahabatan dan persaudaraan guru serta ikatan yang kuat dengan pondok pesantren. Para ustadz merasa nyaman dengan lingkungan pesantren.
  - b) *Academic Emphasis* (perhatian akademik), pondok pesantren diarahkan untuk mencapai prestasi akademik dan dapat diraih oleh santri. Hal ini perlu dibentuk dengan lingkungan belajar yang teratur, ustadz percaya pada kemampuan santri untuk berprestasi dan santri belajar dengan keras untuk mendapatkan prestasi akademik yang bagus<sup>6</sup>.

Selanjutnya ciri pondok pesantren yang kurang memperhatikan budaya mutu, adalah:

- 1) lingkungan pondok pesantren mudah diserang oleh kekuatan-kekuatan luar yang merusak
- 2) para ustadz dan administrator diserang oleh tuntutan orang tua yang tidak rasional
- 3) integritas institusi rendah

---

<sup>5</sup> Arcaro Jerome, *Pendidikan Berbasis Mutu Prinsip Perumusan Dan Langkah Penerapan*, trans. Yosol Iriantara (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

<sup>6</sup> Jerome. *Ibid*.



- 4) pimpinan dan pengurus pondok pesantren kurang efektif dan hanya sedikit memberikan pengarahan dan kurang bisa memberikan pengaruh
- 5) para ustadz tidak menyukai kolega dan pekerjaannya
- 6) kedekatan dan persaudaraan di antara ustadz lemah
- 7) bahan-bahan pengajaran dan materi-materi penunjang tidak tersedia
- 8) perhatian pada prestasi akademik sangat minim
- 9) santri yang berprestasi kurang dihargai bahkan dipandang sebagai ancaman oleh guru, dan lain-lain.

Dengan demikian, iklim organisasi pondok pesantren adalah kualitas total lingkungan dalam suatu organisasi pendidikan pondok pesantren. Bentuk-bentuk iklim organisasi sekolah ini, yaitu:

- 1) the open – closed model
- 2) healthy – sick schools
- 3) Penilaian komprehensif lingkungan pondok pesantren
- 4) Pupil control Ideology<sup>7</sup>

Setiap organisasi memiliki keunikan tersendiri, keunikan tersebut dapat menjadi karakteristik keunggulan pada organisasi tersebut, diantara beberapa karakteristik dalam suatu organisasi adalah nilai-nilai primer yang dimiliki, jika nilai-nilai primer tersebut dapat dikemas dengan baik sebagai pedoman bertindak dan bekerja dalam organisasi, maka organisasi dapat menjadi budaya organisasi yang positif. Terdapat berbagai nilai primer yang harus dimiliki oleh suatu organisasi menurut Miller, nilai-nilai primer atau beberapa nilai budaya tersebut juga dapat disebut dengan asas, asas-asas tersebut terdiri dari delapan butir, yaitu: asas, tujuan, konsensus, keunggulan, prestasi, kesatuan, empiri, keakraban, dan integritas<sup>8</sup>.

Dengan demikian nilai budaya mutu pondok pesantren disamping memiliki delapan butir, yaitu: asas, tujuan, konsensus, keunggulan, prestasi, kesatuan, empiri, keakraban, dan integritas yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

### Implementasi Budaya Pondok Pesantren

Penerapan budaya mutu dalam suatu organisasi, termasuk pada pondok pesantren dapat dilakukan sebagaimana berikut:

#### a. Sosialisasi

Strategi implementasi budaya mutu di pondok pesantren dapat dilakukan melalui sosialisasi, dalam strategi ini pimpinan dan pengurus

---

<sup>7</sup> Said Hamid Hasan, *Pembangunan Pendidikan Budaya Dan Karakter Bangsa* (Jakarta: Badan Litbang Kemendiknas, 2010).

<sup>8</sup> Sobirin, *Budaya Organisasi*.

pondok pesantren dapat melakukan tindakan manipulasi budaya dengan mengarahkan seluruh warga pondok pesantren untuk memberikan kontribusi yang positif dan tidak memberi pengaruh negatif.

Sosialisasi merupakan proses transformasi warga pondok pesantren untuk berpartisipasi secara efektif terhadap budaya mutu pondok pesantren, sehingga individu warga pondok pesantren mengalami perubahan secara aktif dan dapat mengintegrasikan tujuan pondok pesantren dengan tujuan warga pondok pesantren melalui tahapan komunikasi, interaksi, dan partisipasi. Sosialisasi dapat menyangkut persoalan mikro bahkan persoalan makro <sup>9</sup>.

#### b. Budaya Pemberdayaan

Pesatnya perubahan lingkungan global mempengaruhi segala bidang, termasuk institusi pendidikan seperti pondok pesantren, kondisi tersebut memunculkan pola aksi-reaksi suatu organisasi termasuk pondok pesantren untuk melakukan transformasi, kebutuhan transformasi untuk mencapai keunggulan kompetitif dapat dilakukan melalui transformasi struktural maupun budaya, akan tetapi warga pondok pesantren harus memahami transformasi tersebut secara detail dan mendalam, sehingga dapat melakukan perubahan secara efektif, efisien, dan terhindar dari kontra-produktif <sup>10</sup>.

Dalam budaya pemberdayaan harus memahami hal-hal berikut:

##### 1) Menciptakan Lingkungan Pemberdayaan

Dalam menciptakan lingkungan pemberdayaan dapat dilakukan dengan membentuk tim kerja dan sharing informasi, pelatihan sumber daya yang diperlukan, pengukuran, umpan balik, dan reinforcement.

##### 2) Model Pemberdayaan Sumber Daya manusia

Pemberdayaan dapat dilakukan dengan memilih berbagai model berikut:

- a) *Desire*, membiasakan untuk berinisiatif sendiri, melakukan delegasi, dan melibatkan karyawan;
- b) *Trust*, membagikan informasi dan saran-saran tanpa cemas;
- c) *Confidence*, mengekspresikan gambaran tentang kemampuan karyawan;
- d) *Credibility*, konsistensi tindakan dengan ucapan untuk memelihara lingkungan kerja yang baik;
- e) *Accountability*, menetapkan aturan, standar, dan penilaian secara konsisten dan jelas.

---

<sup>9</sup> Sutrisno, *Budaya Organisasi*.

<sup>10</sup> Sallis Edward, *Total Quality Management In Education* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2011).

- f) *Communication*, menghasilkan pengertian diantara para karyawan<sup>11</sup>.

3) Pemberdayaan Sebagai Perubahan Budaya

Pemberdayaan sebagai suatu upaya dalam melakukan perubahan budaya dapat berjalan dengan efektif apabila dikomunikasikan dengan seluruh warga pondok pesantren, sehingga dapat menghasilkan hal-hal berikut:

- a) Meningkatkan produktivitas;
- b) Mengembangkan sikap tanggung jawab; dan
- c) Mendelegasikan otoritas yang lebih besar kepada seluruh warga pondok pesantren.

4) Peran Intervensi Antarpersonal Dalam Pemberdayaan

Pemberdayaan pada dasarnya merupakan interaksi personal yang saling memberikan manfaat yang didasari sikap pengertian, keterbukaan, kejujuran, dan saling membutuhkan antara pimpinan dan seluruh anggota dalam organisasi untuk melakukan perbaikan yang berkelanjutan dalam pelayanan dan produktivitas terhadap konsumen. Untuk melakukan pemberdayaan secara efektif, cepat, dan terdeteksi, dapat melakukan pemberdayaan dengan menggunakan sumber daya dari dalam organisasi itu sendiri. Pemberdayaan sebagaimana disebutkan di atas merupakan intervensi antar personal, sedangkan intervensi antar personal dapat memiliki peranan penting apabila didesain dengan model partisipatif, sbegaimana pendapat berikut<sup>12</sup>:

***“intervensi interpersonal ini memegang peranan penting dalam pemberdayaan yang dilakukan dalam perusahaan jika didukung dengan desain organisasi yang lebih partisipatif. Desain partisipatif merupakan pendekatan yang menuntut orang untuk berpartisipasi dalam perencanaan dan restrukturisasi manajemen dirinya sendiri dan multi-skilling di tempat kerjanya”.***

Desain pemberdayaan yang bersifat partisipatif dapat mendorong terjadinya perubahan yang sangat signifikan, karena hal tersebut dilakukan dengan melibatkan seluruh anggota dalam organisasi yang memiliki kepentingan untuk mencapai kesuksesan dalam mencapai cita-cita bersama dan cita-cita individu<sup>13</sup>. Dalam kontek pondok pesantren pemberdayaan partisipatif dapat dilakukan dengan memberikan tanggung jawab kepada

---

<sup>11</sup> Sutrisno, *Budaya Organisasi*.

<sup>12</sup> Sutrisno.

<sup>13</sup> Sutrisno.

semuanya untuk berpartisipasi dalam memberdayakan pondok pesantren dengan melibatkan diri untuk berdaya dan saling memberdayakan, sesuai dengan potensi dan kompetensi masing-masing dengan cara saling bergantian untuk menjadi inspirator dan nara sumber dalam kegiatan pemberdayaan, sehingga seluruh warga pondok pesantren menjadi produktif <sup>14</sup>.

Pondok pesantren yang menggunakan desain partisipatif dalam pemberdayaan akan lebih fokus untuk mencapai budaya mutu, karena terjalannya koordinasi warga pondok pesantren dalam berbagai level untuk mencapai produktivitas yang disebabkan oleh adanya tanggung jawab mereka dengan bekal multi skill untuk memenuhi tuntutan internal maupun eksternal. Sedangkan kekuatan struktur demokrasinya berupa responsibilitas mereka terhadap lingkungan pondok pesantren yang bersifat human capital <sup>15</sup>. Untuk mencapai kesuksesan dalam melakukan pemberdayaan partisipatif dapat menggunakan model bauran desain berikut:

- 1) Memastikan dan memperjelas pembagian otoritas dan tanggung jawab yang dibutuhkan dalam perubahan budaya mutu di pondok pesantren menuju pada pemberdayaan sumber daya insani.
- 2) Tim work dengan berbagai ketrampilan.
- 3) Menciptakan mekanisme untuk menurunkan resistensi terhadap terjadinya perubahan.
- 4) Hemat waktu dan daya untuk mengembangkan tempat kerja <sup>16</sup>.

Perberdayaan partisipatif di pondok pesantren intinya adalah membangun iklim saling menguntungkan melalui interaksi interpersonal dengan asas saling percaya, terbuka, dan saling menghargai dengan rancangan yang mengintegrasikan visi, struktur, dan perubahan budaya pondok pesantren yang lebih baik dalam individu maupun kelompok warga pondok pesantren yang menghasilkan budaya mutu yang efektif dan efisien <sup>17</sup>.

## Standar Sistem Mutu

Di antara berbagai faktor penting dalam penampilan pondok pesantren adalah mutu jasa yang dihasilkan dari pelayanan, sumber daya, output, dan outcome-nya. Mutu dapat berupa sesuatu yang abstrak dan bisa disederhanakan untuk dapat menjadi kongrit. Mutu pondok pesantren yang

---

<sup>14</sup>Nawawi Hadari, *Manajemen Strategik Organisasi Non Profit Bidang Pemerintahan Dengan Ilustrasi Di Bidang Pendidikan* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2017).

<sup>15</sup> Sutrisno, *Budaya Organisasi*.

<sup>16</sup> Sutrisno.

<sup>17</sup> Mukhammad Ilyasin and Nanik Nurhayati, *Manajemen Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Aditya Media Publishing, 2012).

abstrak misalnya: sumber daya yang handal, lulusan terbaik, ustadz yang piawai, sarana yang memadai dan sebagainya. Mutu juga dapat disederhanakan dengan mengikuti definisi yang kongrit, karena adanya beberapa indikator yang menyertainya, seperti pondok pesantren interpreunership dengan indikator yang menyertainya. Semua definisi mutu tersebut muaranya adalah kepuasan pengguna pondok pesantren (*costumer satisfaction*)<sup>18</sup>.

Standar mutu yang dipakai oleh pondok pesantren tentu harus ditentukan sejak awal berdirinya, sehingga mutu dari pondok pesantren tersebut, dapat terukur ketercapainnya. Sedangkan, sesuai Peraturan Menteri Agama RI nomor 90 tahun 2013 tentang Penyelenggaraan Pondok Pesantren menyebutkan bahwa pondok pesantren merupakan lembaga pendidikan memiliki ciri khas dan menentukan sendiri yang menjadi kekhasan pondok pesantren tersebut.

Dari urai tersebut di atas, semakin memperjelas bahwa standar sistem mutu pondok pesantren pada intinya minimal harus:

- 1) Sesuai dengan kebutuhan zaman yang dihadapi;
- 2) Memenuhi kebutuhan pengguna jasa;
- 3) Sesuai dengan spesifikasi atau standar (Nasional atau Internasional) sesuai dengan standar yang dipilih.
- 4) Sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku.

Upaya yang dilakukan pondok pesantren untuk mencapai standar yang ditetapkan antara lain adalah berupaya:

- 1) Mencapai, mempertahankan, dan meningkatkan kualitas layanan, sumber daya, dan lulusannya;
- 2) Memberikan keyakinan kepada warga pondok pesantren bahwa kualitas yang dikehendaki dicapai, dipertahankan, dan ditingkatkan; dan
- 3) Meyakinkan pengguna jasa pondok pesantren bahwa kualitas yang diharapkan dapat dicapai<sup>19</sup>.

Ketiga upaya tersebut harus dikoordinasikan secara mendalam, terus menerus, dan konsisten, sehingga menghasilkan rencana strategis pondok pesantren yang bermutu, karena proses rencana, pelaksanaan, evaluasi dan tindak lanjut dilalui melalui riset pasar, rekayasa pengembangan pelayanan, pengadaan program kegiatan, jasa, dan sumber daya, perencanaan dan pengembangan, proses, supervisi dan evaluasi, standar operasional prosedur, dan penentuan kelulusan.

---

<sup>18</sup> Ilyasin and Nurhayati.

<sup>19</sup> Dzaujak Ahmad, *Penunjuk Peningkatan Mutu Pendidikan Di Sekolah Dasar* (Jakarta: Depdikbud, 1996).

## Mekanisme Perubahan Budaya

Untuk mencapai perubahan yang lebih baik faktor utama adalah komitmen manajemen puncak, karena otoritas tertinggi dan tanggung jawab paling berat berada pada pundak mereka, komitmen pemimpin puncak untuk melakukan perubahan lebih baik perlu mendapatkan dukungan yang diimbangi dengan sikap pemimpin tersebut untuk senantiasa menunjukkan perilaku dan aktivitas yang sesuai dengan visi organisasi. Selanjutnya mekanisme perubahan budaya dapat dilihat pada tabel berikut:

**Tabel.1**  
Mekanisme Perubahan Budaya

No	Fokus	Dari Budaya Tradisional	Manajemen Budaya kualitas
1	Rencana	Anggaran Jangka pendek	Isu-isu strategi masa depan
2	Organisasi	Hirarki berdasarkan rantai komando	Partisipasi dan pemberdayaan karyawan
3	Pengendalian	Laporan varian	Ukuran dan informasi kualitas untuk self-control
4	Komunikasi	Top-down	Top down dan Bottom-up
5	Keputusan	Manajemen krisis	Perubahan yang terencana
6	Manajemen yang fungsional	Parachial, kompetitif	Cross-funcion, integratif
7	Manajemen Kualitas	Fizing atau one-shot manufacturing	Prevebtif dan berkelanjutan semua fungsi dan kualitas

Dari tabel tersebut dapat dipahami mekanisme perubahan budaya, namun demikian dalam melakukan perubahan budaya perlu memperhatikan hal-hal berikut:

- 1) Sejarah terciptanya budaya yang sudah ada;
- 2) Tidak memusuhi sistem yang sudah ada, akan tetapi melakukan perbaikan;
- 3) Kesiediaan untuk mendengarkan dan mengamati; dan

4) Perlihatkan setiap orang yang dipengaruhi oleh perubahan.<sup>20</sup>

Dari paparan tersebut jelas bahwa, melakukan perubahan perlu persiapan dan kesiapan agar tidak terjadi kegagalan dalam internal organisasi, sehingga upaya yang dilakukan dapat berjalan karena didukung oleh kompetensi dan dilakukan bersama tim.

Dengan demikian implementasi budaya mutu di pondok pesantren dilakukan melalui:

a. Sosialisasi

Sosialisasi merupakan proses transformasi warga pondok pesantren untuk berpartisipasi secara efektif terhadap budaya mutu pondok pesantren, sehingga individu warga pondok pesantren mengalami perubahan secara aktif dan dapat mengintegrasikan tujuan pondok pesantren dengan tujuan warga pondok pesantren melalui tahapan komunikasi, interaksi, dan partisipasi. Sosialisasi dapat menyangkut persoalan mikro bahkan persoalan makro.

b. Pemberdayaan

Perberdayaan partisipatif di pondok pesantren intinya adalah membangun iklim saling menguntungkan melalui interaksi interpersonal dengan asas saling percaya, terbuka, dan saling menghargai dengan rancangan yang mengintegrasikan visi, struktur, dan perubahan budaya pondok pesantren yang lebih baik dalam individu maupun kelompok warga pondok pesantren yang menghasilkan budaya mutu yang efektif dan efisien.

c. Membentuk standar sistem mutu

Standar sistem mutu pondok pesantren pada intinya minimal harus:

- 1) Sesuai dengan kebutuhan zaman yang dihadapi;
- 2) Memenuhi kebutuhan pengguna jasa;
- 3) Sesuai dengan spesifikasi atau standar (Nasional atau Internasional) sesuai dengan standar yang dipilih.
- 4) Sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku.

Upaya yang dilakukan pondok pesantren untuk mencapai standar yang ditetapkan antara lain adalah berupaya:

- 1) Mencapai, mempertahankan, dan meningkatkan kualitas layanan, sumber daya, dan lulusannya;
- 2) Memberikan keyakinan kepada warga pondok pesantren bahwa kualitas yang dikehendaki dicapai, dipertahankan, dan ditingkatkan;
- 3) Meyakinkan pengguna jasa pondok pesantren bahwa kualitas yang diharapkan dapat dicapai.

d. Membuat mekanisme perubahan budaya

---

<sup>20</sup> Ahmad.



Melakukan perubahan budaya perlu memperhatikan hal-hal berikut:

- 1) Sejarah terciptanya budaya yang sudah ada;
- 2) Tidak memusuhi sistem yang sudah ada, akan tetapi melakukan perbaikan;
- 3) Kesiapan untuk mendengarkan dan mengamati; dan
- 4) Perhatikan setiap orang yang dipengaruhi oleh perubahan

### Dampak Budaya Mutu di Pondok Pesantren

Proses pemaknaan (*interpretasi*) terhadap *fenomena*, kejadian, dan kegiatan pondok pesantren tidak boleh subyektif, yang hanya dimengerti oleh elit pondok pesantren, tetapi harus dikomunikasikan dan diinternalisasikan kepada setiap warga pondok pesantren agar menjadi budaya dan sistem makna yang dipahami, dijiwai, dan dipraktekkan bersama oleh seluruh warga pondok pesantren. Sehingga tidak hanya difahami dengan sesuatu yang kasat mata saja (*overt*), seperti strategi, struktur, sistem organisasi, dan deskripsi pekerjaan. Sebab hal tersebut hanya merupakan manifestasi dari pernyataan jati diri dan budaya pondok pesantren <sup>21</sup>.

Dengan demikian budaya pondok pesantren merupakan satu set asumsi yang dianggap sangat penting walaupun tidak tertulis yang dipahami oleh seluruh warga pondok pesantren <sup>22</sup>, sebagaimana dianalisis definisi organisasi yang disampaikan oleh Stanley Davis sebagaimana berikut:

*“corporate culture is the pattern of shared beliefs and value that give the members of an institution meaning, and provide them with the rules for behavior in thier organization”.*

Dari definisi tersebut budaya organisasi merupakan sebuah pedoman bertutur dan bertindak dalam oraganisasi yang dapat berdampak pada efektifitas, inovasi, loyalitas, dan produktivitas <sup>23</sup>, keempat dampak budaya organisasi tersebut secara rinci dapat diuraikan berikut:

1. Motivasi kerja;
2. Sikap dan komitmen terhadap pekerjaan;
3. Mempengaruhi proses kepemimpinan yang berorientasi *employee (humanistic leadership)*;
4. Proses pengambilan keputusan;
5. Cara berkomunikasi;
6. Cara membangun struktur organisasi;
7. Kinerja pegawai;
8. Produktivitas organisasi;

---

<sup>21</sup> Darmawan and Wibisono, *Manajemen Kinerja* (Jakarta: Airlangga, 2006).

<sup>22</sup> Sobirin, *Budaya Organisasi*.

<sup>23</sup> Sobirin.

9. Wawasan keunggulan (lewat manajer yang memiliki filosofi *competitiveness & comparativeness*);
10. Kekerasanan dan kepuasan kerja;
11. *Sense of belonging & sense of responsibility*.
12. Iklim kerja yang kondusif.

## Penutup

Budaya mutu merupakan sebagai perangkat sistem nilai-nilai (values), keyakinan-keyakinan (beliefs), asumsi-asumsi (assumptions), atau norma-norma yang telah berlaku di pondok pesantren, disepakati dan diikuti oleh warga pondok pesantren sebagai pedoman perilaku dan pemecahan berbagai masalah di pondok pesantren tersebut, untuk mempertahankan mutu.

Terdapat berbagai nilai primer yang harus dimiliki oleh suatu organisasi menurut Miller, nilai-nilai primer atau beberapa nilai budaya tersebut juga dapat disebut dengan asas, asas-asas tersebut terdiri dari delapan butir, yaitu: asas, tujuan, konsensus, keunggulan, prestasi, kesatuan, empiri, keakraban dan integritas. Implementasi budaya mutu di pondok pesantren dilakukan melalui:

- a. Sosialisasi merupakan proses transformasi warga pondok pesantren untuk berpartisipasi secara efektif terhadap budaya mutu pondok pesantren, sehingga individu warga pondok pesantren mengalami perubahan secara aktif dan dapat mengintegrasikan tujuan pondok pesantren dengan tujuan warga pondok pesantren melalui tahapan komunikasi, interaksi, dan partisipasi. Sosialisasi dapat menyangkut persoalan mikro bahkan persoalan makro.
- b. Perberdayaan partisipatif di pondok pesantren intinya adalah membangun iklim saling menguntungkan melalui interaksi interpersonal dengan asas saling percaya, terbuka, dan saling menghargai dengan rancangan yang mengintegrasikan visi, struktur, dan perubahan budaya pondok pesantren yang lebih baik dalam individu maupun kelompok warga pondok pesantren yang menghasilkan budaya mutu yang efektif dan efisien.

## Daftar Pustaka

- Ahmad, Dzaujak. *Penunjuk Peningkatan Mutu Pendidikan Di Sekolah Dasar*. Jakarta: Depdikbud, 1996.
- Darmawan, and Wibisono. *Manajemen Kinerja*. Jakarta: Airlangga, 2006.
- Departemen Agama. *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*. Jakarta: Diponegoro, 2000.
- Edward, Salilis. *Total Quality Management In Education*. Yogyakarta:

- IRCiSoD, 2011.
- Hadari, Nawawi. *Manajemen Strategik Organisasi Non Profit Bidang Pemerintahan Dengan Ilustrasi Di Bidang Pendidikan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2017.
- Hasan, Said Hamid. *Pembangunan Pendidikan Budaya Dan Karakter Bangsa*. Jakarta: Badan Litbang Kemendiknas, 2010.
- Ilyasin, Mukhammad, and Nanik Nurhayati. *Manajemen Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Aditya Media Publishing, 2012.
- Jerome, Arcaro. *Pendidikan Berbasis Mutu Prinsip Perumusan Dan Langkah Penerapan*. Translated by Yosai Iriantara. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Sobirin, Ahmad. *Budaya Organisasi*. Yogyakarta: Unit Penerbit dan Percetakan STIM YKPN, 2009.
- Sutrisno, Edy. *Budaya Organisasi*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.

PRINSIP DALAM MEMILIH PARTAI POLITIK:  
KAJIAN SYAIR *NAHDLAH* KARYA ABU FAUZY (KH. MA'SHUM  
SIRODJ)  
PESANTREN GEDONGAN CIREBON

Angga Marzuki

**Ma'had Shighor al-Islamy**, Gedongan, Cirebon  
Rumah Moderasi Islam (RUMI)  
SPs UIN Syarif Hidayatullah  
anggamarzuki@gmail.com

**Abstrak**

Kajian ini bertujuan untuk menganalisa manuskrip syair **Nahdlah, yang ditulis oleh Abu fauzy (Kyai Ma'shum) yang** berasal dari Cirebon lebih tepatnya Pondok Pesantren Gedongan, Naskah ini belum banyak dikaji dalam tataran tulisan karya tulis ilmiah. Walaupun syair ini ditulis pada masa orde lama yang diperuntukkanmenguraikan argumentasi untuk memilih partai Nahdlah, tetapi nilai-nilai dalam syair ini masih sangat relevan, kandungan-kandungannya untuk era saat ini, nilai-nilai yang diusung dalam syair ini berorientasi untuk kemaslahatan, selain itu studi ini secara tidak langsung mengkritik praktek-praktek dan pemikiran dalam memilih partai politik yang dicampuri dengan kepentingan segelintir orang yang menghalalkan segala cara, syair ini ditulis dengan bahasa Arab dan bahasa Jawa dengan huruf pegon. melalustudi atas naskahsyair Nahdlah, tulisan ini menguatkan kesimpulan bahwa pemikiran-pemikiran dan gagasan-gagasan ulama Nusantara lebih dapat diterima dan diadaptasikan dengan konteks Indonesia.

**Kata Kunci:** Nahdhatul Ulama, Pesantren, Partai

## Pendahuluan

Cirebon adalah pintu gerbang dakwah Islam di Jawa Barat<sup>1</sup>, lewat daerah ini lah dakwah Islam di Jawa Barat tumbuh dan berkembang, di lain pihak awal mula pengembangan ajaran Islam di Nusantara salah satunya lewat pondok Pesantren, ditangan pemimpin Pondok pesantren (kyai) para santri mendapatkan ilmu dan suri tauladan.

Kyai mengajar santri baik itu secara pengetahuan dan berakhlak mulai, para kyai dulu mewariskan karya yang sangat berharga berupa naskah hasil olah fikir dan kreatifitas para kyai, ada yang berupa nazam/syair, secara umum, masnuskrip di Nusantara mengandung kekayaan informasi yang melimpah. Isi manuskrip di Nusantara berisikan tentang kesusastaan, agama, sejarah, hukum, adat, obat-obatan, azimat, astronomi, kedokteran, sosial<sup>2</sup> dan masih banyak lagi

Pada Mei tahun 2018, telah ditemukan sebuah salinan kitab yang berisikan syair yang menguraikan argumentasi penulis memilih partai *Nahdah*, besar kemungkinan, partai Nahdah yang dimaksud dalam syair ini adalah Partai Nahdhatul Ulama, karena jika melihat keterangan yang terdapat pada kolofonnya, tertulis Gedongan, Cirebon 29 Dzulhijjah Tahun 1373 Hijriyah, jika di konversikan ke Masehi menjadi Jum'at, 6 Agustus tahun 1956.

Para kyai Gedongan senang sekali bersyair, misalnya sesepuh alm Kh. Amin Siroj kerap kali membuat syair, lebih dari itu, dulu para kyai Gedongan kerap membuat surat untuk putra-putrinya yang sedang mondok surat tersebut dalam bentuk syair<sup>3</sup> adapun syair *Nahdah* jika memerhatikan keterangan di kolofonnya, maka tahun yang tertulis adalah masa dimana Nahdhatul Ulama sedang berjalan sebagai partai, yang sebelumnya menarik diri dari partai Masyumi, pada masa awal-awal NU menjadi sebuah partai, NU mengalami transisi menjadi sebuah, mengalami kekuatan suara yang tidak cukup kuat untuk bersaing dengan partai-partai yang sudah mapan.

---

<sup>1</sup>Ahmad Zaini Hasan, *Perlawanan dari Tanah Pengasingan: Kiai Abas, Pesantren Buntet dan Bela Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 2014), 4.

<sup>2</sup>Oman Fathurrahman, "Manuskrip dan Penguatan Kajian Khazanah Islam Pesantren: Sebuah Refleksi", *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 34, 2014, 33.

<sup>3</sup>Wawancara dengan KH. Agust Muhaimin salah satu keturunan keluarga pesantren Gedongan (25-9-2018)

**Itulah yang kemungkinan besar melatar belakangi KH. Ma'shum** menulis syair yang mengajak pembacanya agar ikut serta dalam barisan kyai-kyai dalam berjuang membesarkan partai NU. Jika menengok pada masa kini banyak sekali partai yang mengenalkan dirinya partai islam tapi dalam perilaku anggotanya tidak ajaran Islam, maka dari itu harus ada prinsip yang kokoh dalam memilih sebuah partai atau perwakilan pemilik suara, pada syair ini secara eksplisit ditemukan prinsip-prinsip yang bersifat secara universal dalam memilih partai.

Dari pendahuluan yang diuraikan di atas, kajian ini difokuskan pada nilai-nilai prinsip yang dapat dijadikan rujukan dalam memutuskan untuk memilih sebuah partai politik dalam syair yang **ditulis oleh KH. Ma'shum Sirodj. Penelitian ini merupakan penelitian** kualitatif yang bekerja dalam domain teks dan konteks. Adapapun untuk menemukan karakteristik prinsip yang bersifat universal dalam teks syair *Nahdiah* dilakukan dengan pengkodean (*coding*) ciri-ciri prinsip bersifat universal dan relevan pada masa ini kini. Data tersebut kemudian dianalisis dengan analisa deskriptif (*descriptive analysis*) dan analisa eksplanatori (*explanatory analysis*) untuk memberi penjelasan yang lebih mendalam melalui telaah kategoris tentang prinsip dalam memilih partai dan analisis intertekstual untuk melihat fakta-fakta dalam teks<sup>4</sup>.

Dalam menelaah salinan kitab syair *Nahdiah* menggunakan pendekatan intertekstual<sup>5</sup>. Tujuan menggunakan Pendekatan ini adalah untuk menganalisa unsur dan muatan yang diambil dari teks sebelumnya, pendekatan ini digunakan dalam membaca syair *Nahdiah* dan membuktikan bahwa (muatan dalam) teks syair tidak berdiri sendiri. Teks ini dihimpun atas teks yang lain yang telah ada sebelumnya, cara penulisan mengutip dan memberikan informasi teks mana yang dikutip merupakan cara menulis modern.

### Deskripsi Kitab Syair *Nahdiah*

Salinan kitab *Syair Nahdiah* baru beberapa bulan lalu ditemukan di Desa Dukuhjati, Kec. Krangkeng, Kab. Indramayu. Salinan kitab ini

---

<sup>4</sup>Agus Iswanto dkk. *Pemikiran Moderat dalam Karya Ulama Nusantara*, (Jakarta: Balai Litbang Agama Jakarta, 2015), 22.

<sup>5</sup> A Teeuw, *Indonesia Antara Kelisanan dan Keberaksaraan*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1994), 145-146.

berada di salah satu kumpulan koleksi-koleksi dari Abdur Rosyid Djarmani, yang merupakan warisan dari ayahnya yang bernama H. Djarmani bin H. Yusuf.

Syair ini berisikan nazam partai nahdlah, mungkin yang dimaksud adalah partai Nahdhatul Ulama (NU), karena berdasarkan pembacaan yang telah dilakukan, syair ini berisi 30 alasan memilih partai nahdlah, jika dihubungkan dengan konteks waktu penulisan kitab syair ini, masa itu adalah masa ketika NU memutuskan menarik diri dari partai Masyumi dan memutuskan memulai menjadi partai sendiri, **besar kemungkinan syair ini adalah bentuk sebuah andil kyai Ma'shum Sirodj** dalam meyakinkan masyarakat agar mendukung dan memberikan pasca pemilu 1955.

**Tapi dalam tulisan ini tidak difokuskan peran KH. Ma'shum Sirodj** dalam membantu NU lewat syairnya, melainkan tentang hal itu hanya dibahas secara sekilas, yang menjadi fokus dalam tulisan ini adalah bagaimana prinsip-prinsip yang bersifat universal yang terdapat dalam syair *Nahdah* yang dapat menjadi rujukan bagi masyarakat dalam menentukan suara/memilih sebuah pilihan kepada sebuah partai.

Dalam mencari tahu identitas pengarang dan asal-muasal syair *Nahdah* ini, digunakan dua indikator yang tercantum pada syair *Nahdah* itu sendiri dan melakukan wawancara dengan beberapa pihak guna mendapatkan informasi terkait, indikator yang pertama, sudah lazim pada kajian studi filologi mencari tahu keterangan yang tertulis dalam kolofon kitab, karena disana tertulis keterangan kapan dan dimana kitab itu ditulis/dicetak, dalam salinan kitab syair *Nahdah* yang ditemukan, di bagian kolofonya tertulis Gedongan, Cirebon<sup>29</sup> Dzulhijjah Tahun 1373 Hijriyah, jika di konversikan ke Masehi menjadi Jum'at, 6 Agustus tahun 1956<sup>6</sup>. Indikator yang kedua adalah penulis **syair menggunakan “Abu Fauzy” dalam menamai dirinya. setelah ditelusuri pada beberapa pihak keturunan Pesantren gedongan, nama “Fauzy” di kalangan pesantren Gedongan nama “Fauzy” hanya ada alm KH. Ahmad Fauzy<sup>7</sup>.**

---

<sup>6</sup> Jika menelisik pada tahun pencetakan salinan kitab syair Nahdah ini sangat mungkin ada hubungannya dengan konteks masa dimana NU memutuskan menarik diri dari Masyumi dan memutuskan mendirikan partai secara independen.

<sup>7</sup> Wawancara dengan Nyai Najjah Barnamij salah satu Keturunan keluarga Pesantren Gedongan (27-8-2018), yang kini menjadi Pengasuh di Pesantren Kempek



Kondisi fisik salinan kitab Syair *Nahdah* yang ditemukan:

1. Bahan/alas Naskah : Kertas lokal
2. Sampul dan Penjilidan Sampul sudah tidak ada, bekas jilidan dengan staples
3. Ukuran Naskah: 22 x 17.2 cm
4. Ukuran Teks : 16.8 x 13.8 cm
5. Jumlah Halaman : 12 halaman teks.
6. Jumlah Baris per Halaman : 14 baris, kecuali hal. 1, 8 baris; ha. 12; 10 baris.
7. Penomoran halaman : 1-**12 di tengah atas.**”.
8. Status Kelengkapan : Lengkap

### **Tentang KH. Ma'shum Sirodj**

Penulis Syair bernama lengkap KH. Ma'shum Sirodj, berasal dari Pesantren GedonganCirebon, mempunyai riwayat mondok dan diasuh oleh KH. Munawwir Krapyak di Yogyakarta dan beliau mengahbiskan waktu yang lebih lama di Pondok Pesantren Kempek<sup>8</sup> di bawah asuhan pendiri pondok KH. Harun.

Belum banyak data yang dapat disampaikan disini, sementara ini data dan informasi terkait penulis syair *Nahdah* yang didapatkan bahwa **aktivitas KH. Ma'shum adalah santri Kyai Harun. Menurutnya KH. Ma'shum Sirodj memiliki buah karya berupa *Busyr al-Awâm***

---

**setelah menikah dengan putra dari alm Buya Ja'far. Dugaan ini** diperkuat oleh putra alm KH. Ahmad Fauzy, yaitu Maemun Fauzi yang akrab disapa Kang Maemun bahwa kakeknya memang memiliki karya Syair dan mahir membuat syair, menurut Kang Maemun kakeknya juga memiliki karya lain yaitu, Kitab Safinah dan taqrib disyairkan. Tapi karya itu belum ditemukan (25-9-2018).

<sup>8</sup> Kempek adalah nama sebuah desa di wilayah Kecamatan Gempol Kabupaten Cirebon didekat kota kecil Palimanan yang diapit antara dua jalur besar arah Jakarta dan arah Bandung kurang lebih 15 km sebelah barat kota Cirebon. Kempek inilah yang dijadikan nama Pesantren pada tahun 1908 oleh pendirinya yakni Mbah KH. Harun putra pasangan KH. Abdul Jalil yang berasal dari Pekalongan dengan Nyai Hj. Kamali merupakan seorang perempuan berdarah Sunda dari KedondongSetelah beliau wafat pada tanggal 23 Maret 1935. KH. Ma'shum diangkat menjadi menantu oleh Kyainya KH. Harun untuk menikahi Nyai Rubaiyah, pasca wafatnya Nyai Rubaiyah barulah KH. Ma'shum pulang dan tinggal di Pesantren di Gedongan, lalu KH. Ma'shum menikahi Nyai Dewi. Hasil Wawancara dengan Nyai Najjah Barnamij salah satu Keturunan keluarga Pesantren Gedongan (27-8-2018).

*nadzamSafinah* (bahasa Jawa pegon), *Nayl al-Rāja Nadzam Safinah*<sup>9</sup>(Bahasa Arab), dan Syair *Nahdah* (Bahasa Arab Pegon).

Nahdlatul Ulama adalah Organisasi Kemasyarakatan keagamaan (**Jami'iyah dinniyah ijtima'iyah**), kelahiran NU tidak dapat dipisahkan dari kerangka perjuangan nasional bangsa ini mencapai kemerdekaan selain itu kelahiran NU juga berkaitan dengan dinamika yang terjadi di ranah internasional terutama di Arab Saudi<sup>10</sup>

Pada 1952 hingga tahun 1967 merupakan masa dimana Nahdhatul Ulama (NU) berpolitik praktis, dalam kurun waktu inilah NU paling banyak melibatkan diri dalam kegiatan politik, itu semua dilakukan guna mencapai tujuan di bidang agama, sosial, dan ekonomi. masa ini merupakan masa dimana NU secara terang-terangan ikut dalam percaturan politik nasional<sup>11</sup>, ketika NU memutuskan menarik diri dari Masyumi, NU memilih mengambil peran dengan memutuskan menjadi sebuah partai, tentu masa itu tidak mudah bagi NU yang memulai peran baru menjadi partai baru, itu bisa dilihat dari segi keanggotaan<sup>12</sup>

banyak kalangan Kyai yang ikut serta membantu NU untuk menyerukkan masyarakat memberika suara untuk partai NU, ini yang **dilakukan oleh Kyai Ma'shum dari Cirebon Gedongan, dia kerap kali membuat syair untuk NU.**

Pondok pesantren, surau dan zawiyah <sup>13</sup> adalah lembaga-lembaga pendidikan tradisional yang sangat berperan dalam

---

<sup>9</sup> Kitab ditulis dalam bahasa Arab, kitab ini juga sudah disyarahi oleh KH. Sahal Mahfudz Pati.

<sup>10</sup> Pada tahun 1924, di Arab Saudi terjadi peralihan kekuasaan dari bagian kekhalifahan ke rezim Ibn Saud. Lihat: Salmat Effendy Yusuf, "Perumusan Negara Masa Khittah: Pancasila Sebagai Ideologi Final", *Tashwirul Afkar*, No. 27, 2009, 7-10.

<sup>11</sup> Greag Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), 1

<sup>12</sup> Pada tahun 1940-an keanggotaan NU sampai pada angka 100.000 anggota, tetapi pada tahun 1952 NU menarik diri dari partai Masyumi, keanggotaan NU pada tahun itu berenti pada angka 51.000-an. Lihat: Greag Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), 130.

<sup>13</sup> Menurut Martin Van Bruinessen, salah satu tradisi agung (*great tradition*) di Indonesia adalah tradisi pengajaran agama Islam seperti yang di Pesantren Jawa dan lembaga-lembaga serupa di luar Jawa serta semenanjung Malaya. Lihat Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), 17.

melestarikan dan mentransmisikan ajaran Islam di Indonesia, sampai saat ini pesantren dan yang telah disebutkan di atas merupakan garda terdepan dalam membentuk generasi Islam yang tumbuh dengan asupan akhlak dan budi luhur yang terhormat.

Tradisi di Pesantren bernafaskan sufistik<sup>14</sup> dan ubudiyah. Ibadah Fardhu dilengkapi dengan shalat-shalat sunnah dan zikir, wirid atau ratib. Sebuah Pesantren, surau diimami atau dipimpin oleh seorang kyai, guru atau mursyid. Banyak yang didapatkan oleh seorang murid yang menghabiskan bertahun-tahun hidup bersama dari seorang kyai. Selain itu kyai/ulama Indonesia banyak mewariskan suritauladan yang agung, mereka juga mewariskan warisan intelektual manuskrip-manuskrip Islam yang berisikan bermacam-macam bidang keilmuan.

### Isi Naskah

Naskah salinan yang ditemukan pada Syair *Nahdah* berisikan **mengenai tiga puluh argumentasi KH. Ma'shum memilih partai Nahdah**, secara umum syair ini mengajak dan membuat pembacanya untuk ikut serta memilih partai *Nahdah*, sebagian besar syair ini menguraikan tiap-tiap naş yang menganjurkan ikut memilih partai *Nahdah* misalnya pada sebuah baitnya berisikan sebagai berikut:

*Sebab ingkang nomor siji iyku ana  
Dawuh Nabi natepane siro kabeh*

**Perintah Nabi Shala 'alayhi rabuna**  
*Malu kelangane konco ingkang akeh*

**Pada bait ini KH. Ma'shum mengajak para pembaca agar mengikuti para kyai yang berjuang dalam menumbuhkan partai Nahdhatul Ulama (NU), karena pada waktu itu sangat mungkin KH. Ma'shum tentang Partai NU sangat perlu dukungan lewat menanamkan narasi kepada *grass root* untuk ikut barisan para kyai yang sedang berjuang partai NU.**

**Pada sebuah bait KH. Ma'shum pun mengutip sebuah hadis mashur disebut dengan *hadisiftirak* hadis ini memberikan pemahaman agar masyarakat muslim ikut bergabung dengan partai NU yang diisi dan dipenuhi oleh kyai yang memegang ajaran *ahlu sunnah*.**

---

<sup>14</sup>Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), 20.

*Dawuh Nabi umate ingsun besok  
pecah*

*Ingang pitung puluh siji ing nerako*

*Rencang matur punapa kang siji  
gusti*

*Dadi pitung puluh loro pisah-pisah*

*Ingang siji masuk suwargo merdeka*

*Nabi Dawuh ahlu sunnah kang sejati*

Secara jelas, dalam menyusun syair *Nahdah* mengutip hadis, ayat dan kutipan kitab, maka syair yang disusun tidak bersiri sendiri, teks bait ini diperkaya kutipan-kutipan dari naṣ-naṣ.

Adapun nilai prinsip-prinsip yang bersifat universal yang dapat dijadikan rujukan guna memilih sebuah partai pada syair *Nahdah* adalah sebagai berikut:

*Ingun milih nahdhah cukul saking  
iman*

*Ugoh cukul saking akal inggang  
sehat*

*Uga saking angen-angen inggang  
ajeg*

*Ingun milih nahdhah dengan ikhlas  
niyat*

*Ora kerna kadung ora kerna wirang*

*Ora kerna dunya ora kerna pangkat*

*Ingang teguh lan ilmu lan keyakinan*

*Lan etemu inggang bagus inggang  
tepat*

*Lan timbangan fikiran inggun  
inggang hajek*

*Ora manut hawa nasu inggang lepat*

*Ora kerna dendam atau hasud  
rencang*

*Ora sebab kebujuk tipu muslihat*

Prinsip yang pertama dalam memilih partai menurut KH. **Ma'shum adalah harus didasari ilmu, itu ditinjau dari pihak pemberi suara** maupun pihak yang dijadikan wakil/partai (yang dicoblos dalam kotak suara), seorang yang akan memberikan suara, tentu memberikan suara dengan memiliki dasar, pengetahuan yang cukup pada sosok yang akan dijadikan sebagai wakil rakyat/partai yang dipilih. seorang wakil rakyat tentu memiliki kompetensi itu agar dapat menjalankan tugasnya jika terpilih, ilmu itu baik secara teori/pengetahuan maupun secara penerapannya juga harus cakap.

Prinsip yang kedua adalah menjatuhkan suara dengan menggunakan akal sehat, tentu akal sehat harus didasari dengan pengetahuan yang sehat dan cara berikir yang tidak dikontaminasi oleh

hoax dan provokasi, pada era sekarang banyak sekali pemilih yang dipengaruhi oleh bacaan yang disebar di media social yang berita atau informasinya tidak bisa dipertanggung jawabkan, dengan asupan seperti itu, maka pihak si pemberi suara tidak bisa berfikir menggunakan akal sehat, dengan begitu memilih pun akan yakin atas pilihannya, setidaknya pilihannya memberikan maslahat yang lebih banyak dan menimbulkan mafsadat yang lebih sedikit.

Prinsip yang ketiga adalah ikhlas dalam memberikan suara/memilih sebuah partai, bukan karena tekanan atau intimidasi dari pihak luar diri kita, menjadi pemilih yang merdeka atas pengaruh orang lain, niat yang tulus tanpa dipengaruhi dendam, hawa nafsu dan hasud pada siapa pun, karena bagaimana pun terpilihnya sebuah partai dan partai itu juga memilih memiliki konsekuensi bagi si pemilih.

Prinsip yang keempat memberikan prinsip pada pembaca agar menghindari memilih sebuah partai dikarenakan kepentingan, seperti pangkat, dan menghindari tipu muslihat, dengan tawaran-tawaran yang belum tentu kehalalannya.

## Kesimpulan

Berdasarkan analisis terhadap isi salinan kitab syair Nahḍah, menguatkan hipotesa yang menyimpulkan bahwa *turas* Karya ulama nusantara akan sangat relevan dengan kehidupan bersosial dan beragama bagi masyarakat Indonesia. Adapun isi prinsip-prinsip yang terdapat syair nahḍah sebagai berikut bahwa kitab ini mengandung prinsip universal dalam memilih partai. *Pertama*, harus didasari ilmu. *Kedua*, menjatuhkan suara dengan menggunakan akal sehat. *Ketiga*, ikhlas dalam memberikan suara/memilih sebuah partai, bukan karena tekanan atau intimidasi dari pihak luar diri kita. *Keempat*, menghindari memilih sebuah partai dikarenakan kepentingan dan tipu muslihat.

## Daftar Pustaka

- Ahmad. Zaini Hasan. *Perlawanan dari Tanah Pengasingan: Kiai Abas, Pesantren Buntet dan Bela Negara* Yogyakarta: LKiS, 2014.
- Fealy, Greag. *Ijtihad Politik Ulama; Sejarah NU 1952-1967*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Iswanto, Agus. dkk. *Pemikiran Moderat dalam Karya Ulama Nusantara*. Jakarta: Balai Litbang Agama Jakarta, 2015.

- Munhanif, Ali. “‘Ties That Would Divide’: Explaining TheNU’s Exit From Masyumi in 1952”.*Studia Islamika*. Vol. 2 (2012).**
- Tarobin,M. "Moderasi Islam dalam Kitab “Hidayatul ‘Awam pada Menyatakan Perintah Agama Islam” karya Muhammad ‘Alwi ibn ‘Abdullah Khatib Endah al-Kamfari".*Penamas*, Volume 29, Nomor 3 (Oktober-Desember 2016).**
- Teeuw,A.*Indonesia Antara Kelisanan dan Keberaksaraan*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1994.
- Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*.Bandung: Mizan, 1995.
- Yusuf,Salmet Effendy.“**Perumusan Negara Masa Khittah: Pancasila Sebagai Ideologi Final**”, *Taswirul Afkar*, No. 27 (2009).

## CONTESTING ISLAMIC DISCOURSES IN SOCIAL MEDIA: THE CHALLENGES AND PROSPECTS OF PESANTREN IN DIGITAL ERA

Annas Rolli Muchlisin

The teacher at Al-Hakim Islamic Boarding School, Yogyakarta  
annas.rolli96@gmail.com

### Abstract

Indonesia was ranked as the sixth largest of internet users in the world. Unfortunately this large number of internet users is not followed by the same large number of digital literacy capabilities. Some researchers joined in Digital Literacy Advocates Network **doing collaborative research in 2017 finding the society's** weakness in that digital literacy stated that Indonesia need more digital literacy education. Because of such weakness, we could easily find hoaxes and hate speeches spread in social media. Being worse, these negative contents are often equipped with religious symbols. Another phenomenon that also emerges in **this digital era is the emergence of 'new preacher' groups from** both person and social media accounts that often carelessly speak on the name of religion and spread provocative ideas. The development of internet has given eases in accessing various contents, including religious materials. It is not surprising that nowadays many people learn religious knowledge from internet. This shows the shift in learning religion from religious teachers and Islamic books to internet. That is one of the biggest challenges that pesantren faces today. Responding this reality, pesantren should take significant action to create positive contents for social media so the contents of social media are not filled by a group of people who do not really understand about religion. This action, for example, has been taken by a community of santri joined in *Arus Informasi Santri (AIS) Nusantara*. This effort, of course, is not enough yet. Other pesantren leaders should support and cooperate in doing what has been pioneered by that santri community by training their santri skills in producing religious contents and in having good digital literacy.

**Keywords:** Digital Literacy, Hoax and Hate Speech, Pesantren



## Introduction

Indonesia is the third largest democracy country in the world. According to the population census by Central Bureau of Statistics 2010, there are 238,5 million people living in Indonesia in 2010.<sup>1</sup> Besides this country also has a lot of diversity, ranging from ethics, local languages, and beliefs. A survey conducted by the same institution also showed that there are 1.340 ethnics and 2.500 local languages in Indonesia.<sup>2</sup> This diversity is also enriched by six recognized religions and hundreds of local beliefs. These data proves that Indonesia is a real *Bhinneka Tunggal Ika* country.

The diversities seem like a two faces coin. They make Indonesia colorful and beautiful if they are managed well in one hand but they also could be source of conflict as we have seen from various ethnic-religious conflicts happening during last decades if they are not controlled and guided. Being aware of such potency, the founding fathers and mothers of Indonesia brilliantly formulated five basic principles which must be held firmly by all Indonesians so that the peace and justice could be created and maintained in this multi-cultural society. These five basic principles are well known as *Pancasila*.

Even though Indonesia has very brilliant those basic principles, it does not mean that Indonesia is fully free from any conflict and problem that could disintegrate this nation. Imagining any country without conflict is, of course, a utopia. Since 2000s, after the tragedy of World Trade Center bombing in the United States of America by a terrorist group, many conflicts which have inspired by such bombing action also emerge in many countries, including Indonesia. Some of bombing actions in Indonesia are bombing in Bali (2002), bombing at JW Mariot hotel (2003), bombing at Australian Embassy in Indonesia (2004), bombing in Bali (2005), bombing at JW Mariot and Ritz Carlton hotel (2009), bombing at a church in Solo (2011), bombing in Solo (2012), bombing at Poso police office (2013), and bombing at Sarinah plaza (2016).<sup>3</sup> The current more dangerous terrorist group, ISIS, according to the

---

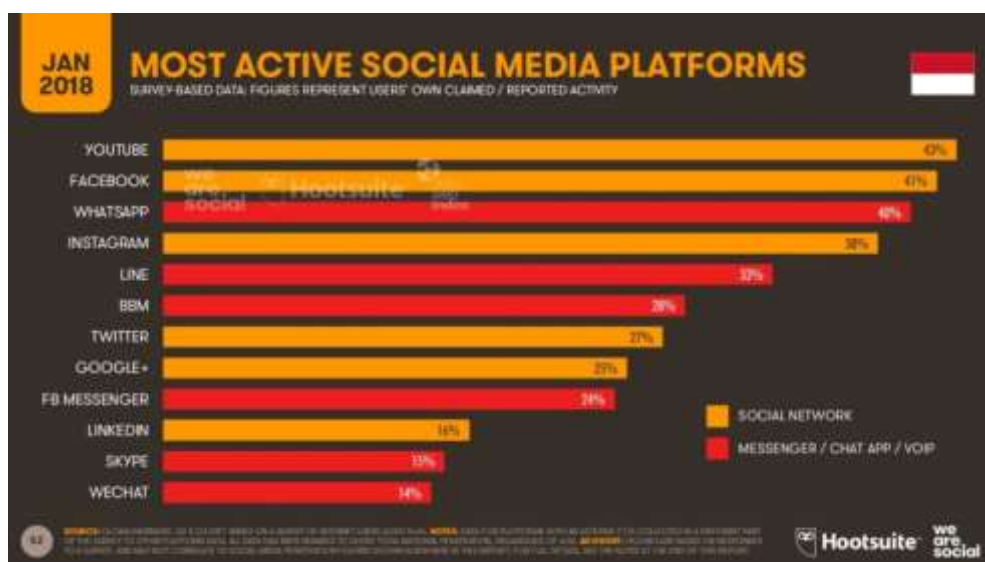
<sup>1</sup>Badan Pusat Statistik, *Proyeksi Penduduk Indonesia* (Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2013), p. 35.

<sup>2</sup>Akhsan Na'im and Hendry Syaputra, *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-Hari Penduduk Indonesia Hasil Sensus Penduduk 2010*, (Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2010), p. 7

<sup>3</sup>Annas Rolli Muchlisin and Khairun Nisa, "Analisis Makna Jihad dalam al-Qur'an dan Kontekstualisasinya Menuju Perdamaian Dunia", a paper presented at UIN Sunan Ampel Surabaya in 2016.

research conducted by MajidAlfifi and his colleagues has 23.880 twitter accounts to disseminate its provocative ideas to the broader society.<sup>4</sup>

**In this digital era, one's life can not be separated from social media. A variety of social media applications, such as facebook, twitter, instagram, whatsapp, telegram, and so on, have dominated people's life and activity, especially in youth's life. The Ministry of Communication and Information of Indonesia in 2014 released in its official website that Indonesia was ranked as the sixth largest of internet users in the world.<sup>5</sup>The big number of internet users in Indonesia becomes the target of contesting groups to disseminate their idea and ideology as well as to recruit their members and proponents. We can easily see such phenomenon occurring among different groups, from the conservative to the liberal one, in our daily life. Here are the data showing the list of the most active social media platforms:**



Graphhc 1. Most Active Social Media Platform, Hootsuite. 2018

The problem comes when the big number of internet users is not followed with the goodquality of digital literacy people have. Many people still could not select online material and choose which one is correct and not. They consume abundance of information without critical thinking. Because of that problem, the hoaxes and hate speeches can be easily disseminated by irresponsible people and accepted as truth by those who have not adequate

<sup>4</sup>Majid Alfifi and colleagues, "Measuring the Impact of ISIS Social Media Strategy", a paper from students from and presented at Texas AM University.

<sup>5</sup>WicakHidayat (ed.), "Pengguna Internet Indonesia NomorEnamDunia" in <https://kominfo.go.id/> accessed on September 20, 2019.

**digital literacy. In this regard, we are as “digital society” really needs adequate digital literacy.**

The notion of digital literacy actually is not new. The embryo of this literacy could be backed to the idea of computer literacy in 1980s. This idea of course dynamically develops in line with the development of social media. According to David Buckingham,

**“Digital literacy is much more than a functional matter of learning how to use a computer and a keyboard, or how to do online searches. Of course, it needs to begin with some of the “basics”. In relation to the internet, for example, children (and internet users) need to learn how to locate and select material..... The skills that children need in relation to digital media are not confined to those of information retrieval. As with print, they also need to be able to evaluate and use information critically if they are to transform it into knowledge. This means asking questions about the sources of that information, the interests of its producers, and the way in which it represents the world; and understanding how these technological developments are related to broader social, political and economic forces.”<sup>6</sup>**

Many figures have aware of the lack of understanding about digital information among Indonesians. Some researchers joined in Digital Literacy Advocates Network (JAPELIDI) doing collaborative research in from 2010 to **2017 found the society’s weakness in that digital literacy. They see the need** of digital literacy movement in order the society could use digital information wisely.<sup>7</sup> Nowadays a variety of religious doctrines is promoted, discussed, and contested in social media. These social media platforms are used by contesting religious groups to disseminate their thoughts and doctrines and to strengthen their group identities. In this case, millennial Muslims need digital literacy to select the religious materials and to eliminate wrong and negative contents. The santri, as well-educated people in Muslim community, are expected to be able to take this action.

The data collected in this research are analyzed by the method of descriptive analytics.<sup>8</sup> The descriptive method explains how Islamic discourse in internet, particularly in social media platforms, such as youtube, instagram, facebook, and others. While analytical methods tries to explain the interests in

---

<sup>6</sup>David Buckingham, “Defining Digital Literacy What Do Young People Need to Know about Digital Media?” in Colin Lankshear and Michele Knobel (ed.), *Digital Literacies Concepts, Policies, and Practices* (USA: Peter Lang Publishing, 2008), p. 267.

<sup>7</sup>Lilik Budi Astuti, “Penelitian BersamaPetaLiterasi Digital di Indonesia” in <https://kampusnesia.com/> accessed in September 28, 2018

<sup>8</sup>Abdullah Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2009), p. 258.

these social media platforms and to see the Islamic discourses in internet by critical thinking.

### Islamic Discourses in Social Media and New Preacher Groups

Religious education and learning is the most important tool that people use to know their religious teachings and values. Religious understanding will consequently influence how people behave and interact with their social environment and how they see and respond the world. The tolerant and broad-minded religious point of view will lead the people to be inclusive-tolerant. Meanwhile the conservative and narrow-minded religious idea will have the people be exclusive-intolerant.

Michel Foucault had conducted the long study to explore the relationship between discourse and behavior. In his thesis, the discourse in one place will control the people in that place to think and act. He said that what controls us is not physical power, but an abstract discourse power.<sup>9</sup> To see how this thesis works, notice the following example. In several places in Indonesia, when the domain discourse **se which society believe limits women's** action only in domestic field, the women there will be doubtful and even reject to work outside of that construction. It will be different if the domain discourse in its social environment allows the women to take several jobs outside of the house or if the women are well-educated in modern education institutions where the intellectual landscape which surrounds them allows it although their social environment where they live does not so. This phenomenon reflects that action is influenced by the discourse surrounding it. Furthermore, religious behavior of society is influenced by religious discourse surrounding them, particularly the existing discourse in social media where **most of people's daily activities have connections** to the internet.

In this digital era, a group of people get Islamic teachings not only from Islamic educational institutions such as *madrasah* and *pesantren*, from authoritative Islamic textbooks, or from religious leaders such as *kiai*, *ustadz*, and *ulama*, but also from a variety of social media platforms such as facebook, instagram, youtube, and so on. In this social media world, everyone has the same opportunity to speak about and on the name of religion. The hierarchy of Islamic knowledge becomes obscure.<sup>10</sup> Someone who has learnt Islamic lessons in a very long time at authoritative Islamic educational institution is equal with those who have just learnt them in term of speaking of

---

<sup>9</sup>Eriyanto, *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2006), p. 72

<sup>10</sup>Nadirsyah Hosen, "Ketika Ilmuwan, Ulama, dan Profesor dibully di Medsos" in <http://nadirhosen.net/> accessed in September 28, 2018.

religious idea in social media platforms. Ironically many of society members prefer the latter because of non-intellectual criteria, such as popularity and beautifully delivered rhetoric. Such phenomena show that a lot of society still prioritizes the cover rather than the content.

One of the examples of one figure who becomes an idol preacher for teenagers and young people because of his popularity is ustadz Evie Effendi. Ustadz Evie Effendi is popular among teenagers and young people, particularly among Bandung people, because he is very active in using social media platforms to share his religious ideas. An instagram account which disseminates his Islamic missions named @kajianustadzevieeffendie has 87.6 thousand followers and a youtube account under the name Ust. Evie Effendi **Official has subscribed by 204 thousand people. His da'wah** videos also are spread on many youtube accounts, such as Kalam TV, Masjid Agung Trans Studio Bandung, Anak Santri Channel, and so on.



Graphic 2. (Ustadz **Evie Effendi's da'wah** instagram account)

In August 11, 2018, ust.Evie Effendi was reported to the police because **one of his da'wah videos when he tried to interpret Surah al-Dhuha** mentioned that Prophet Muhammad was misguided. This video became viral immediately and caused some Muslim groups feel angry to him. This is one of examples that some preachers in social media often speak about religion carelessly.

**Another phenomenon that also reflects the emergence of “new preacher group” in social media is the case of SugiNurRahaja who is well-known as Gus Nur. His strong and hard rhetoric attracts many people to listen to his da'wah** even though his religious education background is not convincing. He often

delivers controversial idea which is intended to attack the biggest moderate Muslim organization in Indonesia, Nahdlatul Ulama.



Graphic 3. Gus Nur

Those pictures above are only two of many examples which show that in this digital era many people could speak of religious idea freely. When someone masters the social media, he could spread his religious thoughts in much broader context. This case also tells us that someone could be easily called as *ustadz*, *gus*, *kiai*, and other religious figure names, when he at least



can deliver religious speech in social media by very good style of rhetoric and then his video becomes viral, without taking his religious education background into consideration.

### The Emergence of Cyber Santri

Responding the aforementioned phenomena where many people often speak on Islamic religion carelessly, a group of santri either has graduated from or still study at pesantrens attempt to present counter videos which are taken from some authoritative Islamic classical textbooks that they learn at pesantren. Pesantren itself is an Islamic education institution that is built with the intention for providing its santri with deep and broad Islamic knowledge **which was taken from Islamic textbooks written by giant 'ulama** and Muslim intellectuals and thinkers. In pesantren, all santri stay at boarding for 24 hours and the teachers always observe and guide their daily activities and morality. In this regard, the community of santri actually has bigger power to discuss and promote Islamic tenets in social media platforms rather than those who just learnt Islam now.

Pesantren has very long history in keeping and defending the Republic of Indonesia. Before Indonesian independence in 1945, pesantren consistently educated the society and called the people to fight against the colonizers. After the independence when the Republic was still very young and the colonizers wanted to rule Indonesia again, a group of *kiai* under the **leadership of KH. Hasyim Asy'ari formulated the principle of struggle which was call "Jihad Resolution". This resolution could move and provoke the** society to defend the country and expel the colonizers and their proponents.

In this digital era, the challenges that pesantren and its figure face are more complex and multi-dimensions. If the problems they solved in pre-independence and a few year after independence were concerning on fighting against colonizers and building the strong young nation, one of crucial problems that they should face and solve today is concerning on keeping peace in social media world. Lots of social media platforms are used by some irresponsible group of people to share their idea that potentially could disintegrate the nation. These provocative ideas are often equipped with religious symbols and concepts. Consequently the society often feels confused to select the true content.

In responding that problem, some santri accounts emerge as the narrative counters. One of very articulate santriinstagram account in spreading peace messages is @hujjah\_santri. This instagram account which **has 24.6 thousand followers often posts da'wah video by Gus Muwafiq and KH. Marzuki Mustamar and da'wah quotes by KH Maimoen Zubair and KH**



**Said AqilSiroj and other ‘ulama. This account also gives responses to da’wah** video by ust. Evie Effendi and call Muslim community to apologize him for his unintended mistake



Graphic 4. hujjah\_santri Instagram Account

There are other santri instagram accounts which are also very active in disseminating good message, such as @santriindonesia with 205 thousand followes, @alasantri with 418 thousand followers, @galerisantri with 117 thousand followers, @santrinasionalis with 91.5 thousand followers, @santrionline with 85.1 thousand followers, @santringopi with 68.6 thousand followers, and other santri-affiliated instagram accounts. All of this account, as far as the author observe, at least has two main purposes. First, to give narrative counter against some radical accounts. Second, to introduce the uniqueness of pesantren world to the broader society. The latter is mostly done by, for example, @alasantri.

Almost all of these santriinstagram accounts join in a larger community named ArusInformasiSantri (AIS) Nusantara, @aisnusantara for its instagram

account name, which was founded in 2016. Today this community has a lot of branches, such as @aisjogja, @aisbatavia, @aisjawatengah, @aisjawabarat, @aisjawiwetan, @aislampung, @aiskalsel, and so on. By this larger community, these santri accounts could collaborate and work together to conduct the two main agendas that were mentioned above.

### Strengthening the Role of Pesantren In Digital Era

Seeing the complex problems happening nowadays, particularly in social media, pesantren should be transformed according to the changing society in order this Islamic education institution could give relevant solutions to solve the current and actual problem in society. To strengthen its position and roles in this digital era, pesantren could take following actions:

1. To train its santri about digital literacy. This skill is very important for santri in order they could select from abundance of information in internet the true and positive one. They may not consume and accept the hoaxes spread in social media as the true information. Because santri will be religious leader whose voice is listened by the society, santri should be able to verify the information he got before he deliver it to his audiences.
2. To train the santri about the skill of design. Santri really need this skill, so he can spread the Islamic knowledge he get from pesantren to the **broader digital society. Because today one's life could not be separated** from internet, santri should fill this lacuna in internet by positive and **interesting content, either in da'wah video or picture forms.**

By those steps, pesantren could be existed in this digital era. It could promote its teaching and identity to the broader society by mastering skills of design and its santri could be smart in electing the material by having adequate digital literacy skills.

### Closing

Digital era has created the digital society. Digital society itself is a construction of society where every member of society could not be separated from internet. Their daily activities have any relationship with the internet. In this context are crucial problems. One of the problems is the spread of hoaxes, hate speeches, and other negative news. Santri, as one of society element who will be the next religious leaders should have good digital literacy skills. Another problem is many people nowadays take Islamic lesson from internet whose sources could not be accounted for. This shows the shift of learning religion from religious leader such as kiai and from authoritative Islamic books to internet with google machine. To solve this problem, santri

as a well-educated person in the field of Islamic religions should have good designing skill so he can create positive and interesting contents in internet.

## References

- Alfifi, Majid and colleagues.** “Measuring the Impact of ISIS Social Media Strategy”, a paper from students from and presented at Texas AM University.
- Astuti, Lilik Budi.** “Penelitian Bersama Peta Literasi Digital di Indonesia” in <https://kampusnesia.com/> accessed in September 28, 2018.
- Buckingham, David.** 2008. “Defining Digital Literacy What Do Young People Need to Know about Digital Media?” in **Colin Lankshear and Michele Knobel** (ed.), *Digital Literacies Concepts, Policies, and Practices*. USA: Peter Lang Publishing.
- Eriyanto.** 2006. *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKIS.
- Hidayat, Wicak.** (ed.), “Pengguna Internet Indonesia Nomor Enam Dunia” in <https://kominfo.go.id/> accessed on September 20, 2019.
- Hosen, Nadirsyah.** “Ketika Ilmuwan, Ulama, dan Profesor dibully di Medsos” in <http://nadirhosen.net/> accessed in September 28, 2018.
- Muchlisin, Annas Rolli and Khairun Nisa.** “Analisis Makna Jihad dalam al-Qur’an dan Kontekstualisasinya Menuju Perdamaian Dunia”, a paper presented at UIN Sunan Ampel Surabaya in 2016.
- Na’im, Akhsan and Hendry Syaputra.** 2010. *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-Hari Penduduk Indonesia Hasil Sensus Penduduk 2010*. Jakarta: Badan Pusat Statistik.
- Statistik, Badan Pusat.** 2013. *Proyeksi Penduduk Indonesia*. Jakarta: Badan Pusat Statistik.

## PERAN SANTRI DALAM TANTANGAN KONTEMPORER DI NUSANTARA:

### **Telaah Terhadap Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang Sulawesi Selatan Sebagai Distributor Muballigh Terbesar Di Indonesia Timur**

Ayyub Muhajad

**Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang Kab. Wajo, Sulawesi Selatan**

ayyubmuhajad@gmail.com

#### Abstrak

Penataran Muballigh di Pondok Pesantren As'adiyah telah menjadi sebuah tradisi yang dilakukan setiap tahunnya menjelang bulan Ramadhan. Kegiatan ini dilakukan sebagai respon dari permintaan pengurus masjid di berbagai daerah baik yang berada di pelosok maupun di perkotaan di dataran pulau Indonesia Timur hingga ke negara seberang, Malaysia. Setiap tahunnya kurang lebih 1000 santri diutus baik sebagai penceramah ataupun imam tarwih untuk memenuhi permintaan masjid yang selalu bertambah. Pondok Pesantren As'adiyah sebagai pesantren tertua di Indonesia Timur telah banyak dikenal oleh masyarakat khususnya di kawasan masyarakat Bugis sebab potensi santrinya dalam menjawab tantangan umat yang beragam dan kontemporer. Tingginya permintaan muballigh setiap tahunnya pun menjadi bukti eksistensi peran Pondok Pesantren di berbagai tempat dan kalangan, penjaminan mutu muballigh serta peningkatan sumber daya manusia "santri" di Pondok Pesantren As'adiyah terus dibenahi dalam melayani umat.

**Kata Kunci:** Pondok Pesantren As'adiyah, Penataran Muballigh, Santri.

## Pendahuluan

Pondok Pesantren dalam studi keilmuan di Indonesia terus memberikan sumbangsi yang sangat besar, berbagai inovasi dan pengembangan tradisi keilmuan semakin meningkat. Dari kelas Diniyah **Awaliyah hingga barisan Ma'had Aly** terus menjawab tantangan zaman. Pembelajaran klasik dan tradisional menjadi hal yang selalu melekat dalam Pesantren. Tradisi Pesantren di Indonesia berbeda-beda dan memiliki corak tersendiri namun sangat dekat dengan kesederhanaan dan bersifat independen meskipun sering dijadikan sebagai basis perlawanan terhadap kolonial.<sup>1</sup>

Dalam perkembangannya selain mempertahankan kurikulum yang berbasis agama juga dilengkapi dengan kurikulum yang menyentuh dan berkait erat dengan persoalan dan kebutuhan kekinian umat.<sup>2</sup> Perkembangan zaman dan berbagai tantangan menjadikan eksistensi Pondok Pesantren semakin dibutuhkan dalam mendamaikan negeri. Berbagai polemik *fikih ibadah* maupun *muamalah* mulai bermunculan, dari masalah liberalisme, radikalisme hingga politik masuk kedalam ranah dakwah, sehingga masyarakat harus semakin berhati-hati dalam mengakses materi ceramah baik secara *offline* ataupun *online*.

Citra santri di masyarakat sedari dulu selalu memberikan kesan baik dan menjadi sorotan. Pembenahan struktur dan infrastruktur pun semakin ditingkatkan, pemberdayaan sumber daya manusia semakin menjadi fokus bersama dalam pengembangan Pesantren dimanapun, termasuk Pondok **Pesantren As'adiyah Sengkang sebagai sebuah Pondok Pesantren yang** memadukan sistem tradisional (*sala'iy*) dan moderen dengan pembelajaran umum untuk santri.

Pendidikan Muballigh dan penghafalan Alquran (*Hifdzil Qur'an*) adalah **nyawa dalam pembelajaran di Pondok Pesantren As'adiyah. Kedua fokus** tersebut telah menjadi basis utama melihat permintaan masyarakat terhadap penghafal Alquran dan Muballigh untuk langsung turun ke masyarakat selalu meningkat hampir ke seluruh masjid di Kabupaten Wajo dan daerah administratif lainnya di Sulawesi Selatan hingga ke Sulawesi Tenggara, Sulawesi Tengah, Kalimantan, NTT, Papua dan Malaysia.

**Kehadiran Pondok Pesantren As'adiyah merupakan warna baru dalam dunia Pesantren, santri dan alumni As'adiyah telah terkenal sebagai** pendakwah ulung dikalangan masyarakat Indonesia Timur. Pernah

---

<sup>1</sup>M. Amin Haidar, et al. *Masa Depan Pesantren, Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global*, (Jakarta: IRD Press, 2004), 186.

<sup>2</sup>Sitti Salmiah Dahlan, *Rihlah Ilmiah AGH. Muhammad As'ad dari Haramain ke Wajo Celebes*, (Jakarta Selatan: Rabbani Press, 2013), 15.

disampaikan oleh Dirjen Pendis Kementerian Agama RI, Prof. Dr. Phil. Kamaruddin Amin, MA, dalam sebuah sambutan di acara musyarawah Ikatan **Keluarga dan Alumni As'adiyah (IKAKAS) di Makassar. Beliau menegaskan** jika materi dakwah yang sering ia sampaikan dalam ceramahnya adalah masih materi dakwah yang pernah didapatkan waktu belajar di Pondok Pesantren **As'adiyah Sengkang dengan menambahkan pandangan yang sesuai dengan** kebutuhan.

Namun yang terpenting pekerjaan rumah bersama para santri dan terus bertambah seiring berkembangnya zamanyakni menghindarkan masyarakat Islam di Indonesia terkait paham yang mengarah kepada radikalisme dan **liberalisme. Banyaknya Da'i-Da'i viral dimedia sosial dengan ceramah yang** kekinian harus diantisipasi sebab materi yang disampaikan terbilang berat dan bersifat satu arah sehingga tidak adanya kesempatan masyarakat untuk mengklarifikasi video pendek tersebut. Dengan pendistribusian Muballigh setiap tahunnya menjelang bulan Ramadhan, fenomena ini tentu diharapkan mengklarifikasi dan mampu menjadi pengimbang terhadap materi ceramah yang mengarah kepada radikalisme dan liberalisme. Masuknya Muballigh kedalam tatanan dan kultur masyarakat di Sulawesi Selatan dengan tantangan yang bermunculan dan sangat bervariasi mulai dari masalah kontemporer yang membutuhkan kajian lebih.

### **Sejarah dan Gambaran Umum Pondok Pesantren As'adiyah**

**Pondok Pesantren As'adiyah adalah lembaga pendidikan Islam yang** sama seperti Pondok Pesantren pada umumnya yang merupakan pusat penggemblengan nilai-nilai dan penyiaran agama Islam. Pondok Pesantren As'adiyah didirikan pada tahun 1348 H/1930 M. oleh *Al-Marhum Al-Allamah* KH. Muhammad As'ad.<sup>3</sup>Anre Gurutta<sup>4</sup> **KH. Muhammad As'ad yang akrab** disapa Gurutta Puang Haji Sade oleh masyarakat Bugis tiba di Sengkang setelah meninggalkan Mekkah pada akhir September 1928 M tepat pada Rabiul Awal tahun 1374 H menuju Wajo, Sulawesi Selatan.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup>Lahir di Mekkah pada tahun 1326 H/1907 M. menyelesaikan hafalan Alquran 30 juz pada umur 14 tahun dan mengikuti berbagai macam majelis ilmu baik di Mekkah ataupun di Madinah.

<sup>4</sup>*Anre Gurutta*, biasa disingkat AG. merupakan gelar yang disematkan kepada **Kyai yang berasal dari Sulawesi Selatan, yang berarti "Maha Guru" yang mendapat** imbuhan *Ta* yang berarti **"Maha Guru kita". Ini bukan sebuah gelar akademik akan** tetapi pengakuan dari masyarakat Bugis, Sulawesi Selatan atas tingginya ilmu, pengabdian dan jasa dalam penyebaran agama Islam. Sama dengan Kyai di Jawa dan Buya di Sumatera.

<sup>5</sup>Sitti Salmiah Dahlan, *Ibid*, 84.

Dalam keputusan muktamar XIII Pengurus Besar As'adiyah periode 2012-2017 yang dilaksanakan di Belawa Kabupaten Wajo pada tanggal 3-5 Muharram 1434 H/17-19 November 2012 M, nama Anre Gurutta Muhammad As'ad dirubah menjadi *Al-Alimu Allama Al-Hajj Muhammad As'ad al-Buqisy*. Keputusan ini terdapat dalam Anggaran Dasar As'adiyah pada Bab I Pasal 1 Ayat 2 tentang nama, waktu, dan kedudukan.<sup>6</sup>

Melalui sistem pembelajaran *mangaji tudang* atau pengajian *khalaqah* mendapat respon sangat besar sehingga mulailah berdatangan anak pangaji (anak yang mengaji, santri) dari luar Sengkang yang berasal dari Kalimantan, Sumatera hingga ke Malaysia. Dalam proses pembelajaran *mangaji tudang* selain masyarakat juga banyak diikuti oleh ulama-ulama lokal yang juga membangun Pondok Pesantren di beberapa daerah di Sulawesi Selatan setelah wafatnya Gurutta Puang Haji Sade, seperti: AG. KH. Ambo Dalle yang mendirikan Pondok Pesantren Daarul Da'wah wal Irsyad (DDI) di Pinrang, Mangkoso dan Pare-Pare, AG. KH. Muhammad Abduh Pabbaja yang mendirikan Pesantren Al-Furqon di Pare-Pare, AG. KH. Daud Ismail yang mendirikan Pondok Pesantren Yastrib di Soppeng dan masih banyak lagi.

Respon masyarakat yang mulai meningkat, dengan banyaknya anak pangaji yang ikut mengaji kepada Gurutta Puang Haji Sade maka proses pembelajaran dipindahkan dari yang awalnya diteras rumah pribadinya ke Masjid Jami yang merupakan wakaf *Arung Matowa*<sup>7</sup> Wajo.

Setelah pusat pembelajaran berpindah ke Masjid Jami' maka diberilah nama Madrasah Arabiyah Islamiyah (MAI)<sup>8</sup> sebagai lembaga pendidikan Islam yang lebih moderen, memiliki ruangan kelas yang berlevel sesuai dengan jenjang kemampuan dan umur. MAI kemudian mulai dikenal oleh masyarakat luas di Sulawesi Selatan sebagai pencetak ulama terkemuka. Berjalannya proses pembelajaran MAI pun juga tetap ada proses pembelajaran di rumah Gurutta Puang Haji Sade, yakni Tahfidz Alquran yang dibantu oleh Puang Masere atau Assayyid Syekh Ahmad Afifi, alumni Universitas Kairo Mesir.<sup>9</sup>

Penguatan materi dakwah di Pondok Pesantren As'adiyah adalah hal yang telah lama dipupuk, terlihat dari misi MAI yakni mendidik umat Islam

<sup>6</sup> Pengurus Besar As'adiyah, *Keputusan Muktamar XIII As'adiyah dan Program Kerja PB. As'adiyah Periode Tahun 2012-2017*, (Makassar: De Lamacca, 2013), 51.

<sup>7</sup>Arung Matowa, pemimpin tertinggi dalam kerajaan Wajo yang memiliki kriteria pemimpin *macca* (pintar), *warani* (berani), *getteng* (tegas) dan *malempu* (jujur) yang dirumuskan oleh Arung Petappulo (semacam perwakilan rakyat pada masa kerajaan Wajo) untuk memimpin Wajo.

<sup>8</sup>Pimpinan Pusat As'adiyah Sengkang, *Buku Setengah Abad As 'adiyah*, 1930-1980 (Sengkang, 1982), 9.

<sup>9</sup>Yunus Pasanreseng, *Sejarah Lahir dan Pertumbuhan Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang*, (Sengkang: Pengurus Besar As'adiyah, 1992), 12.



dalam pembentukan akhlakul karimah, sehingga perjudian, mabuk-mabukan, dan perzinahan dapat diberantas serta pemurnian aqidah umat Islam yang tercemar dengan kemusyrikan, khufarat dan takhayul dengan segala macam bentuknya, agar umat islam dapat menjalankan syariat Islam dengan benar.<sup>10</sup> Tentu misi yang dibangun adalah hasil pengamatan langsung terhadap masyarakat Wajo apalagi setelah wafatnya Arung Matowa, masyarakat kembali melakukan perbuatan syirik dan perbuatan maksiat lainnya.

MAI menjadi cikal bakal lembaga pendidikan Islam di Sengkang dengan materi pembelajaran dasar sesuai keperluan masyarakat, diantaranya Ilmu Tafsir, **Ulumul Qur'an, Hadits dan Ulumul Hadits**, Fikihi, Ushul Fikihi, Sejarah, Aqidah dan Akhlak, Tauhid, Tasawuf dan Bahasa Arab. Pada sumber lain ketika itu di rumah kediaman beliau tetap berjalan pengajian dengan beberapa orang tertentu dalam bentuk muzakarah dan pendalaman-pendalaman khusus suatu ilmu tertentu. Tingkatan-tingkatan MAI pada saat itu sebagai berikut :

1. *Al-Awwaliyah* selama 1 tahun sebagai lembaga uji coba bagi calon santri yang dianggap sudah menerima pengajian dari tempat lain.
2. *Tahdiriyah* selama 3 tahun.
3. *Ibtidaiyyah* selama 4 tahun.
4. *I'dadiyah* selama 1 tahun.
5. *Tsanawiyah* selama 2 tahun.
6. *Aliyah* selama 3 tahun.<sup>11</sup>

Selanjutnya membenahi kurikulum, diadakan penyesuaian dengan sekolah-sekolah pemerintah, yaitu memasukkan pelajaran umum ke dalamnya, Ibtidaiyah dan Aliyah pelajaran Agama dan Umum berbanding 60 % dan 40 %.<sup>12</sup>

Gurutta Puang Haji Sade dalam pengelolaan Madrasah Islamiyah Arabiyah dibantu oleh murid-murid seniornya, MAI tidak membuka cabang dan hanya terpusat di Sengkang namun setelah wafatnya Anre Gurutta KH. **Muhammad As'ad mulailah para santri senior berinisiatif membuka cabang** melihat perkembangan santri yang bertambah dan keluhan masyarakat tentang sulitnya belajar agama Islam sebab tidak ada orang yang dianggap mumpuni untuk menyampaikan masalah agama kepada anak-anak maupun ke orang tua, maka diperbolehkanlah pembukaan cabang diluar daerah.

---

<sup>10</sup>Ibid., 235.

<sup>11</sup>Andi Faisal Bakti (ed), *Diaspora Bugis di Alam Melayu Nusantara*, (Makassar: Innawa, 2010), 297.

<sup>12</sup>Pimp. Pusat As'adiyah Sengkang Kab. Wajo, *Ibid*, 3.

Anre Gurutta Puang Haji Sade wafat pada hari senin, 12 Rabiul Awal 1372 H. bertepatan dengan tanggal 29 Desember 1952.<sup>13</sup> Kepengurusan MAI dilanjutkan oleh Anre Gurutta. KH. Daud Ismail (1952-1961) dan AG. KH. Yunus Martan (1961-1986) yang kemudian menjadikan Madrasah Arabiyah Islamiyah **berubah nama menjadi perguruan As'adiyah. Nama As'adiyah diambil dari nama Anre Gurutta KH. Muhammad As'ad untuk mengenang jasa-jasa beliau dalam menyebarkan agama Islam di Sengkang Kab. Wajo dan Sulawesi Selatan pada umumnya.**

Peristiwa perubahan nama tersebut terjadi pada malam Jum'at 25 Sya'ban 1372 H/9Mei 1953 M.<sup>14</sup> Kepemimpinan dua Anre Gurutta mengalami kemajuan yang pesat. Usaha berikutnya yang dilakukan ialah melembagakan Perguruan As'adiyah agar mudah diorganisir untuk kelancaran pendidikan dan pengajaran. Akhirnya pada tanggal 11 Oktober 1953 didirikanlah suatu Yayasan di hadapan Notaris B.E. Diets di Makassar yang diberi nama "Yayasan Perguruan **As'adiyah**" No. 29.

Dalam kepemimpinan Anre Gurutta KH. M. Yunus Martan (Pimpinan kedua setelah Anre Gurutta Puang Haji Sade) banyak sekali terobosan-**terobosan hingga As'adiyah berkembang pesat. Dalam menyiarkan agama islam Pondok Pesantren As'adiyah menerbitkan buku dan majalah As'adiyah** yang memuat ceramah dan petuah-petuah Anregurutta yang terbit tiap bulan. **Majalah yang bernama Risalah As'adiyah juga ini dipelopori oleh Anregurutta As'ad. Namun berkembang pesat di bawah koordinasi Anre Gurutta Yunus Martan.** Majalah ini pada masanya juga sangat efektif sebagai media dakwah pada tahun-tahun sebelum perkembangan media online. Bersamaan dengan **itu Radio Suara As'adiyah juga menyiarkan langsung seluruh kegiatan dan ceramah keagamaan Anregurutta.**<sup>15</sup>

**Pondok Pesantren As'adiyah sampai sekarang ini mendidik** dari tingkatan Raodhatul Atfhal, Sekolah Dasar Islam, Madrasah Diniyah Awaliyah, Madrasah Tsanawiyah, Madrasah Aliyah, Pendidikan Diniyah **Formal Ulya, Institut Agama Islam, Ma'had Aly, Tahfidzul Qur'an dan** tersebaranya hampir 500 cabang ke seluruh Nusantara.

### **Visi dan Misi Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang**

Pondok Pesantren As'adiyah adalah organisasi keagamaan yang bergerak di bidang pendidikan, dakwah, sosial dan usaha produktif lainnya,

---

<sup>13</sup>M. Nasruddin Anshory, *Anre Gurutta Ambo Dalle Maha Guru dari Bumi Bugis*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2009), 19.

<sup>14</sup>Sitti Salmiah Dahlan, *Ibid*, 105.

<sup>15</sup>**Darlis Darlis**, "Peran Pesantren As'adiyah Sengkang dalam Membangun Moderasi Islam di Tanah Bugis," *Al-Misbah* 12, no.1 (2016), 111-140.

sebagai milik segenap umat Islam, bersifat independen, tidak berafiliasi kepada suatu kekuatan organisasi sosial dan politik, bertujuan memelihara dan mengembangkan ajaran Islam yang berhaluan Ahlussunnah waljamaah, bermazhab Syafi'i guna melahirkan manusia yang beriman, bertaqwa, berilmu amaliah, beramal ilmiah, berakhlakul karimah, dan bertanggung jawab kepada pembangunan agama, bangsa dan negara Republik Indonesia.<sup>16</sup>

Visi Pondok Pesantren As'adiyah (2012-2017) sebagai berikut:

As'adiyah sebagai pesantren dan lembaga pendidikan dan dakwah Islam yang berkualitas prima dan terkemuka, bukan hanya di tingkat lokal, tetapi mudah-mudahan juga Insha Allah di tingkat regional, nasional, maupun internasional, yang alumninya memiliki iman dan taqwa yang mendalam, dan menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, mengamalkan akhlakul karimah, dan berilmu amaliah serta beramal ilmiah.

Misi Pondok Pesantren As'adiyah (2012-2017) sebagai berikut:

1. Menyiapkan alumni dari tingkat sekolah menengah sampai perguruan tinggi yang memiliki kemampuan prima untuk berkibar di dalam masyarakat, dan mempunyai daya saing menghadapi era globalisasi.
2. Mempertahankan dan mengembangkan As'adiyah sebagai pesantren dan lembaga pendidikan dan Dakwah Islam yang mampu merespon kebutuhan masyarakat dalam segala waktu dan ruang.<sup>17</sup>

Melihat Visi dan Misi yang sedang diembang oleh Pondok Pesantren **As'adiyah sudah jelas bagaimana Pesantren As'adiyah terus melakukan** pengembangan pendidikan dan keterampilan terhadap santri dalam dunia Muballigh yang siap dalam tantangan zaman.

### Penataran Muballigh sebagai Tradisi Pesantren As'adiyah

Semangat dakwah Anre Gurutta Puang Haji Sade menjadi obor penyemangat bagi para santri untuk menjadi Muballigh dalam menyampaikan ajaran Allah Swt. Tradisi dakwah oleh Muballigh yang dilakukan sejak dulu adalah dakwah di masjid sesuai panggilan masyarakat, hingga besarnya **animo dan sambutan masyarakat kepada Muballigh As'adiyah adalah salah** satu bukti dan bagian terpenting bagaimana Pondok Pesantren dalam membangun karakter santri sebagai contoh akhlakul karimah.

Sosial masyarakat yang majemuk dan semakin moderennya pola hidup **masyarakatpun menjadi tantangan bagi Muballigh As'adiyah untuk bisa**

---

<sup>16</sup>Pengurus Besar As'adiyah, *Keputusan-keputusan Mukhtar As'adiyah tanggal 8-10 Oktober 2012-2017 dan Musyawarah Kerja PB. As'adiyah*, tanggal, 21-22 Desember 2012 (Sengkang, t. Penerbit), 6.

<sup>17</sup>M. Sabit, *Dakwah Moderasi Anregurutta KH. Muhammad As'ad Al-Bugisi* (Sengkang: Lampena Intimedia, 2015), 50.

membawakan ceramah-ceramah yang ramah *fi kulli makani wal zaman* dan mampu merepresentasikan pondok pesantren sebagai sebuah lembaga dengan sistem pendidikan Islam dan sekaligus sebagai komunitas yang khas dan unik di Indonesia dengan memiliki fungsi dan peran yang variatif meliputi fungsi pendidikan, dakwah, sosial kemasyarakatan dan budaya.<sup>18</sup>

Pelaksanaan Penataran Muballigh menjadi ciri khas di Pondok **Pesantren As'adiyah yang hampir tidak dimiliki oleh pesantren di Sulawesi Selatan dan di Indonesia pada umumnya. Pondok Pesantren As'adiyah dalam mendistribusikan Muballigh melakukan banyak persiapan baik terkait materi dakwah, metode dakwah dan mental santri yang akan menjadi Muballigh melalui Penataran Muballigh yang dilaksanakan setiap tahunnya menjelang bulan Ramadhan.**

Penataran Muballigh adalah program yang dalam perhitungan penulis diperkirakan mulai dilaksanakan pada tahun 1973, sebab tidak adanya data tahun yang tepat namun dari beberapa pihak yang diwawancarai bahwa awal mula dari Penataran Muballigh dilaksanakan pada masa kepemimpinan AG. KH. M. Yunus Martan (1961-1986).

Jumlah peserta yang mengikuti penataran Muballigh terbilang dari tahun 2012 hingga 2018 selalu berada dikisaran 400 hingga 500 Muballigh setiap tahunnya dari segala jenis tingkatan baik itu Madrasah Tsanawiyah, **Madrasah Aliyah, Perguruan Tinggi dan Ma'had Aly yang berada dibawah naungan Pondok Pesantren As'adiyah mau pusat ataupun cabang dan Pondok Alumni.** Selain itu, belum terhitung Muballigh yang bertugas menjadi Muballigh khusus yang dari awal telah diundang secara pribadi oleh pengurus masjid dan jamaah sebab melihat kecakapan dalam berdakwah maupun penguasaan materi yang dibutuhkan masyarakat.

Dalam kegiatan Penataran Muballigh ini pun para peserta dibedakan berdasarkan klasifikasi tertentu untuk melayani permintaan masjid, yakni:

1. Penceramah/Muballigh, peserta dengan kategori penceramah ini nantinya hanya akan mengisi ceramah **sebulan full, khutbah jum'at dan idul fitri.**
2. Imam Tarwih (*Hafidz*), peserta dengan kategori Imam Tarwih akan menjadi imam shalat baik lima waktu, shalat sunnah tarawih dan witir.

**Namun sering pula didapatkan Da'I yang merangkap jadi Imam Tarwih** jika telah berada di lokasi, hal ini tergantung keadaan masjid dengan melihat keadaan imam masjid setempat yang sudah lanjut usia atau mungkin bacaan Muballigh yang fasih dan mumpuni dalam memimpin shalat **berjamaah. Menjadi Muballigh As'adiyah berarti harus siap ditempatkan**

---

<sup>18</sup>Suryadharma Ali, *Paradigma Pesantren, Memperluas Horizon Kajian dan Aksi*, (Malang: UIN Maliki Press, 2013), 59.

dimana saja dengan kondisi apa saja, dan yang terpenting siap untuk meninggalkan rumah dan keluarga selama kurang lebih satu bulan, terhitung dari hari pertama Ramadhan sampai Hari Raya Idul Fitri.

### Pelaksanaan Penataran Muballigh

**Penataran Muballigh dilaksanakan dibulan Sya'ban sebelum memasuki bulan Ramadhan yang diatur oleh Majelis Da'wah dan Fatwa Pengurus Besar As'adiyah yang berlangsung selama 3 sampai 4 hari.**<sup>19</sup> Pembekalan pada Penataran Muballigh ini untuk mempersiapkan Muballigh yang akan bertugas hampir diseluruh daerah Kab. Wajo, Kab. Bone, Kab. Sidrap, Kab. Luwu, Kab. Soppeng dan Kab. Pangkep hingga beberapa provinsi seperti Sulawesi Tenggara, Sulawesi Tengah, Sulawesi Barat, Kalimantan dan Kalimantan Timur, Sumatera, Papua dan ke Malaysia.

Pelaksanaan Penataran Muballigh bersifat formal yang dilakukan di Masjid Al-Ikhlas Pondok Pesantren As'adiyah. Dihari pertama para peserta akan melakukan registrasi dan pembukaan acara Penataran Muballigh yang kemudian dilanjutkan dengan pemberian materi-materi dakwah pokok seperti:

1. Alquran (Pedoman Hidup Bagi Umat Islam)
2. Puasa (Membentuk Kepribadian)
3. Membangun Keluarga Sakinah
4. **Methodologi Da'wah**
5. **Amar Ma'ruf dan Nahi Munkar**
6. Zakat (Membentuk Keshalehan Sosial)
7. Etos Kerja (Korelasi antara Kehidupan dan Akhirat)
8. Ramadhan (Sarana Membentuk Keshalehan Spritual)
9. Gender (Perspektif Alquran)
10. Manusia Sebagai Khalifah
11. Iman (Aplikasi dalam Kehidupan)
12. Shalat (Sentralisasi Ibadah)
13. Prinsip-Prinsip Ke-**As'adiyah**

Materi-materi tambahan seperti:

1. Politik dan Dakwah (Kasbangpol Kab. Wajo)
2. Pemberantasan Narkoba (Polres Kab. Wajo)
3. Kebijakan Pemerintah di Bidang Dakwah (Kemenag Kab. Wajo)
4. Keamanan dan Ketertiban Masyarakat melalui Dakwah (Polres Kab. Wajo)

Materi-materi diatas kemudian terangkum didalam modul materi dan kemudian didalam harinya setelah shalat magrib dan shalat isya dilanjutkan

---

<sup>19</sup>Wawancara dengan Hj. Umrati Bacottang, M. Pd.I Pembina MTs As'adiyah Pusat I dan Majelis Kurikulum Tinggi PB. As'adiyah Sengkang, pada tanggal 27 September 2018

dengan praktikum peserta penataran dihadapan Gurutta sebagai penguji dan pembimbing.<sup>20</sup> Sekilas materi pokok dan materi tambahan yang dibawakan dalam penataran Muballigh dalam modul materi yang dibagikan disetiap tahunnya hampir tidak ada bedanya dari tahun ke tahun, hanya berisi dalil-dalil beserta terjemahannya terkait judul utama.

Dalam proses keberangkatan Muballigh ketempat tugas biasanya dilaksanakan H-1 memasuki bulan Ramadhan dengan dijemput oleh Kepala KUA setempat atau dijemput langsung oleh Imam Masjid dan dibawa ke kantor KUA untuk disambut secara formal sebelum diantarkan ke rumah yang nantinya akan ditinggali selama bulan Ramadhan, sebelumnya di Masjid Al-Ikhlas Pondok Pesantren As'adiyah telah dilakukan pelepasan oleh Pimpinan Pondok Pesantren As'adiyah secara simbolis pada acara Pelepasan Muballigh dan Imam Tarwih. Tentu pelepasan ini menandakan Muballigh As'adiyah sudah saatnya terjun menjadi suri tauladan bagi masyarakat. Dalam beberapa kesempatan Gurutta selalu berpesan kepada Muballigh "*Ancaji Nabi ko namoni siuleng*" yang artinya "jadi Nabi lah kamu walaupun hanya sebulan" sebagai besarnya harapan Gurutta kepada para Muballigh dalam memberikan contoh kepada masyarakat baik lisan maupun perbuatan untuk tetap tawadhu dan rendah hati.

Segala sesuatu Muballigh menjadi sorotan dimasyarakat, dari penampilan ujung kaki hingga ujung kopiah, langkah kaki dan bertutur kata harus sesuai sopan santun dan memberi hikmah. Menjelang tarawih pertama Muballigh biasanya memperkenalkan diri kepada jamaah sebagai *first impression* dan penilaian awal jamaah.

### **Tantangan dan Inovasi Muballigh As'adiyah**

Penataran Muballigh As'adiyah telah memasuki tahun ke-44 namun tradisi pengajaran dakwah dan permintaan Muballigh dari masyarakat sudah ada sejak dulu sebagaimana yang dibawah oleh Anre Gurutta Puang Haji Sade. Tantangan disetiap tahunnya tentu pun selalu ada dan berbeda-beda, baik itu masalah fikihi kontemporer ataupun beberapa kasus terkait aqidah dan iman. Muballigh As'adiyah dalam menjawab tantangan zaman bersifat terbuka dan mengutamakan pandangan Gurutta di Pesantrentanpa terikat dan condong terhadap mazhab, aliran ataupun tareqahtertentu, sehingga ditemukan beberapa hal yang membuat Muballigh As'adiyah tetap mendapatkan tempat di masyarakat, yaitu:

---

<sup>20</sup>Arsip KM. Alihuddin Baco, S. Ag, sekretaris Penataran Muballigh dari tahun 2012 sampai 2017.

1. **Muballigh As'adiyah tetap fokus dalam penyampaian materi dakwah yang** masih dasar dan tidak berat bagi jamaah yang awam tentang agama khususnya yang berada didaerah pelosok.
2. **Muballigh As'adiyah dalam penyampaian materinya melihat keadaan** masyarakat terlebih dahulu sehingga mampu menyampaikan ceramah yang kontekstual dan tidak kaku terhadap satu penafsiran saja.
3. **Muballigh As'adiyah dalam mengembang dakwah dan tetap bersinergi** dengan pemerintah setempat dengan bersama menggalakkan program yang dicanangkan pemerintah.
4. **Sifat dan sikap Muballigh As'adiyah terhadap jamaah pun berdakwah *bil hal***, tidak hanya berdakwah secara.<sup>21</sup>

**Kepercayaan masyarakat kepada Muballigh As'adiyah pun semakin tinggi terlepas dari materi dakwah yang dibawakandan semakin tinggi karena dua faktor, yaitu;**

1. Mudahnya komunikasi yang dibangun oleh Muballigh dengan bahasa daerah Bugis untuk yang bertugas didaerah Sulawesi Selatan dan beberapa daerah lainnya yang menggunakan bahasa Bugis.
2. Dukungan pemerintah dan lembaga masyarakat kepada Muballigh **As'adiyah secara formal melihatsurat mandat dan surat rekomendasi yang ditanda tangani oleh Pengurus Besar As'adiyah dan Bupati Kab. Wajo.**

Meskipun metode Penataran Muballigh masih sangat klasik dan hampir **tidak ada perubahan, Pengurus Besar As'adiyah dalam kurung waktu lima** tahun terakhir ini telah mencoba melakukan tradisi baru untuk menjawab permasalahan kontemporer yang mulai dihadapi oleh masyarakat dan Muballigh di lapangan. Permasalahan yang muncul dikaji oleh Majelis Kajian Study Islam yang dijawab dengan dalil-dalil dan dasar pemikiran yang jelas agar tidak memunculkan konotasi negatif oleh pihak-pihak ataupun golongan tertentu.

Pengkajian ini dilakukan untuk menjawab berbagai pertanyaan yang bersifat umum terkait keberagaman masyarakat ataupun sorotan-sorotan **masyarakat kepada Pondok Pesantren As'adiyah sebab yang menjadi** kekurangan Pondok Pesantren As'adiyah yakni kurangnya dalil untuk menjawab tantangan kontemporer sedangkan masyarakat membutuhkan dalil untuk menjadi jawaban yang kuat.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup>Wawancara dengan KM. Abdul Waris Ahmad, M. HI., Ketua Majelis Al-Qurra wal Huffadz dan Pengembangan TPA PB. As'adiyah, pada tanggal 21 September 2018.

<sup>22</sup>Wawancara dengan Dr. Zuhri Abunawas, MA., Ketua Majelis Kajian Study Islam PB. As'adiyah, pada tanggal 28 September 2018.



## Penutup

**Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang** sebagai sebuah pesantren tertua di Sulawesi Selatan dan Indonesia Timur terus memberikan sumbangsi dalam pengembangan dan syiar agama Islam diberbagai golongan masyarakat dan daerah. Tingginya permintaan Muballigh setiap tahunnya menuntut agar pengelolaan dan penyediaan SDM dalam hal ini santri untuk berdaya guna. Tantangan kontemporer melawan kelompok radikalisme dan liberalisme dengan metode tradisionalis yang sejalan dengan pola hidup masyarakat dan **terus dilakukan oleh Muballigh As'adiyah dengan penyampaian materi yang** bersifat kontekstual sesuai kebutuhan masyarakat.

Berkembangnya zaman tak menjadi alasan merubah tradisi Penataran Muballigh dalam menciptakan kader Muballigh yang siap ditempatkan diberbagai pelosok daerah baik didalam maupun diluar provinsi Sulawesi Selatan. Masyarakat telah memiliki ruang tradisi setiap menjelang bulan **Ramadhan untuk menyambut Muballigh As'adiyah yang bertugas selama satu** bulan kedepannya. Tradisi menjemput Muballigh dan mengantarkan pulang setelah Idul Fitri telah dibangun oleh masyarakat dan jamaah langganan **Muballigh As'adiyah. Tingginya** antusias dan sambutan masyarakat terhadap Muballigh dapat dilihat dari banyaknya pemberian hasil kebun, pertanian dan semacamnya kepada Muballigh.

**Kepercayaan masyarakat kepada Muballigh As'adiyah tidak hanya** sekedar karena kecakapan dalam beretorika dimimbar akan tetapi sifat **Appakatuna Ale'** atau sifat tawadhu seperti para Ulama dan Kyai pada umumnya mampu diaplikasikan ditengah-tengah masyarakat selama bertugas satu bulan sehingga terbentuk karakter santri yang karismatik, dihormati dan disegani.

Dari semua ini tentu pentingnya perbaikan dan inovasi untuk menjawab tantangan perlu diadakan setiap tahunnya sebagai respon terhadap permasalahan yang dihadapi Muballigh sebelumnya agar kader-kader Muballigh **As'adiyah tetap dapat berkontribusi kepada masyarakat** sesuai zaman dan tantangan yang berkembang.

## Daftar Pustaka

- Ali, Suryadharma, *Paradigma Pesantren Memperluas Horizon Kajian dan Aksi*, (Malang: UIN-Maliki Press, 2013)
- Anshory, M. Nasaruddin, *Anre Gurutta Ambo Dalle Maha Guru dari Bumi Bugis*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2009)
- Bakti, Andi Faisal, *Diaspora Bugis di Alam Melayu Nusantara*, (Makassar: Penerbit Inninawa, 2010)

- Dahlan, Sitti Salmiah, *Rihlah Ilmiah AGH. Muhammad As'ad dari Haramain ke Wajo Celebes*, (Jakarta: Rabbani Press, 2009)
- Darlis, "Peran Pesantren As'adiyah Sengkang dalam Membangun Moderasi Islam di Tanah Bugis." *Jurnal Al-Misbah*, Volume 12 nomor 1, Januari-Juni 2016, hlm111
- Haedar, HM Amin, *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global*, (Jakarta: IRD Press, 2004)
- Pangurus Besar As'adiyah, *Keputusan Mukhtamar XIII As'adiyah dan Program Kerja PB. As'adiyah Periode Tahun 2012-2017*, (Makassar: De Lamacca, 2013)
- Pengurus Besar As'adiyah, *Keputusan-Keputusan Mukhtamar As'adiyah Tanggal 8-10 Oktober 2012-2017 dan Musyawarah Kerja PB. As'adiyah, Tanggal 21-22 Desember 2012*, (Sengkang: t. penerbit, 2016)
- Pimpinan Pusat As'adiyah Sengkang, *Buku Setengah Abad As'adiyah, 1930-1980*, (Sengkang: 1982)
- Pasanreseng, Yunus, *Sejarah dan Pertumbuhan Pondok Pesantren Asadiyah Sengkang*, (Sengkang: Pengurus Besar As'adiyah, 1992)
- Sabit, M, *Dakwah Moderasi Anregurutta KH. Muhammad As'ad Al-Bugisy*, (Sengkang: Lampena Intimedia, 2015)

## JALAN LITERASI SASTRAWAN SANTRI

**Badrus Shaleh**

Pondok Pesantren Darussalam Bilapora Timur Ganding Sumenep 69462.

badrus.shaleh@mail.ugm.ac.id

### **Abstrak**

Bermula dari fenomena para sastrawan Indonesia mutakhir yang produktif dalam publikasi media massa, meraih penghargaan bidang sastradan kebudayaan, yang mana latar belakang para pelaku sastra cukup unik: santri atau alumnus pondok pesantren. Penelitian ini untuk mengetahui aktivitas sastra para santri dan alumni pesantren khususnya di Madura. Pulau Madura hari ini menjadi ladang subur sastrawan dan menjadi barometer untuk mengetahui fenomena tersebut. Lewat aktivitas santri-santri Madura, mari menengok kegiatan sastra kaitannya dengan pendidikan, keagamaan dan kebudayaan secara lebih dekat.

Pengumpulan data dilakukan menggunakan metode observasi partisipatoris, wawancara, dan studi dokumentasi, serta studi literatur. Observasi partisipatoris mengamati kegiatan sastrawan santri di dalam/luar pondok pesantren dan. Informan berasal dari aktivis seni, seniman, sastrawan, kiai dan santri. Sehingga hasil penelitian dapat menunjukkan bahwa: *Pertama*, kehadiran sastrawan santri menjadi sebuah fenomena dalam sastra Indonesia mutakhir. *Kedua*, sastra dalam tradisi keilmuan santri memiliki sejarah yang mengakar sejak lama. *Ketiga*, sastra merupakan salah satu media untuk mendalami keilmuan santri baik dalam pendidikan formal maupun non-formal (ekstrakurikuler).

**Kata Kunci:** Etnografi, Sastrawan, Santri, Madura

## Pendahuluan

Terbitnya buku *Ketam Ladam Rumah Ingatan* oleh LSS Reboeng Jakarta yang memuat 41 penyair muda Madura pilihan, bila ditelisik lagi kebanyakan berasal dari Sumenep, apabila ditelisik lebih mendalam maka hanya dua orang penyair muda dalam buku tersebut yang bukan santri pondok pesantren, dan ketika didalami lebih lanjut, maka hampir seluruh santri penyair adalah santri aktif atau alumnus Pondok Pesantren Annuqayah Guluk-guluk Sumenep.

Menarik kiranya membicarakan santri-santri Pulau Madura dewasa ini yang menjadi ladang subur para sastrawansantri, bicara geliat prosa dan terutama puisi seolah susah menafikan bahwa membicarakan geliat sastrawan Madura—minimal dalam pandangan saya—sama dengan memandang sudut pandang kebangkitan sastra pesantren di Indonesia hari ini. Menengok film dokumenter yang diproduksi *Potret Liputan 6* SCTV (2013) diikuti majalah bahasa dan sastra *Esensi* edisi nomor 03 terbitan Badan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI (2014) kemudian film dokumenter *Inside Indonesia* CNN Indonesia TV (2016) kian menguatkan topik yang serupa dengan menggelari Pulau Garam sebagai *Kota Santri-santri Puitis* menjadi sebetuk gambaran nyata sumbangsih pesantren terhadap khazanah sastra di Indonesia. Secara mencolok, Pondok Pesantren Annuqayah Guluk-guluk menjadi garda depan nama pesantren yang memiliki andil kuat dalam memunculkan sastrawan santri. Sebelumnya, stasiun televisi SCTV dan CNN secara khusus menampilkan keunikan Pondok Pesantren Annuqayah lewat film dokumenter, dan Majalah *Esensi* meliputnya lewat tulisan jurnalistik populer, esai-esai populer dan foto-foto mengenai pesantren yang satu ini. Maka muncul pertanyaan: Bagaimana relevansi sastra dalam pendidikan santri dan bagaimana sastra digunakan sebagai media pendidikan di pondok pesantren? Kapan aktifitas sastra digunakan di pondok pesantren? Adapun tujuan yang ingin dicapai dari makalah ini adalah: Mendeskripsikan tentang tradisi sastra santri di Pondok Pesantren Annuqayah sebagai gambaran sastrawan santri di Indonesia yang sangat menonjol hari ini.

Dalam *Budaya, Sastra dan Tradisi Pesantren*, Fadlil Munawwar Manshur (2005): Islam datang di saat kebudayaan Arab **mencapai “maqam”** kematangannya yaitu ketika bangsa Arab sendiri memiliki kecerdasan dalam empat hal, yaitu bahasa (*lughah*), puisi (*syi’ir*), pepatah (*amtsal*) dan cerita (*hikayah*) **yang kemudian dapat dicapai sebagai akar dari “tradisi sastra” Islam** itu sendiri dalam pelbagai dinamika kebudayaan selanjutnya.

Tradisi sastra santri adalah tradisi yang mengakar kepada tradisi sastra Arab yang berpusat di Hijaz (sebutan lawas untuk Mekkah dan Madinah sebelum direbut dinasti Saudi) tempat di mana kebudayaan Arab muncul.

Penyair dan Kiai, Zamiel El-Muttaqien pernah menulis artikel-opini di *Kompas* (2005) berjudul *Akar Tradisi Sastra Pesantren* memberikan pemahaman bahwa setiap santri dididik untuk mengetahui gramatika bahasa dan sastra Arab. Pelajaran-pelajaran seperti *Nahwu*, *Sharraf*, *Balagh* dan *Mantiq* adalah bekal wajib dasar santri. Materi bahasa dan sastra Arab inilah yang menjadikan santri dengan bahasa dan sastra ibarat setali tiga uang. Dia memberikan gambaran bagaimana santri-santri di pesantrennya dibekali ilmu-ilmu tersebut untuk dasar memahami ajaran Islam seperti Al-Qur'an, hadis, fikih, dll. Keilmuan atau pelajaran di pesantren, cirinya, kalau tidak menggunakan media puisi, biasanya disampaikan dengan cara puitis. Demikian M Faizi (2008) menulis sebuah artikel berjudul *Silsilah Intelektualisme dan Sastra di Pesantren (Sebuah Perambahan Atas Tradisi Pesantren, Sastra, dan Sastra Pesantren)* yang secara struktural menjelaskan bagaimana silsilah ilmu pengetahuan pesantren memiliki alur yang jelas sampai kepada peradaban Arab, **ada sebuah tradisi “sanad” yang menguatkannya**. Sastra juga telah menjadi salah upaya penting dalam persebaran Islam dari Arab sampai ke wilayah Nusantara, dan tetap berlangsung di pesantren. Karya-karya sastra tersebut memiliki banyak peran dalam sosio-kultural masyarakat santri sampai hari ini. Tradisi *syi'ir* atau *nadhom* menjadi tradisi santri yang terus hidup dalam literatur keilmuan pesantren.

David Barton & Upo Papien dalam sebuah bukunya berjudul *Anthropology of Writing* (2010), mempelajari ‘**dunia menulis**’ dari perspektif pendidikan, **yang mendefinisikan “Antropologi Menulis” merupakan studi perbandingan, menulis sebagai praktek sosial dan budaya**. Birgit Meyer, “**religiousity**” dalam buku *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses (Religion/Culture/Critique)* (diterbitkan Palgrave MacMillan, New York, 2009) yang juga dibahas dalam bukunya yang lain berjudul *Media And The Senses In The Making Of Religious Experience* (diterbitkan Vrije Universiteit, Amsterdam, 2006). *Religiosity* (baca: keberagamaan) dianggap sebagai **media yang “diciptakan” oleh manusia menuju Tuhan. Menegaskan** hal tersebut, Alfred Gell dalam bukunya, *The Art of Anthropology* (diterbitkan pertama kali oleh The Athlone Press, London, 1999; dan diterbitkan ulang **oleh Berg, Oxford, New York, 2006) mengenai teori “pesona” (technology of enchantment)**. Menurut Gell, pesona dihasilkan oleh sebuah *art* (di sini kita dipahami sebagai seni/sastra) melalui mediasi (*media*) manusia untuk **menyampaikan “suatu materi” termasuk keberagamaan. Diakui sastra** memiliki daya kreatifitas yang memukai, di dalamnya ada imajinasi, ada diksi, bunyi dan sebagainya, yang menawarkan suatu pesona.

Ruang lingkup penelitian ini berlokasi di Kabupaten Sumenep,

tepatnya di Pondok Pesantren Annuqayah Guluk-guluk Sumenep. Informan terdiri dari Sastrawan Santri yang masih menetap di asrama dan alumnus, dan Kiai, guru, dan para senior lokasi penelitian, juga Sastrawan, Pengamat Sastra, Budayawan, Redaktur Sastra Media Massa. Metode pendekatan yang dilakukan oleh penulis dalam penelitian ini adalah pendekatan antropologis yang menekankan keterlibatan penulis dalam setiap peristiwa, tidak hanya menjadi pendengar yang selalu siap mewawancarai seorang informan, namun juga menuntut pemahaman dalam keterlibatan itu sendiri (*participant observation*). Metode Pengumpulan Data terdiri dari Studi Pustaka dan Studi Lapangan.

Inilah studi penelitian etnografi sastrawansantri sebagai penelitian atas sastra pesantren secara antropologis. Berangkat dari informasi yang berkembang, sastrawan yang menonjol dalam sastra Indonesia mutakhir adalah pondok pesantren-pondok pesantren di Sumenep, dan yang menjadi barometer adalah Pondok Pesantren Annuqayah, maka pesantren tersebut dianggap layak sebagai cerminan lumbung santri sastrawan dan menjadi lokasi penelitian studi ini. Secara historis, Pondok Pesantren Annuqayah didirikan pada tahun 1887 M oleh KH Mohammad Syarqawi (Kiai Syarqawi). Antropolog Huub de Jonge dalam buku *Madura dalam Empat Zaman* sedikit menjelaskan Kiai Syarqawi lahir di Kudus Jawa tengah. Saat ini Pondok Pesantren Annuqayah mengelola lembaga-Lembaga Pendidikan dari TK sampai jenjang program strata satu dan program pascasarjana. Data jumlah santri Pondok Pesantren Annuqayah tahun 2013 terdapat 4845 santri laki-laki dan perempuan. Aktivitas atau praktik menulis yang dilakukan oleh para kiai dan santri. Hal yang lebih menarik untuk dicermati sebuah buku berjudul **“Index Penulis Annuqayah”** yang diterbitkan pada tahun 2007 mengumpulkan data 186 nama penulis alumni dan/atau yang masih tinggal di pondok.

### Sastra dan Ruang Kelas Formal

Tugas seorang kiai sebagai penghubung transenden dan imanen, dalam menghubungkan keduanya diperlukan dalil agama. Dalil-dalil tersebut diperlukan penguasaan ilmu pengetahuan bahasa dan sastra. Dalil-dalil agama yang diambil dari Alquran, hadis dan kitab-kitab kuning, diuraikan oleh para kiai dengan menganalogikan metode-metode keilmuan peninggalan lawas (*turats*) ke dalam konteks persoalan-persoalan kekinian, analogi-analogi itulah yang membuat para kiai selalu memiliki cara supaya agama selalu relevan dalam setiap situasi dan kondisi, *shalih fi kulli zaman wa makan*. Ciri-ciri dalil yang kemudian menjadi analogi dapat dikenali dengan; pertama, analogi logis sehingga diterima akal sehat manusia; kedua, penyampaian analogi

**bermetode “nyeni”, kalau tidak berupa dongeng-dongeng** hikayat atau yang disebut *natsar* bisa pula berbentuk **syi’ir** dan *nadhom*, sehingga apabila dalil tidak memiliki ciri keduanya maka seorang kiai dikatakan gagal dalam menghubungkan transenden dan imanen. Dalil logis dan *nyeni* menjadi media mengajarkan ilmu kepada santri dan masyarakat umum sebagai dakwah.

Dipahami santri adalah orang yang mempelajari ilmu agama Islam di pondok pesantren, arti keilmuan agama sebagai **fardlu ‘ain** (wajib) menjadi legalistik pendidikan formal. Bidang yang paling utama dipelajari adalah Alquran, Hadis dan kitab-kitab pakem atau yang disebut dengan *Al-kutub Al-turatsiyah* (kitab kuning), tak lain merupakan buku-buku suci warisan tradisi pondok pesantren seperti Ilmu Tafsir, Tafsir, Ilmu Hadis, Hadis, Fikih, Ushul Fikih, Qawaid Fikih, Tauhid, Tasawuf, Akhlak, Nahu, Sharraf, Balaghah, Mantiq, **Badi’**, **selanjutnya dikenal “pelajaran agama”**. Lima nama bidang studi yang disebutkan terakhir merupakan pelajaran bahasa dan sastra. Pelajaran Agama biasanya bermetodekan sajak (**syi’ir** atau *nadham*). Demikian Pondok Pesantren Annuqayah juga menempatkan pelajaran agama sebagai kebutuhan formal bagi santri-santri yang bermukim di dalamnya, lebih tepatnya, setiap kegiatan formal diselenggarakan di madrasah atau sekolah pagi, dan di asrama atau pondok yang mencakup madrasah diniyah. Saat ini elemen-elemen pendidikan formal di Pondok Pesantren Annuqayah dapat dikenali dengan lembaga-lembaga di dalamnya; (a) Pondok atau asrama yang meliputi masjid dan madrasah diniyah; (b) Madrasah/Sekolah pagi; (c) dewan masyayikh, pengajar dan (d) santri. Pada kedua elemen pertama Alquran, Hadis dan kitab kuning diwajibkan oleh elemen ketiga untuk dipelajari sampai elemen terakhir sehingga menguasainya dengan maksimal. Motif-motif sistem pendidikan formal yang berhubungan dengan aktifitas sastra ada dua: *Pertama*, motif bahasa dan sastra. Untuk mengetahui sumber-sumber agama Islam diperlukan keterampilan bahasa dan sastra Arab; mempelajari Alquran, Hadis dan Kitab kuning, seorang santri diharuskan mengetahui bahasa Arab terlebih dahulu, ketiga bidang studi ini menggunakan bahasa Arab, otomatis ilmu gramatika bahasa Arab (Nahu dan Sharraf) harus dikuasai. Tidak selesai dengan gramatika bahasa, ketiga bidang studi ini mengandung unsur sastra sehingga seorang santri harus mempelajari ilmu-ilmu sastra Arab (balaghah) dan semantik (ilmu manthiq); *Kedua*, motif ilmu agama. Motif ini dari metode penulisan kitab kuning yang diajarkan menggunakan konsep penulisan *nadhom* dan **syi’ir**, yang sekaligus hafalan (**Al-Qur’an, Hadis dan Kitab Kuning**).

## Pendidikan Keagamaan

Membaca dan menghafalkan *nadham* dan **syi’ir** selain menghafalkan



*natsar* berbahasa Arab, umumnya sistem hafalan dianggap menjadi konsep pendidikan yang sistematis dan dianggap sebagai metode yang efektif dalam kurikulum pondok pesantren. Tradisi sastra lisan sudah berlangsung dari berabad-abad silam dan tidak bisa dihilangkan sejak dahulu sampai sekarang, pembacaan dan hafalan sastra terus dilanggengkan. Dengan seringnya membaca dan **menghafal “puisi-puisi Arab” tersebut, santri akan mudah** mengetahui pelajaran bahasa dan sastra Arab dan mengerti isinya. Pondok Pesantren sebagai institusi pendidikan yang menyiapkan generasi-generasi pendakwah di tengah masyarakat merencanakan generasi yang terdidik dengan memiliki pembacaan dan hafalan yang kuat terutama kepada ayat-ayat Alquran dan pelbagai hadis-hadis, juga *nadham* dan *syiir* sebagai hujah mereka. Seorang dai dituntut kreatif menggunakan syair-syair untuk salawatannya supaya dakwahnya dapat diterima dengan baik oleh publik. Ceramah, tausiyah, khotbah, merupakan suatu laku komunikasi yang menggunakan keterampilan bahasa dan sastra. Setiap pagi, setiap sore, puisi-puisi *nadhom* kitab *Alfiyah Ibnu Malik* yang berisi seribu bait atau *Nadhom Imriti* dan *Nadhom Maqsud* yang berjumlah ratusan bait menyoal gramatika bahasa dan sastra Arab akan dibaca bersama-sama oleh para santri, lebih-lebih yang tradisional maupun yang sudah modern tapi pernah menjadi pesantren bertipe tradisional pasti menjadikan ketiga kitab *mandzumat* ini sebagai pelajaran yang baku diajarkan untuk dikuasai para santri dengan cara menghafal, hafal atau tidak menjadi penentu seorang murid akan naik kelas atau tidak naik kelas di madrasah.

Meskipun kadangkala secara tidak tegas ditekankan supaya santri dapat menghafal, melainkan para santri akan hafal sendiri dengan bacaan tersebut apabila terus dilakukan ***muraja’ah*** (pembacaan kitab yang kontinyu dan diulang-ulang tiap waktu/sesuai jadwal), tentu disebabkan kitab-kitab **tersebut menjadi “makanan” santri sehari-hari**. Santri mengistilahkan bahasa hafalan di luar kepala dengan **“*kharij shadr*”** yaitu yang memungkinkan santri akan susah lupa pada apa yang dihafalnya.

Ada motif lain yang menjadikan aktivitas santri menjadi salah satu faktor terhadap kegiatan sastra yaitu setelah madrasah formal di pondok pesantren membuka pelajaran bahasa dan sastra Indonesia sebagai mata pelajaran wajib. Inilah kemudian yang menjadi pintu masuk para siswa mengenal teori dan karya sastra Indonesia. Meskipun terkadang mata pelajaran ini tidak begitu diminati karena mutunya tak lebih dari baik daripada diskusi dalam komunitas dan menikmati koleksi perpustakaan yang ada di pesantren. Kebanyakan para santri jenuh dengan pelajaran bahasa dan sastra Indonesia dengan kurikulum yang menurut sebagian santri tidak total. Bagaimana tidak jenuh? Santri-santri banyak mengeluhkan kurikulum

pendidikan bahasa dan sastra Indonesia yang tidak memberikan wawasan yang tak lebih dari formalitas. Isi dari pelajaran bahasa Indonesia dianggap setengah-setengah diajarkan kepada siswa. **“Hanya sebuah keterangan dan penjelasan singkat dan sisipan dan lampiran. Novel hanya kutipan, cerpen hanya satu saja dalam setahun. Puisi hanya beberapa biji saja. Tidak menarik.” Keluh seorang santri. Hal ini juga terjadi karena pengajarnya** memang kurang profesional dan terkesan oleh mereka bahwa belajar bahasa dan sastra Indonesia lebih nikmat ketika di kajian komunitas-komunitas sastra, di ruang perpustakaan dan berdiskusi dengan kawan kendati hanya diskusi kecil-kecilan di kantin. Memang perlu diakui, bahwa kurikulum pendidikan sekolah di Indonesia utamanya bidang pengajaran bahasa dan sastra Indonesia sampai hari ini sangat menyedihkan. Tidak adanya buku bacaan sastra yang wajib dibaca siswa sebagaimana umumnya kurikulum sekolah di negeri tetangga dan negara-negara di belahan dunia, membuat pelajaran bahasa dan sastra Indonesia sekolah memang tergambar semacam bentuk pengenalan saja, hanya sebuah pintu dan belum memasuki ruang yang sesungguhnya.

### Aspek Dakwah

Pondok Pesantren sebagai institusi pendidikan keagamaan yang menyiapkan generasi-generasi pendakwah Islam di tengah masyarakat untuk tentu diharapkan memiliki hafalan yang kuat pada ayat-ayat al-**Qur'an dan** hadis-hadis, juga pada syair-syair sebagai hujah mereka nanti di masyarakat. Seorang dai dituntut kreatif seperti dengan menciptakan syair indah, nada salawat, supaya dakwahnya bisa diterima oleh publik. Ceramah umum atau khotbah baik di masjid-masjid atau pengajian merupakan suatu laku komunikasi sosial yang menggunakan keterampilan bahasa dan sastra, **nadhom, syi'ir, natsar** adalah kunci bagi para dai untuk melakukan eksplorasi akan nilai-nilai keagamaan dalam mengaitkannya dengan konteks persoalan yang relevan. Menghubungkan pesan-pesan keagamaan kepada publik.

Peneliti seringkali mengikuti pengajian keagamaan baik di kampung pedalaman maupun di masjid. Salah satunya pengajian yang diisi oleh Kiai Halilur. Dia adalah penceramah kondang dari desa Guluk-guluk, sedang berceramah dalam rangka Maulid Nabi di sebuah musalla. Setelah mengucapkan salam, Kiai Halilur langsung membaca bait-bait **syi'ir** yang disebut shalawat, para penonton sekitar seratus-dua ratus orang juga ikut membaca bersama sembari membayangkan jumlah pahala dan meyakini kehadiran tokoh utama yang dipuji dalam puisi salawat yang didengung-dengungkan: Nabi Muhammad.

Suasana seperti sebuah pertunjukan konser tanpa dentum musik. Baik

Kiai Halilur maupun penonton ceramahnya sama-sama hafal syi'ir itu di luar kepala sudah sejak lama: *“shalatullah salamullah # ala thaha rasulillah”* (“kasih Allah keselamatan Allah semoga sampai kepada Muhammad sang rasul Allah”)... dan seterusnya. Setelah sama-sama membaca beberapa bait kemudian Kiai Halilur menjelaskan kandungan syi'ir-syi'ir itu dalam bahasa Madura. Diikuti dalil-dalil kitab suci Alquran, hadis dan kitab-kitab kuning, kemudian contoh-contoh teladan tokoh yang dipuji sebagai junjungan dan cerminan bagi umat manusia. Dan tak lupa Kiai Halilur berkata: *“Berkat maos salawet gellek rassana malem samangke jember, moge deddiye kajemberen dunya tor aherat kalaben salawet. Amin.”* “Berkat membaca shalawat tadi, suasana kita malam ini menjadi damai, semoga kita senantiasa damai di dunia dan akhirat bersama shalawat. Amin” dan para hadirin menjawab serempak “amin”.

Kemampuannya berceramah dan menarik simpati para penonton tak dapat dilepaskan dari bagaimana penguasaan Kiai Halilur terhadap media-media *syi'ir* dan *nadhom* lalu menguraikannya dengan metode *natsar*, sehingga dengan penguasaan yang mumpuni menjadikannya sebagai pelaku komunikasi keagamaan yang mampu menghipnotis penonton-penontonnya lewat keterampilan bahasa dan sastra yang dipelajarinya ketika di pondok pesantren, dan para penonton akan menjadikan apa yang diwejangkan Kiai Halilur sebagai pedoman ilmu agama (*iktimad*) untuk keberlangsungan hidup beragama sehari-hari mereka.

Oleh karena itu latihan berpidato juga terdapat pada kegiatan yang terprogram di pondok pesantren, biasanya akan diperlombakan tiap akhir tahun pelajaran atau disebut Haflatul Imtihan. Di Pondok Pesantren Annuqayah ada sebuah ekstrakurikuler yang memediasi santri-santri untuk menjadi calon-calon penceramah tapi lebih banyak mereka latihan sendiri-sendiri. Mereka akan mencari referensi-referensi cara ceramah dari dai-dai yang telah kondang untuk dipelajari, diamati, ditiru dan dimodifikasi sendiri oleh mereka. Meniru gaya komunikasi para dai, cara menyampaikan dalil-dalil agama dan menguraikannya sehingga dapat dipahami oleh pendengar atau penonton dengan cara yang tak biasa. Cara tak biasa memang harus ditemukan idenya oleh para penceramah supaya mengesankan pendengarnya. Oleh karena “supaya mengesankan” itu, pidato merupakan seni yang dibutuhkan keterampilan dan kecakapan dalam menyampaikan pesan-pesan kebajikan, pesan-pesan itu merupakan nilai keagamaan yang disampaikan dengan cara yang nyeni. Dalam pidato-pidato keagamaan di desa-desa memang kadang memang tidak ilmiah atau terstruktur seperti ceramah ilmiah akademis, akan tetapi tujuan utama daripada penceramah tetap merasuk dalam pemahaman awam sekalipun. Bisa saja seorang dai lucu seperti

seorang komik dalam *stand up comedy*, bisa saja puitis selayaknya pujangga membacakan sajak-sajak di atas panggung, tetapi inti dari ceramah adalah menyampaikan hal-hal yang transendental kepada imanen, ini yang menjadi inti dari pidato. Selain pidato juga sering disebut sebagai acara inti dari sebuah acara besar seperti Isra Mikraj, Maulid Nabi, hajatan dan sebagainya.

## Ibadah dan Kerohanian

Dalam masyarakat santri bahkan sampai era di mana pesantren mulai memadukan sistem tradisional dan modern seperti Pondok Pesantren Annuqayah, puisi-puisi Arab tetap dianggap sebagai alat (media) keagamaan yang telah melebur ke tengah masyarakat menjadi tradisi upacara dan ritual serta meraih pahala dan anugerah Tuhan. Sehingga dari sisi ini pun, masyarakat santri tidak lagi memandang puisi-puisi Arab sebagai karya sastra semata, namun lebih dari sekadar karya yang ditulis oleh manusia biasa. Puisi dipandang sebagai jalan mereka mencapai puncak kerohanian Islam, menjadikan pembacaan dan penghayatan akan puisi sebetuk kelakuan yang bernilai maknanya atau sebagai suatu ibadah, ritus, solusi dan jalan keluar dari suatu permasalahan hidup yang sulit, sehingga puisi-puisi tersebut menjadi sakral.

Hampir setiap pekan atau apalagi di bulan Rabiul Akhir kalender hijriah, masyarakat santri akan melantunkan puisi-puisi berbahasa Arab dalam sebuah kitab *Al-Barzanji*, *MaulidAd-Diba'*, *Qasidah Burdah* dalam sebuah acara khusus yang memang menjadikan pembacaan itu sebagai acara inti, di setiap rumah-rumah penduduk, jamaah-jamaah perkampungan masyarakat santri diselenggarakan acara tersebut dengan penuh keseriusan dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan dan demi meraih kehidupan yang baik dalam kehidupan sosial. Di pondok pesantren, hampir setiap malam kitab-kitab itu dibaca, termasuk puisi berjudul ***Syi'irlktiraf*** karangan seorang penyair Abu Nawas, penyair dari Irak pada kejayaan Dinasti Abbasiyah adalah puisi yang dibaca setiap bakda azan.

Seluruh santri Pondok Pesantren Annuqayah sepakah bahwa ***Syi'irlktiraf*** adalah lagu wajib masjid-masjid dan musala di Pondok Pesantren Annuqayah sampai mereka bawa ke tengah masyarakat setelah mereka menyandang status dirinya sebagai alumnus. Dan sudah umum bagi santri, barangsiapa yang membaca puisi-puisi tersebut akan mendapatkan pahala sepuluh derajat dan apabila membacanya ingin dipuji atau pamer akan mendapatkan pahala satu derajat, apabila tidak membaca pun tidak berdosa. Karena puisi-puisi seperti shalawat *Al-Barzanji* atau *MaulidAd-Diba'* atau *Qasidah Burdah* telah dianggap memiliki derajat yang besar dari segi tema, yaitu berisi tema tentang kisah hidup Nabi Muhammad yang sejatinya akan

direnungkan oleh masyarakat santri. Lain lagi dengan kesakrakan pada ketiga kitab tersebut. Ambil satu contoh sebuah bait dalam kitab *Qasidah Burdah* dapat dijadikan rajah jimat untuk menjaga rumah dari kemalingan.

Perayaan-perayaan tradisi di masyarakat santri seperti Maulid Nabi (peringatan hari kelahiran Nabi Muhammad SAW) pasti diselenggarakan dengan cara yang sastrawi yang diiring-iringin dengan penabuhan rebana atau juga musik gambus lalu dilantunkan puisi-puisi berbahasa Arab yang bertema tentang kerasulan dan kenabian, atau berisikan kandungan ajakan berbuat baik kepada sesama dan memelihara iman dan takwa kepada sang pencipta, terkadang juga acara diisi dengan pengajian umum yang mana acara tersebut akan dibuka dengan puisi dan ditutup dengan puisi. Tetapi saya yakin tak semua peserta sadar bahwa mereka sedang melakukan pertunjukan kesenian atau berdeklamasi, musik puisi, musikalisasi puisi, melainkan apa yang ada di balik dada adalah mereka sebagai ibadah, mencari rela Tuhan, mencari pertolongan syafaat sang nabi, mencari pahala dan lain sebagainya.

Tidak hanya pada perayaan Maulid Nabi, di Sumenep atau tengoklah desa-desa sekitar Pondok Pesantren Annuqayah, perayaan keagamaan hampir tiap Bulan diselenggarakan. Seperti acara sunatan, acara selamatan kematian, **selamatan pernikahan, israk mikraj, tahun baru hijriah, sya'ban, haul dan lain** sebagainya, tidak dapat dipisahkan dengan tradisi sastra yang bernapaskan agama dalam kehidupan pencapaian spritual keagamaan. Masyarakat santri merenungi ketuhanan, bertadabur dan tafakur lewat penghayatan syair-syair, melalui dimensi kata-kata yang dibayangkan oleh mereka sebagai sarana seorang hamba berkomunikasi dengan sang khalik.

Akhirnya, kehidupan santri dan puisi ibaratkan setali mata uang. Setiap waktu membaca *syi'ir* dan *nadhom*, setiap waktu membaca kitab-kitab suci yang bermetodekan sastra, pun lima kali sehari dengung azan dan zikir yang sangat puitis didengungkan mereka. Pembacaan kitab-kitab yang puitik juga tak terpisahkan dari aktifitas mereka di saban kesempatan. Seperti di Pondok Pesantren Annuqayah sendiri, pengalaman puitik itu benar-benar sampai ke dalam dada dan menggetarkan jiwa. Demikian media sastra digunakan oleh mereka sebagai bekal kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat dan penyiaran agama.

Namun pada saat tradisi sastra Arab beralih kepada aktifitas menulis berbahasa Indonesia tentu akan berbeda kegunaannya, di Pondok Pesantren Annuqayah sendiri kegiatan yang berbau Arab-lah yang disebut konvensi keagamaan terutama bagi yang fanatik terhadap bahasa asal bangsa lahirnya Islam, tidak sama ketika santri menulis puisi berbahasa Indonesia atau menerbitkan buku berbahasa non-Arab lalu dianggap oleh santri-santri yang fanatik itu pada sebagai peristiwa yang sesakral berbahasa Arab. Tetapi

hanya beberapa kiai dan beberapa santri lebih modern saja yang bisa memahami bahwa aktifitas menulis—termasuk membaca—yang berbahasa Indonesia merupakan kegiatan yang memiliki arah sama sebagaimana menulis dan membaca yang Arab. Di pondok pesantren Annuqayah, hal ini masih berlaku walaupun mulai pelan-pelan akan terlihat setara ketika melihat fungsi dan hasilnya yang tak jauh berbeda.

Sastra dianggap memiliki sebuah “pesona”(*enchantment*) sehingga dijadikan sarana (media) atas ilmu pengetahuan (materi) santri untuk mencapai visi besar kiai yaitu untuk menghubungkan imanen dengan transenden; menyampaikan pesan-pesan agama kepada manusia, sastra dipilih sebagai media karena dianggap memiliki pesona untuk menyampaikan pesan religiusitas dan dengan mudah menancap lubuk hati umat penganut agama. Salah satu bukti bahwa sastra memiliki pesona ialah Alquran diakui memiliki kandungan sastra yang tinggi, sehingga dalam sejarahnya kitab suci yang dibawa Nabi Muhammad itu menaklukkan penyair-penyair Arab yang sudah dikenal dengan kebudayaan sastra Jahiliahnya yang telah mapan. Kandungan sastra Alquran tersebut membuatnya tetap awet, indah didengar dan merasuk relung kalbu saat dihayati. Lewat keindahan itulah, penganut agama Islam dapat memaknai beragam solusi hidup lewat perenungan demi perenungan atas ayat suci.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa sastra dijadikan media materi-materi formal sehingga berfungsi sebagai media pendidikan keagamaan, komunikasi keagamaan (dakwah), dan spiritual (kerohanian).

### Sastra dan Non-Formal (Ekstrakurikuler)

**Di pesantren dengan “seabrek” kegiatan wajib seperti sekolah** pagi dan sore, ngaji kitab dan salat jamaah, ada banyak waktu senggang, ada banyak jam istirahat, ada hari libur pendek dan panjang. Pada hari-hari aktif (Sabtu-Kamis) kegiatan yang wajib diikuti oleh para santri Pondok Pesantren Annuqayah bisa dikatakan dimulai sejak azan Subuh dikumandangkan. Dengan disiplin dan rutin, santri-santri akan bangun tidur malam atau dibangunkan oleh pengurus asrama untuk mengikuti salat Subuh berjamaah, zikir, mengaji kitab kuning yang dipimpin oleh kiai, ketiga kegiatan ini dilakukan di musala. Selesai dari musala ada sekitar 1,5 jam kosong antara jam 6.30 sampai dengan jam 08.00, pada jam 08.00-13.00 waktu dihabiskan di lingkungan madrasah atau sekolah pagi. Sepulang sekolah adalah jam istirahat sampai dengan jam 15.30 untuk salat jamaah Asar diikuti pengajian kitab kuning di Musala. Di musala biasanya tidak menentu, kadang hanya sejam, atau bisa sampai menjelang Magrib, ada waktu senggang antara pengajian kitab kuning asar sampai dengan azan Magrib. Ketika azan Magrib,

para santri masuk kembali ke musala, salat jamaah, zikir, membaca kitab suci kemudian masuk Madrasah Diniyah atau sekolah sore sampai dengan jam 20.00.jam 20.00 sampai 21.00 adalah jam belajar. Setelah jam 21.00 sampai dengan azan Subuh adalah waktu senggang paling lama dalam sehari-semalam. Pada hari-hari aktif, waktu-waktu senggang digunakan oleh kegiatan-kegiatan ekstrakurikuler. Bisa dengan kursus-kursus, kegiatan seminar, pelatihan, termasuk berkomunitas sastra, berdiskusi, mengarang dan membaca.

Di pesantren ini, kalau tidak bermain sepakbola, kegiatan yang paling banyak digemari oleh santri adalah bersastra (Indonesia). Melihat dua kegiatan ini menjadi primadona, lebih karena keduanya mengandung hiburan yang tidak bisa mereka dapatkan di ruang-ruang sekolah dan pengajian musala. Santri-santri tampak khushyuk dan menikmati permainan sepakbola di halaman sekolah atau lapangan di bukit dekat asrama, namun banyak pula yang menyepi di perpustakaan menikmati sajian pustaka, menulis sendirian di pelbagai tempat seperti kamar pondok, ruang terbuka, kelas-kelas kosong, beranda masjid dan musala, atau berkumpul bersama teman-teman komunitas **sastra, bicara proses kreatif sampai dengan persoalan “curhat” karena jatuh cinta.**

Jatuh cinta adalah persoalan serius dalam proses kreatifitas tulis-menulis, harus diakui. Seperti yang dialami setiap penulis pada awal-awal proses kreatifnya. Demikian pula dialami sastrawan-sastrawan santri pondok pesantren. Pengasramaan yang dihalangi oleh tembok pagar antara santri laki-laki dan santri perempuan membuat para santri mengalami persoalan yang serius dengan perasaan jatuh cinta daripada jatuh cinta di tempat yang bukan pondok pesantren. Bukankah pernah HAMKA merekam perilaku santri dalam *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck* dan *Di Bawah Lindungan Kakbah* yang mengisahkan seorang santri laki-laki dan perempuan yang saling berkiriman surat-surat dengan bahasa-bahasa puisi? Di Pondok Pesantren Annuqayah, surat cinta masih menjadi kegemaran bahkan hingga era internet, surat dilayankan lewat agen-agen rahasia yang, dan cara surat-suratan yang tradisional itulah momen puitik muncul di dalam diri para santri, isi surat dirangkai dari bahasa kegelisahan mereka yang terhalang pagar antara laki-laki dan perempuan. Sebagai contoh, puisi cinta yang pendek yang ditulis **oleh seorang santri berjudul “Nil” di bawah ini, tak lebih merupakan kelipatan** dirinya dalam mengimajinasikan seorang santri perempuan yang berada di asrama pondok santri perempuan, dibarengi dengan pengetahuan umum yang dipelajarinya di sekolah atau pengajian, sehingga jadilah: *Sungai terpanjang setelah Nil/Adalah rinduku...*

**Motif yang sama, puisi berjudul “Majnun”, puisi yang juga pendek**



ditulis oleh Faqih Usman: *Aku bukan Qais yang majnun/Tapi aku Faqih yang akan mengangkatmu/Sebagai Laila*. Lain lagi dengan seorang santri bernama Syarifuddin dengan novel *Mairil* yang memotret cinta sesama jenis di kalangan santri, bisa jadi novel tersebut berangkat dari pengalaman-pengalaman yang lumrah terjadi di pesantren-pesantren. Sebuah hal yang pernah diangkat pula dalam karya-karya dari cerpenis Indonesia terdahulu, Djamil Suherman, yaitu cerpen-cerpen yang mengangkat pondok pesantren sebagai *setting* dari cerita-ceritanya. Di Pondok Pesantren Annuqayah pernah ada seorang santri dihukum (ditakzir) oleh pengurus pesantren karena menulis sebuah opini tentang kehidupan jatuh cinta sesama laki-laki. Berbeda lagi dengan persoalan jarak seorang santri dengan kampung halamannya yang mengilhami seorang santri untuk menulis tentang tema-tema kedaerahan. Sebenarnya, tanpa mereka mencari ilham lewat diskusi dan pustaka pun, kehidupan mereka sudah puitis. Saya kemudian baru memahami jawaban dari M Zamiel El Muttaqien ketika ditanya Liputan 6 SCTV saat ditanya *mengapa pondok pesantren banyak sastrawan*, dia menjawab dengan: **“Kehidupan santri itu, kalau tidak menulis puisi, memang cenderung puitis.”**

## Komunitas Seni

Di Pondok Pesantren Annuqayah komunitas-komunitas terus tumbuh sejak sanggar Safa pertama kali lahir pada pertengahan dekade 1980-an. Tidak ada kiai dan santri yang benar-benar sama informasinya tepatnya tahun berapa, sebab seketika itu pula komunitas langsung tumbuh subur didirikan oleh santri-santri secara masif. Beberapa nama komunitas yang ada di Pondok Pesantren Annuqayah saat ini baik di pondok putra maupun putri, adalah Sanggar SAKSI, Sanggar Andalas, Teater Padi, Bengkel Puisi Annuqayah, Teater Kotemang, Forum Lingkar Pena, Sanggar Zalzalalah, dan lain-lain. Tetapi tradisi ini bisa ditandai dengan salah seorang pengasuh pesantren, KH Muhammad Amir Ilyas, yang mengikuti pelatihan jurnalistik di Jakarta pada tahun 1973.

Peran komunitas-komunitas dalam memproses seorang santri menjadi seniman begitu masif di pesantren ini. Hampir setiap minggu diselenggarakan acara sastra di tiap-tiap sudut pesantren ini. Biasanya pada malam Selasa dan malam Rabu berlokasi di halaman pondok atau halaman madrasah, atau malah di pinggir jalan raya yang ada di wilayah pondok. Namun yang paling istimewa adalah bertempat di sekitaran kampus INSTIKA terutama di sebuah batu hampar bukit Lancaran. Perjalanan mencatat bahwa komunitas-komunitas kesenian timbul dan tenggelam. Biasanya kalau seniornya sudah alumni maka komunitasnya ikut-ikutan vakum, atau terkadang seniornya masih rutin datang pesantren untuk terus membina. Komunitas-komunitas

yang eksis biasa menyelenggarakan program-program yang menunjang terhadap proses kreatifitas anggota-anggotanya. Seperti menyelenggarakan *workshop*, seminar dan penerbitan buku bersama. Tidak jarang komunitas-komunitas biasa mendatangkan para sastrawan dari luar daerah sebagai pembicara atau melakukan *performing art* di pondok pesantren. Raudal Tanjung Banua, salah seorang sastrawan dari Yogyakarta, pernah menulis catatan perjalanannya yang dimuat surat kabar *Bali Post* tahun 2013 tentang kesan kunjungannya ke Pondok Pesantren:

**“... Pagi hari, buku puisi saya dibahas di aula Pondok Lubangsa (salah satu lokasi asrama di Pondok Pesantren Annuqayah), sebuah tempat yang sedang dalam pembangunan. Para santri mengikuti acara dengan antusias. Banyak pertanyaan dan pendapat mereka yang menarik. Sastra memang menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan santri di Guluk-guluk dan Madura umumnya. Mereka tidak hanya menguasai kitab suci dan kitab kuning, namun juga sastra Indonesia terkini. Banyak santri asal Sumenep muncul sebagai penulis, seolah melanjutkan tradisi daerah ini dalam melahirkan deretan sastrawan semisal Abdul Hadi WM, D. Zawawi Imron, Jamal D. Rahman, Fadoli Zaini, Ahmad Nurullah, sampai generasi Mahwi Air Tawar.”** (*Bali Post*, 8/2/2013)

M. Faizi dalam sebuah esainya di majalah *Esensi*, edisi Nomor 3, Tahun 2014, **“Memang betul, ada satu-dua orang sastrawan yang diundang datang secara khusus ke pesantren Annuqayah, namun kebanyakan sastrawan, penyair, dan budayawan yang pernah datang ke pesantren ini lebih disebabkan hadir hanya dengan sebatas ‘ganti ongkos perjalanan’, atau bahkan hanya karena unsur pertemanan dan kunjungan muhibah sukarela saja, antara lain: Abidah el Khalieqy, Afrizal Malna, Agus R Sarjono, Ahmad Syubbanuddin Alwy, Arsyad Indradi, AS Laksana, Aslan Abidin, Berthold Damshäuser, Binhad Nurrohmat, Emha Ainun Nadjib, Gus Mus, Halim HD, Isma Kazee (Komunitas Sastra Pesantren Matapena), Jamal D Rahman, Joni Ariadinata, Lan Fang, Maimon Herawati, Mardi Luhung, Mashuri, Mathori A. Elwa, Raudal Tanjung Banua, Sosiawan Leak (Puisi Menolak Korupsi), Taufiq Ismail, Tjahjojo Widarmanto, dan lain sebagainya yang mungkin lupa saya ingat. Bahkan, secara mengejutkan, saya pernah berkorespondensi dengan cerpenis senior, Darwis Khudori, dan menyatakan bahwa dia pernah tinggal di Annuqayah selama beberapa pekan pada sekitar tahun 1978.”** Demikian pula dengan sastrawan-sastrawan lokal yang terlibat dalam proses-proses pembinaan kesenian sastra dan teater di Pondok Pesantren Annuqayah, seperti Syaf Anton, Hidayat Raharja, D Zawawi Imron dan Ibnu Hajar.

## Media Publikasi

Medio 1990-an merupakan masa merebaknya komunitas-komunitas sastra di Pondok Pesantren Annuqayah, di mana komunitas-komunitas sastra kemudian menjadikan arena santri berkompetisi lewat karya sekaligus pertarungan catur politik seni di dalam pagar pesantren yang kemudian melahirkan elit-elit dari masing-masing aktivis komunitas, didukung pula oleh keluarga kiai yaituputra-putra kiai yang juga masuk ke dalam anggota komunitas) sehingga lahirlah Jurnal Sastra *Kapas* yang menjadi sebuah porosnya. *Kapas* sendiri rupanya sebuah akronim dari *Kawula Pencinta Sastra*. *Kapas* terbit secara rutin dan hanya memuat puisi-puisi atau cerpen yang terpilih secara ketat oleh elit sastrawan yang terdiri dari santri-santri Pondok Pesantren Annuqayah sendiri.

Ada beberapa nama yang sering bertengger dan familiar di kalangan pembaca Jurnal Sastra *Kapas* kemudian merangkum sebuah buku kumpulan puisi berjudul *Kembara 7* maksud dari 7 itu ialah 7 orang sastrawan santri putra dan putri. Kemunculan Jurnal Sastra *Kapas* mewarnai terbitnya majalah di pesantren ini yang sudah eksis lebih awal menjelang awal 1990 yang juga dilakoni oleh para mahasiswa santri dan anggota-anggota komunitas. Tetapi Jurnal Sastra *Kapas* menjadi segmen tersendiri dan melahirkan elit-elit lokal yang baru. Hampir tiap tahun, masing-masing komunitas/sanggar di pesantren ini menyelenggarakan peluncuran antologi puisi atau cerpen, dan dalam dekade 1990-an 2000-an, banyak karya mereka yang telah diterbitkan oleh majalah-majalah nasional, surat kabar dan buku.

Menurut seorang kiai pengasuh pesantren Annuqayah, para pelopor sastra di Annuqayah, sejak era Warits Anwar, Aryadi Mellas, Asyari Khatib, Abdul Latif Anwar, Abdullah Al-Kudus, Aang Asyari, Sattar Syam, Basri Muda, Hamiddin Syams, Hammad Riyadi, **Maftuhah Jakfar, Mas'adah Hasyim, Nanik Farida, Ida ar-Rayyan, Sofia Agustin, Ana FM, Anik Evawati, Lukman Mahbubi, Massuha, serta Abdullah Mamber**, hingga hari ini di saat Kiai Zamiel el-**Muttaqien masih setia 'ngopeni' santri bersastra dengan Bengkel Puisi Annuqayah-nya**, tentu mereka bangga jika generasi berikutnya bukanlah sekadar mereka yang pernah menulis saja melainkan mereka yang tidak berhenti menulis. Di saat nama-nama anak muda muncul, seperti Raedu **Basha, A'yat Khalili, Sofyan RH Zaid, Muhammad Ali Fakihi**, di ranah puisi; Muhammad Al-Fayyadl, Achmad Fawaid, Naufil Istikhari, dan Bernando J. Sujibto pada bidang esai/artikel sastra, serta; Ana FM, Fandrik Ahmad, Hanna al-Ithriyyah, Mawaidi D. Mas di genre prosa-cerpen-novel.

Kebangkitan sastrawan pesantren dalam skala nasional sebenarnya bisa dikatakan dimulai sejak era reformasi bergulir atau lebih tepatnya ketika Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur) membuka ruang bagi pondok

pesantren untuk melebur dengan kebudayaan yang lebih luas dan menikmati demokrasi tanpa sekat. Bisa dikatakan sejak saat itu banyak lulusan-lulusan pesantren yang mendapatkan tempat di dunia perpolitikan. Otomatis para santri yang masih mengeyam pendidikannya terdorong untuk mendalami hal-hal umum (non-agama), seperti membaca buku-buku non agama, mengadakan diskusi kebangsaan, politik, ekonomi, dan sebagainya. Tak hanya diskusi yang hanya dilakukan setiap 1-2 jam perhari, tetapi mereka juga menerbitkan buku-buku yang dikonsumsi masyarakat santri sendiri sebagai media pembelajaran, begitu juga terbitan seperti majalah cetak, majalah dinding, buletin, yang mana hampir setiap daerah, setiap madrasah, setiap komunitas, setiap kelompok diskusi juga memiliki terbitan yang dijadikan alat untuk saling bertukar pikiran. Sekitar tahun 2003-2007 tercatat ada 20 terbitan berkala (biasanya edisi mingguan) berupa buletin 12 sampai 16 halaman yang dijual belikan oleh sesama santri atau antar pesantren di wilayah Sumenep dan Pamekasan. Sebut saja nama-nama terbitan itu seperti *Infitah*, *Teras*, *Muara*, *Yasmin*, *Jejak*, *Zevit*, *Iltizam*, *Kejora*, *Safa*, *Fajar*, *Dinamika*, *Hijrah*, dan lain-lain. Bahkan masih banyak yang terbit hingga saat ini.

Pada awal medio tahun 2000, majalah sastra *Horison* mengadakan sisipan baru dalam tiap terbitannya, yang mana sisipan tersebut tampil secara khusus mempublikasikan karya para siswa sekolah di Indonesia dan santri pondok pesantren di pelbagai daerah. Majalah sastra itu juga kerap menyelenggarakan program SBSB (Siswa Bertanya Sastrawan Bicara) di pelbagai sekolah dan pondok pesantren. Mengagumkan, menurut Pemimpin Redaksi majalah sastra *Horison*, santri-santri Pondok Pesantren Annuqayah **adalah ‘penyerang’ yang rajin mengirimkan karya. Hampir setiap hari kantor** *Horison* di Jalan Galur Sari II Rawamangun Jakarta dibanjiri oleh karya-karya santri Pondok Pesantren Annuqayah. Boleh dikata, majalah sastra *Horison* barometer sastra Indonesia sekaligus barometer karya santri pondok pesantren.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa sastra menjadi sebuah media dalam aktifitas non-formal pondok pesantren melalui komunitas dan media publikasi, para santri menikmatinya. Sastra dalam wilayah ini lebih sebagai sastra sebagai sastra, mengisi waktu senggang dengan menyalurkan hobi dan mengasah kemampuan mereka, mengekspresikan pengetahuan-pengetahuannya lewat karya tulis, mendapatkan honor dan royalti dari hasil menulis di media massa atau hadiah dari memenangkan perlombaan, bisa juga popularitas, atau sebagai komunitas mereka dapat belajar bagaimana menghidupkan gerakan-gerakan kesenian kecil dan literasi di pesantren.

Bila kemudian muncul pertanyaan tentang mengapa santri memilih sastra daripada ragam kesenian lain sebagai media ekspresinya? saya

mengamati adanya pengetatan kesenian pada masyarakat santri. Sastra bisa dikatakan satu-satunya kesenian yang dapat diterima secara menyeluruh dalam hukum fikih—yang menjadi pakem pesantren dalam hukum ini adalah kitab *Safinah* dan *Sullam* karya Nawawi Al-Bantani, ulama dari Banten yang menjadi juru fatwa Hijaz, abad XIX. Adapun kesenian musik selain rebana dan seni tari selain rodlat dan gambar selain non-bernyawa adalah dihukimi haram atau belum jelas, dan suatu perkara yang belum jelas dihukumi lebih baik ditinggalkan. Sedangkan kegiatan sastra utamanya puisi begitu dekat dengan santri karena adanya kedekatan materi dan media keagamaan dengannya apalagi dengan ditopang kegiatan ekstrakurikuler. Untuk musik, selain rebana merupakan alat-alat musik yang belum jelas status halal-haramnya. Demikian pula tari-tarian yang hanya rodlat. Kendati semakin berkembangnya cara pandang para kiai dipantik tantangan zaman yang semakin hari semakin membutuhkan penyeimbangan, ada beberapa pondok pesantren di Indonesia yang mulai menerima (baca: menghalalkan) segala jenis alat musik terutama pondok pesantren yang berkonsep modern, misalnya Pondok Pesantren Darussalam Gontor Ponorogo, walaupun mendapatkan banyak cibiran terutama dari kalangan tradisionalis. Di Pondok Pesantren Annuqayah yang **para kiainya tradisionalis, alat musik selain rebana masih “dilarang”**. Oleh karena itu sastra menjadi musik jiwa lewat diksi, menari lewat tipografi, dan bernyanyi melalui irama-irama puisi dan karya-sastra sastra. Demikian kiranya pesona sastra dipandang sebagai satu-satunya pengejawantahan relung jiwa **santri dalam suatu “art”**.

## Penutup

*Pertama*, Pondok Pesantren Annuqayah yang sudah berumur seabad melanggengkan tradisi literasi keagamaan dalam berbagai program. *Kedua*, sastra menjadi media efektif pendidikan santri; formal maupun non-formal saling mendukung satu sama lain, menunjang, mengisi dan menopang satu sama lain, sehingga membentuk “Sastrawan Santri”. *Ketiga*, pondok pesantren Annuqayah terbuka terhadap perubahan sebagai relevansi yang disadari betul oleh kiai salah satunya dengan penguatan literasi, sehingga sastra sedia menjadi sarana ekspresi personal, komunal, pencarian jati diri, sampai dengan menunjang ekonomi santri.

Aktivitas merupakan sebuah kegiatan yang berlangsung secara intens, terus-menerus dan berulang-ulang sehingga kegiatan tersebut menjadi sebuah ritual dalam tradisi pesantren; Akhirnya, ada keterbatasan dalam usaha penelitian ini, atau perlu ada kelanjutan penelitian ini, yaitu tentang santri penulis non-fiksi, semoga ada kajian ini dapat berlanjut untuk mendalaminya kemudian hari. Amin.

## Daftar Pustaka

- Barton, David, and Uta Papen. **"Anthropology of Writing: Understanding Textually Mediated Worlds."** London and New York: Continuum International Publishing Group. 2010.
- David, Jacobson. **"Reading Ethnography."** New York: State University of New York Press. 1991.
- Faizi (ed.), M. **"Index Penulis Annuqayah."** Sumenep: Bengkel Puisi Annuqayah. 2007.
- Geertz, Clifford. **"Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa."** Jakarta: Komunitas Bambu. 1985. Cet. 2013.
- Gell, Alfred. **"The Art of Anthropology."** London: The Athlone Press. 1999.
- Holden, Andrew. **"Tourism Studies and The Social Science."** The Taylor and Francis e-Library. 2005.
- Koentjaraningrat. **"Metode-metode Penelitian Masyarakat."** Jakarta: Gramedia. 1977.
- Manshur, Fadlil Munawar. **"Budaya, Sastra dan Tradisi Pesantren."** Ciamis: Pascasarjana IAID Ciamis. 2005.
- Meyer, Birgit. **"Media and The Senses in The Making of Religious Experience: An Introduction."** Amsterdam: Vrije Universiteit. 2006.
- Meyer, Birgit. **"Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses (Religion/Culture/Critique)."** New York: MacMillan, Palgrave. 2009.
- Noor, Acep Zamzam. **"Puisi dan Bulu Kuduk."** Bandung: Nuansa Cendekia Cetakan I. 2011.
- Rahman (Ed), Jamal D. **"Ketam Ladang Rumah Ingatan: Antologi Puisi Penyair Muda Madura."** Jakarta: Reboeng. 2016.
- Rahman, Jamal D, dalam Komaruddin Hidayat & Putut Widjanarko. **"Reinventing Indonesia: Menemukan Kembali Masa Depan Bangsa."** Jakarta: Mizan. 2008.

## Jurnal/ Majalah/Koran/Media Visual:

- Kompas Jatim edisi 11/06/2005. M. Zamiel El-Muttaqien. *Akar Tradisi Sastra Pesantren*.
- Majalah Esensi, edisi Nomor 3, Tahun 2014. *Balada Sastra Pesantren*.
- SCTV, Potret Liputan 6. Ditayangkan 26 Agustus 2013. *Santri-santri Puitis*.
- CNN Indonesia TV. Ditayangkan 16 Juli 2016. *Inside Indonesia*.

## **PESANTREN CIREBON DAN REVITALISASI TRADISI LITERASI (SEBUAH TINJAUAN HISTORIOGRAFIS)**

**Eva Nur Arovah**

evanurarovah@gmail.com

**Nurhata**

muhammadnurhata@gmail.com

### **Abstrak**

Salah satu kenyataan penting dalam sejarah perkembangan pesantren adalah peran pesantren sebagai pusat pemikiran keagamaan sekaligus menjadi pusat skriptorium atau tradisi literasi. Berbagai teks tarikat, tafsir, fikih, Tasawuf, publikasi majalah, brosur keagamaan, dan lainnya yang dihasilkan pesantren seolah menegaskan kenyataan tersebut. Tulisan ini membahas tentang perjalanan sejarah pesantren-pesantren di Cirebon sebagai penghasil dan pemasok naskah-naskah (manuscripts) keagamaan, yang berlangsung sejak abad ke-17 dan mengalami peningkatan tajam pada abad ke-18 hingga abad ke-19. Menjadi beralasan pula jika kemudian dari 147 naskah keagamaan yang saat ini menjadi koleksi keraton-keraton Cirebon, beberapa di antaranya disusun oleh ulama-ulama pesantren. Sisanya menyebar pada beberapa tempat atau menjadi milik pribadi dan tidak sampai pada kalangan pesantren atau santri. Berangkat dari asumsi bahwa secara historis pesantren-pesantren di Cirebon memiliki posisi penting dalam tradisi literasi Cirebon, tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan peran pesantren dalam tradisi literasi Cirebon yang tidak boleh diabaikan, juga persebaran serta keberadaan naskah-naskah keagamaan tersebut. Mengingat begitu pentingnya tradisi literasi dalam menciptakan masyarakat yang terdidik, pertanyaan berikutnya yang harus dijawab adalah bagaimana dan tantangan apa saja yang akan dihadapi dalam upaya menghidupkan kembali tradisi literasi di kalangan pesantren.

**Kata Kunci:** Pesantren, Cirebon, Revitalisasi, Tradisi Literasi



## Pendahuluan

Jika literasi secara sederhana dimaknai sebagai kemampuan melek huruf (aksara) yang di dalamnya meliputi kemampuan membaca dan menulis, maka jauh-jauh hari Islam melalui ayat pertama yang diturunkan kepada Rasulullah SAW telah memerintahkan dan menegaskan pentingnya literasi. Dari lima ayat pertama Q.S Al-‘**Alaq**, kita bisa menjumpai beberapa kata kunci seperti *Iqra’*, *Ism*, *Rabb*, *Khalaqa*, *Insān*, ‘**Alaq**, *Akram*, ‘*Allama*, dan *Qalam*, yang sudah semestinya ditempatkan sebagai doktrin tetap dan mapan. Utamanya kata *Iqra’* ‘bacalah’ pesannya begitu jelas. Ia menjadi dasar perintah sekaligus tuntunan yang diberikan Allah SWT kepada hambanya. *Iqra’* oleh para *mufasssir* diartikan sebagai membaca, menganalisis, mendalami, merenungkan, menyampaikan, meneliti, atau mengkaji ilmu pengetahuan secara intensif, baik itu mencakup ayat-ayat tertulis (*qauliyyah*) maupun ayat-ayat tidak tertulis (*kauniyyah*), yang mana merupakan sarana mencapai ilmu pengetahuan yang akan menghantarkan manusia kepada kebahagiaan, kemuliaan, dan puncak peradaban.

Ayat berikutnya yang menjadi kunci bagi penjelasan konsep literasi adalah *allaẓi ‘allama bi al-qalam* ‘yang mengajar (manusia) dengan perantara pena’. Ini menunjukkan makna penting dari sebuah *qalam*, sebagai alat tulis yang dipakai oleh manusia untuk membuat suatu karya, menciptakan tulisan. Selain itu, *qalam* juga dapat diartikan sebagai cara atau metode untuk menyimpan demi perkembangan sebuah pembelajaran atau pengetahuan. Menyimpan ilmu pengetahuan dalam bentuk tulisan secara tidak langsung mengandaikan pengakuan akan sisi keterbatasan daya simpan atau daya ingat otak manusia dalam menampung maha luasnya pengetahuan yang diberikan Allah SWT kepada hambanya. Sementara itu, sebagai sebuah metode *qalam* bisa juga diartikan sebagai transformasi teknologi yang terus menerus hadir dan berkembang seiring dengan perkembangan berbagai pengetahuan. Sesuai dengan cara kerjanya, kemampuan teknologi sebagai media yang menjangkau halayak luas memungkinkan model baru dalam penyimpanan dan penyebaran pengetahuan. Dengan demikian secara sederhana bisa diambil kesimpulan bahwa *allaẓi ‘allama bi al-qalam* memiliki tujuan yang jelas yakni agar terjaga kesinambungan suatu ilmu pengetahuan sehingga aspek kebermanfaatannya dapat dirasakan oleh generasi mendatang. Sulit dibayangkan apa yang akan menimpa ilmu pengetahuan jika kemudian tidak dituliskan atau dibukukan.

Oleh karena itu, seyogyanya kata *iqra’* ‘bacalah’ dan *bi al-qalam* ‘dengan pena’ tidak dipisahkan. Jika *iqra* memerintahkan manusia untuk “membaca”, maka *bi al-qalam* menjadi tahapan berikutnya yang mendorong manusia untuk menuliskan pengetahuan yang dimiliki seraya mengembangkannya dalam berbagai bentuk media pembelajaran. Begitu

pentingnya *‘iqra* dan *bi al-qalam* sehingga Allah SWT menempatkan keduanya sebagai bagian dari ayat yang pertama diturunkan sekaligus perintah pertama yang harus ditaati hambanya. Dengan kalimat lain, semangat mencari ilmu pengetahuan demi kemajuan peradaban tidak bisa lepas dari membaca dan menulis. Dasar kesamaan yang dibangun dari keduanya adalah literasi, yang mana keduanya sama-sama penting.

Pada sisi lain, narasi historiografi Islam dengan gamblang menjelaskan kemajuan tradisi literasi pada fase awal perkembangan Islam di Jazirah Arab. Dimulai dengan peristiwa turunnya wahyu dalam bentuk kata-kata yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW tidak secara sekaligus melainkan sepotong-sepotong selama kurang lebih 23 tahun. Pada setiap kali wahyu diturunkan, yang dilakukan Rasulullah SAW adalah menyampaikan wahyu tersebut kepada sahabat-sahabatnya, kemudian dihafal dan dicatat. Zaid bin Tsabit adalah sekretaris utama yang mencatat ayat-ayat yang turun, selain Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, Zubair Ibnu **‘Awam**, Ubai bin Ka’ab, dan Abdullah Ibnu Sa’ad. Ayat-ayat tersebut mereka tulis di atas batu, pelepah kurma, tulang, dan lain-lain. Sementara para penghafal-penghafal profesional merupakan bagian dari anggota masyarakat yang sebelumnya menghafal syair-syair Arab Jahiliyah.<sup>1</sup>

Fase penting lainnya adalah pada saat Umar bin Khattab menganjurkan kepada Abu Bakar untuk memerintahkan Zaid bin Tsabit dan sahabat-sahabat lainnya, untuk mengumpulkan ayat-ayat yang sudah ditulis dan dihafal ke dalam satu buku. Buku yang satu tersebut kemudian diperbanyak eksemplarnya oleh Utsman bin Affan lalu dikirimkan ke daerah-daerah sebagai pegangan tertulis bagi umat Islam yang ada di sana. Dari teks Utsman bin Affan inilah salinan-salinan selanjutnya ditulis dan dicetak hingga yang beredar pada saat ini.<sup>2</sup>

Dari pengalaman sejarah penulisan dan pembukuan Alquran di atas, kenyataannya perkembangan tradisi literasi Islam berlanjut pada proses pembukuan hadis.<sup>3</sup> Pada zaman Nabi, tidak seluruh hadis dicatat oleh para sahabat. Pencatatan hadis Nabi pada periode tersebut sangat sulit dilakukan karena tidak setiap hadis Nabi disaksikan oleh banyak sahabat Nabi, khususnya mereka yang pandai menulis, di samping hadis sendiri kadang

---

<sup>1</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran*, (Bandung: Mizan, 1995), 8-9.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Secara singkat, oleh para ulama hadis diartikan sebagai segala sabda, perbuatan, *taqrir*, dan hal ihwal yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadist Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 27.

disampaikan di depan banyak orang terkadang juga dihadapan orang-seorang. Hingga periode *Khulafaurryidin* penghimpunan hadis Nabi belum bisa diwujudkan. Baru pada masa Umar bin Abdul Aziz (wafat pada 720 Masehi), pengumpulan hadis secara hati-hati, kritis-analitis resmi mulai dilakukan. Pada masa ini, seluruh hadis Nabi berhasil dikumpulkan meski membutuhkan waktu yang sangat lama.<sup>4</sup> Begitu seterusnya, tradisi literasi Islam berkembang terus hingga berhasil menempatkan peradaban Islam pada titik puncak peradaban dunia.

Rangsangan tradisi literasi yang berlangsung di Jazirah Arab semenjak awal perkembangan Islam di atas selanjutnya menjadi mata rantai yang tak terpisahkan bagi perkembangan tradisi literasi di Indonesia yang salah satunya dimotori pondok pesantren. Bersamaan dengan jaringan ulama yang terbangun antara Timur Tengah dan Nusantara, pesantren, santri dan kiai menjadi inti terbentuknya tradisi besar (*great tradition*) yang banyak berkembang di Indonesia. Pesantren-pesantren itu memiliki fungsi tertentu dan menjadi basis kekuatan sosial dalam proses perkembangan pendidikan masyarakat. Tidak kurang pentingnya dalam sejarah perkembangan pesantren di Indonesia adalah peran pesantren sebagai pusat lahirnya tradisi literasi. Berbagai buku tafsir, fikih, tasawwuf, bahkan publikasi majalah, brosur keagamaan, dan lain-lainnya dihasilkan pesantren.<sup>5</sup>

Berdasarkan latar belakang di atas, tulisan ini membahas tentang pesantren di Cirebon, kedudukannya dalam perkembangan tradisi literasi di Cirebon, dan upaya yang harus dilakukan demi menghidupkan tradisi literasi tersebut. Dengan asumsi bahwa secara historis pesantren-pesantren di Cirebon memiliki posisi penting dalam tradisi literasi, tulisan ini disusun berdasarkan pada sumber-sumber sejarah berupa kajian tentang pesantren di Cirebon dibantu dengan data-data hasil inventarisasi naskah (*manuscript*) yang dihasilkan dari penelitian filologi. Data historis dan data filologis tersebut kemudian ditempatkan satu kerangka dasar berpikir bahwa dalam historiografi Cirebon tidak ada garis pemisah antara pesantren dengan tradisi literasi di Cirebon.

## Pesantren Cirebon dan Tradisi Literasi

Secara kronologis, pendidikan tradisional di Cirebon yang terkait dengan pesantren, bisa dilacak dari sosok Syekh Nurjati yang dianggap sebagai perintis dakwah dan pendidikan di Cirebon. Perihal ini diceritakan dalam beberapa naskah seperti *Carita Purwaka Caruban Nagari*, *Wawacan*

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1996), 111-112.

*Sunan Gunung Jati, Carub Kandha, Babad Cirebon, Naskah Mertasinga, Naskah Pulasaren, dan Naskah Kuningan.* Syekh Nurjati atau yang dikenal dengan Syekh Datul Kahfi atau Maulana Idlofi Mahdi lahir di Semenanjung Malaka. Beliau menuntut ilmu ke Makkah, lalu melanjutkan pendidikannya di Bagdad. Dari Bagdad beliau meneruskan dakwah hingga tiba di daerah Pesambangan Nagari Singapura.<sup>6</sup>

Di tempat inilah Syekh Nurjati membangun “**semacam**” pondok pesantren sebagai pusat pendidikan agama pertama di Cirebon yang bernama Peguron Giri Amparan Jati. Beliau juga yang memerintahkan murid-muridnya, antara lain Pangeran Walangsungsang, Nyimas Rarasantang, dan Nyi Endang Ayu untuk membuka perkampungan Caruban Larang, yang kelak menjadi cikal bakal Kerajaan Islam Cirebon.<sup>7</sup> Dengan cara ini pula, pesantren memperoleh pengakuan, legitimasi, dan dukungan politis penuh dari keraton.

Tidak banyak informasi yang berhubungan dengan perkembangan pusat pendidikan tradisional periode berikutnya. Meskipun demikian, periode Walangsungsang yang dilanjutkan oleh Sunan Gunung Jati bisa menjadi penanda yang kuat akan keberlangsungan pendidikan agama di Cirebon. Dua orang pendiri dan raja di Kerajaan Islam Cirebon tersebut mendapat gelar Raja-Pandita, sebuah gelar yang lebih menyerupai pengembara sufi ketimbang penguasa. Kisah mereka tentang strategi dakwah bersama para pengikutnya lebih berkisar pada dakwah daripada persoalan pemerintahan. Dengan kalimat lain, dalam bentuknya yang khas, Kerajaan Islam Cirebon pada hakikatnya tidak bisa dilepaskan sama sekali dari lembaga-lembaga pendidikan Islam karena prasyarat pekungannya justru terletak pada pengembangan lembaga pendidikan tersebut. Seolah ada simbiosis mutualisme di antara keduanya, keraton mengambil peran penting dalam perkembangan dan meneguhkan pesantren, sedangkan pesantren mendapatkan legitimasi dan dukungan dari keraton.

Pada periode VOC dan Hindia Belanda, reaksi para sentana Cirebon cenderung beragam atas kehadiran dan pengalaman bersama kolonial Belanda. Dengan berbagai kepentingan, sebagian memilih berada di bawah kontrol Belanda dan sebagian lain menganggap Belanda sebagai musuh yang harus dilawan, serta menganggap orang-orang yang berada di bawah kontrol

---

<sup>6</sup> Nagari Singapura merupakan salah satu nama dari kerajaan-kerajaan kecil (*nagari*) yang berada di wilayah Cirebon di samping Surantaka, Japura, Wanagiri, Rajagaluh, dan Talaga Manggung pada era Hindu-Budha di Cirebon. Lihat Rohmin Dahuri, dkk., *Budaya Bahari, Sebuah Apresiasi di Cirebon*, (Jakarta: Perum Percetakan Negara RI, 2004), 38.

<sup>7</sup> Bambang Irianto dan Siti Fatimah, *Syekh Nurjati (Syekh datul Kafi) Perintis Dakwah dan Pendidikan*, (Cirebon: Zulfana, 2009), hlm. 11-12.

Belanda sebagai kelompok yang menyimpang. Kelompok kedua inilah yang kelak menjadi kelompok dominan yang mempengaruhi perkembangan Islam di Cirebon seraya menggeser pusat perkembangan Islam Cirebon yang semula berada di kawasan keraton beralih ke pedesaan, mendirikan pesantren dan melahirkan kiai.

Salah satu dampak dari situasi di atas adalah perkembangan agama Islam di pesisir Cirebon tersendat-sendat dan wilayah perkembangannya bergeser menuju ke pedalaman dan desa. Di antaranya Mbah Muqoyyim, seorang penghulu keraton yang keluar dari keraton dan mendirikan pesantren Buntet pada tahun 1750, lalu diikuti oleh beberapa pesantren lainnya. Memang tidak mudah untuk memperoleh keterangan tertulis tentang jumlah pasti pesantren yang lahir di Cirebon pada abad ke-18. Tetapi paling tidak, dari hasil inventarisasi yang dilaksanakan Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat pada tahun 1986, tercatat pesantren tertua di Cirebon yang lahir pada abad ke-17: pesantren Buntet (berdiri sekitar 1750), Pesantren Balerante (berdiri sekitar 1734), Pesantren Babakan Ciwaringin (berdiri sekitar 1705), dan Pesantren Ciwedus-Kuningan (berdiri 1705).<sup>8</sup>

Memasuki paruh pertama abad ke-19, di Cirebon sudah terdapat 190 pesantren dan madrasah dengan jumlah murid (santri) sebanyak 2.763 orang.<sup>9</sup> Sekitar abad ke-20, pesantren-pesantren mulai bertumbuhan, antara lain pesantren Babakan Ciwaringin, Pesantren Gedongan, Pesantren Arjawinangun, Pesantren Tegalubug, Pesantren Kaliwadas. Peningkatan jumlah tersebut terjadi bersamaan dengan dicabutnya resolusi 1825, resolusi 1831, dan ordonasi pada 1859,<sup>10</sup> yakni kebijakan tentang ibadah haji yang akhirnya mendorong pula peningkatan jumlah guru-guru agama dan lembaga-lembaga Islam. Hingga pada tahun 1942 Kantor *Shumubu* atau Kantor Urusan Agama yang dibentuk oleh Pemerintah Militer Jepang di Jawa, antara tahun 1942 sampai tahun 1945 mencatat jumlah madrasah, pesantren, kiai,

---

<sup>8</sup> Masdar F. Mas'udi, dkk. *Direktori Pesantren 1*. (Jakarta: P3M, 1985).

<sup>9</sup> Van Der Chys, "Bijdragen tot de Geschiedenis van het Inlandsch onderwijs-Indie, in Tijdschrift voor Indische Taal, Lands-en Volkenkunde, 1864. vol. XIV, 228-231.

<sup>10</sup> Resolusi 1825 merupakan salah satu upaya pemerintah Hindia Belanda untuk membatasi jumlah jamaah haji yang dikeluarkan sebagai reaksi ketakutan mereka atas para haji yang dianggap mampu membangkitkan kesadaran beragama Islam, karena bagi mereka Islam adalah ancaman. Resolusi ini kemudian direvisi melalui resolusi pada 1831 dengan menyertakan persyaratan yang lebih ringan bagi jamaah haji Indonesia. Sementara ordonasi pada 1859 berisi tentang peraturan pelaksanaan ibadah haji. Keterangan lebih lengkap lihat Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elit Politik Muslim dalam Sejarah Indonesia*, (Jakarta: Noura, 2012), 105-108.

dan santri di Jawa Barat, yang mencapai angka 1.045, dari total jumlah penduduk 11.039.350.<sup>11</sup> Untuk Kabupaten dan Kota Cirebon, pada tahun 2014 terdapat kurang lebih 141 pondok pesantren.

Secara garis besar, sistem pembelajaran yang digunakan pesantren adalah *sorogan* dan *bandongan*. Sistem pembelajaran *sorogan* merupakan bagian yang sulit sekaligus cukup menentukan kemampuan santri pada tahap berikutnya. Pada sistem pengajaran ini, para santri dituntut untuk lebih sabar, disiplin dan teliti serta bersungguh-sungguh karena secara langsung perkembangan keilmuannya akan diawasi langsung oleh kiai. Satu persatu para santri menghadap langsung kepada kiai, membacakan hasil belajarnya. Sementara itu, dalam sistem *bandongan* seorang santri tidak harus menunjukkan bahwa ia mengerti pelajaran yang dihadapi. Para kiai biasanya membaca dan menerangkan kalimat secara cepat dan tidak menerjemahkan kata-kata yang mudah. Dengan cara ini, kiai bisa menyelesaikan kajian kitab pendek hanya dalam beberapa hari saja. Sistem ini dianggap sebagai sistem pembelajaran yang lebih ditunjukkan kepada santri tingkat menengah dan tingkat tinggi dan hanya efektif bagi murid-murid yang telah mengikuti sistem *sorogan* secara intens. Sistem pengajaran *bandongan* akan banyak dijumpai pada bulan Ramadhan, ketika pesantren-pesantren mengadakan *ngaji pasaran* yakni program mengkaji kitab tertentu, biasanya (cukup panjang) diselesaikan selama bulan Ramadhan atau bulan tertentu saja.<sup>12</sup>

Semua kegiatan mengaji tersebut dilakukan sepanjang hari dengan pengecuaian pada hari Jumat. Pada banyak pesantren Cirebon, hari Jumat biasanya dijadikan hari libur santri dan diterapkan agenda yang berbeda dari hari-hari lainnya. Beberapa pondok pesantren juga menyelenggarakan berbagai kegiatan yang berhubungan dengan keterampilan sebagai bekal santri ketika kembali ke tengah masyarakat. Kegiatan keagamaan yang agak berbeda biasa dilakukan pada saat menyambut hari-hari besar agama Islam pada bulan Rabiulawal (Maulud), bulan Ramadhan, dan bulan Dzulhijah (Rayagung), di samping masa awal belajar dan masa penutupan belajar yang menjadi agenda rutin setiap tahunnya. Sementara pada hari Raya Idul Fitri, pada hampir seluruh pesantren Cirebon meliburkan santrinya.

Sementara pelajaran di pesantren-pesantren meliputi pelajaran kitab klasik yang terdiri dari *Fikih*, *Nahwu*, *Sharaf*, *Ushul Fikih*, *Hadis*, *Tafsir*, *Tarikh*, dan *Akhlak*, dimulai dari kitab yang paling sederhana seperti *Al Jurumiyah*, *Amtsilah At Tashrifiyah*, *Mushtolah al-Hadis*, *Arbain Nawawi*, *Taqrib*, *Aqidatul Awwam*, dan *Talimul Mutaalim*, hingga kitab besar yang

---

<sup>11</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1983), 40.

<sup>12</sup> *Ibid.* 30-31.

terdiri dari beberapa jilid seperti kitab-kitab tafsir (*Jalalain, Ibnu Katsir, dan lainnya*). Kebanyakan dari kitab-kitab tersebut merupakan kitab klasik karya ulama Timur Tengah atau yang dikenal dengan *Kitab Kuning*.<sup>13</sup> Dalam proses belajar ini, para santri bukan hanya dituntut untuk bisa membaca kitab-kitab tersebut tetapi juga mampu menerjemahkan, *mensyarah* atau menguraikan “*maknani*” **sampai** tahap analisis dan interpretasi, sehingga tercapai suatu pemahaman.

Sedangkan pelajaran membaca Alquran yang benar diberikan dalam aktivitas belajar mengajar dan merupakan dasar dari pendidikan pesantren. Dimulai dari Q.S. Al-Fātihah sebagai langkah awal mempelajari Alquran, Zuj ‘**Ama** (Juz ke 30), surat-surat pilihan dilanjutkan dengan membaca seluruh AlQuran (*Bi Nadzri*) hingga tamat atau *Khatam*. Di antara pelajaran mengaji Alquran tersebut, kepada para santri diberikan pula pelajaran Tajwid sebagai pedoman dalam membaca Alquran seperti Kitab *Hidayatussyibyan* dan *Tukhfatul Athfal*. Setelah melalui proses tersebut, barulah para santri mendapatkan pelajaran yang lebih mendalam tentang ilmu-ilmu keislaman sebagaimana disebutkan di atas. Sisanya melanjutkan fokus pada menghafal *Imriti, Alfiah Ibnu Malik, dan Alquran (Takhfidz)*.

Jejak lain dari tradisi literasi yang berlangsung sekian lama di pesantren-pesantren Cirebon dapat dilihat dari karya tulis para kiai atau ibu nyai. Karya-karya tersebut sebagian ditulis dengan Bahasa Arab sebagian lagi berbahasa Indonesia dan Jawa. Salah satu hasil penelitian yang dilakukan Alfian Firmanto pada tahun 2016 menyebutkan bahwa dari tradisi tulis<sup>14</sup> yang berkembang di pesantren Cirebon terdapat sekitar 115 judul tulisan kiai atau ibu nyai yang sudah dibukukan. Sebagian besar tema yang diambil adalah *fikih*, disusul tema *Tauhid, Akhlaq, Nahwu* dan *Shorof, Tafsir* dan ‘*Ulum Al-Qur’an*, sejarah, biografi, *Gender*, sastra dan lain-lain. Jumlah karya

---

<sup>13</sup>*Kitab Kuning* merupakan sebutan untuk menggambarkan warna kertas kitab edisi pertama terbitan Timur Tengah yang sampai ke Indonesia. Kata lainnya adalah Kitab kuning bukan berasal dari Indonesia, karena hampir semua kitab klasik yang dipelajari di pesantren di Indonesia ditulis dalam Bahasa Arab dan ditulis sebelum **Indonesia terislamisasi. Lihat Martin van Bruinessen, “Pesantren dan Kitab Kuning** Pemeliharaan dan Kesenambungan Tradisi Pesantren” dalam jurnal *Ulumul Qur’an*, Volume III, No. 4, (Th.1992), 73-75.

<sup>14</sup> Tradisi tulis pada hakikatnya dapat dipandang sebagai dokumen kebudayaan yang berisi berbagai data dan informasi pikiran, perasaan, dan pengetahuan sejarah serta budaya suatu bangsa atau kelompok sosial budaya tertentu. Dan sebagai sumber informasi sosial budaya dapat dipastikan bahwa tradisi literasi tersebut termasuk ke dalam aspek budaya yang erat kaitannya dengan masalah kehidupan masyarakat yang melahirkannya Nina Herlina, *Sejarah Kebudayaan Sunda*, (Bandung: Yayasan Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat, 2015), 225-226.



terbanyak dihasilkan dari Pesantren Arjawinangun (28 buah), disusul Pesantren Babakan Ciwaringin (22 buah), Pesantren Kempek (17 buah), Pesantren Bode Plumbon (10 buah), Buntet Pesantren (9 buah), Madinatun Najah Kota Cirebon (6 buah), Pesantren Plered dan Balerante masing-masing satu buah. Adapun corak pemikiran dalam karya-karya tersebut dapat dikategorikan dalam corak pemikiran tradisional, modern, dan liberal.<sup>15</sup>

Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa tradisi literasi pada pesantren di Cirebon mencakup kegiatan membaca, menulis, memaknai, memahami, menganalisis, menafsirkan, menghafal, hingga menerbitkan tulisan. Aktivitas tersebut dilakukan secara berjenjang disesuaikan dengan kitab yang digeluti para santri dimulai dari kitab dasar hingga kitab lanjutan. Hal ini pula yang menegaskan bahwa kehidupan pesantren Cirebon sangat kaya akan tradisi literasi, pada satu sisi tetap mempertahankan tradisi ilmu klasik dan pada sisi yang lain bergerak fleksibel terhadap perkembangan dunia dengan berusaha memutakhirkan tradisi lama agar dapat menjawab persoalan-persoalan baru. Situasi dinamis ini sekaligus menjadi landasan kuat bagi pesantren-pesantren Cirebon untuk menghadirkan sekaligus menghidupkan tradisi literasi secara berkesinambungan.

### Revitalisasi Tradisi Literasi pada Pesantren Cirebon

Kemunculan tradisi literasi di pesantren-pesantren Cirebon bersamaan dengan perkembangan pesantren itu sendiri, yang dimulai sejak abad ke-15, dengan Pesantren Amparan Jati sebagai cikal-bakalnya, sebagaimana telah dikemukakan di atas. Dikisahkan dalam naskah *Babad Cirebon*, Syekh Syarif Hidayatillah menganjurkan kepada Pangeran Karangkendal, Pangeran Makdum, dan Pangeran Kajoran untuk berdiskusi dengan pengasuh pondok pesantren Amparan Jati, Syekh Nurjati perihal masalah syahadat. Sejumlah ulama dari Jawa bagian timur, juga kerap berkumpul di sana, mendiskusikan perihal agama, termasuk persoalan politik, selain untuk tujuan berzikir.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup>Jumlah tersebut bukan angka pasti. Diduga kuat masih banyak karya tulis ulama Cirebon yang belum terdata dalam penelitian tersebut dan masih harus **dilakukan penelitian lanjutan. Lihat Alfian Firmanto, “Khazanah Karya Tulis Ulama Cirebon dari Tradisional Hingga Liberal” dalam *Proceeding the Second International Symposium on Religious Literature and Heritage. Theme: Cultivating Religious Culture for Nationalism*, (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011), 19-52.**

<sup>16</sup>Dikisahkan dalam cerita *Babad Cirebon*, sekitar abad ke-15, Syekh Darugem membawa kitab yang diangkut dengan menggunakan perahu hingga penuh menuju wilayah pesisir utara Jawa Barat, Karawang. Kitab-kitab itu telah dikuasi. Maksud kedatangannya ingin berdiskusi perihal syahadat. Akan tetapi, setelah ditujuan, semua kitab justru dibakar. Penyebabnya, Darugem tidak mampu menjawab pertanyaan Syekh Quro, seorang ulama asal Mekah, dari suku Quraish, yang tinggal

Literasi dalam bentuk tertulis pada masa itu, setakat ini belum diketemukan, baru mulai tampak perkembangannya pada abad ke-17. Orang-orang pribumi yang beribadah haji, sepulang dari tanah suci, tidak tertutup kemungkinan juga banyak yang membawa kitab-kitab keagamaan, kemudian ditulis ulang atau diadaptasi. Namun demikian, karena sebagian besar teks keagamaan, termasuk teks-teks lain pada umumnya, tidak memuat informasi waktu penulisan dan nama penyalin atau pengarang, akibatnya menyulitkan proses identifikasi. Pada abad ke-17, produksi Kitab Kuning (penyalinan teks-teks keagamaan) mulai menampilkan hasilnya karena suatu kebutuhan, terutama untuk pengajaran. Peran ulama begitu besar dalam memproduksi dan mereproduksi teks-teks lama, lalu diikuti oleh para santri. Sebagian dari kitab-kitab yang dahulu ditulis oleh ulama atau santri terus diajarkan hingga saat ini, sebagian lagi dibiarkan begitu saja, tidak disalin ulang, dan akhirnya tidak terwariskan. Namun kiai pesantren pulalah yang turut menentukan “**kurikulum**” atau jenis-jenis kitab yang perlu diajarkan, hingga berujung pada penyisihan teks-teks tertentu. Metode pembelajarannya dari masa lalu hingga saat ini tidak mengalami perubahan signifikan: membaca, menulis, menghafal, berdiskusi, memaknai, dan seterusnya. Kemunculan teknologi mesin cetak tidak berpengaruh besar bagi tradisi literasi, etode lama tetap efektif dan terus berjalan hingga saat ini.

Keberadaan naskah-naskah kuna (*manuscripts*) yang menjelaskan masalah keislaman, yang ditulis dengan bahasa lokal dan aksara lokal menandakan keterlibatan masyarakat pribumi, khususnya ulama-ulama setempat, dalam produksi literasi kitab-kitab pesantren. Usaha adaptasi dalam bentuknya yang khas, karena suatu kebutuhan akan literasi. Para ulama perlu berijtihad, bagaimana kitab-kitab dari dunia timur atau Jazirah Arab dapat dibaca oleh masyarakat awam, sehingga memiliki pangsa pembaca yang lebih luas. Dari 147 naskah keagamaan (koleksi keraton, keluarga keraton, dan masyarakat), sedikitnya ada 20 naskah yang sudah diadaptasi, ditulis dengan aksara Jawa bahasa Jawa, termasuk naskah tertua yang berjudul *Ilmu Fikih* (ditulis pada abad ke-17).<sup>17</sup> Aneka judul Kitab Kuning atau teks-teks keagamaan klasik Cirebon dapat dilihat di dalam hasil penelitian Tim Peneliti

---

wilayah pesisir Karawang. Dua asisten pribadinya, Ki Tangat dan Ki Urmat diperintahkan untuk kembali pulang, sementara Darugem berguru kepada Syekh Quro. Darugem ingin menggali lagi makna syahadat yang sesungguhnya. Kisah ini menjadi bukti, bahwa sebagian naskah-naskah keagamaan ada yang langsung didatangkan dari negeri Arab.

<sup>17</sup> Lihat Nurhata, “Tradisi Penulisan Naskah-naskah Keagamaan di Cirebon”, dalam *SEMIPERNAS 2017, naskah Kuna sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan dan Peradaban Nusantara: Memperteguh Kebhinekaan dan Memperkuat Restorasi Sosial*. Universitas Sebelas Maret Surakarta 25-26 September 2017.

Balai Litbang Agama Jakarta, *Katalog Naskah Keagamaan Cirebon* (2016). Selain itu bisa juga dilihat dalam katalog British Library dan Portal Naskah Nusantara (Manassa), yang dapat diakses secara daring.<sup>18</sup> Masih banyak lagi katalog yang di dalamnya mendaftar naskah-naskah Cirebon.

Berbagai kitab keagamaan itu kemudian dilisankan melalui pengajaran (*bandongan* atau *sorogan*). Pada saat musyawarah atau berdiskusi, *baṣul masā'il*, para santri menggunakan kitab sebagai rujuakannya. Jadi, tradisi literasi dalam bentuk tertulis dengan tradisi literasi dalam bentuk lisan keduanya tidak dapat dipisahkan, sama halnya dengan tradisi tulis pada umumnya di kalangan masyarakat awam. Ketika suatu teks ditulis, maka sebetulnya teks itu juga dilisankan. Ketika seorang santri mengaji *sorogan* atau *bandongan* ada kitab yang menjadi pegangannya.

Namun demikian, jumlah kitab yang dihasilkan oleh pesantren kenyataannya tidak sebanding dengan jumlah pesantren yang ada. Naskah kuna sebagai jejak tradisi literasi pada masa lalu, kebanyakan di dalamnya tidak memuat keterangan waktu, nama penulis atau penyalin, dan asal naskah itu disusun. Termasuk informasi persebaran kitab yang memungkinkan berasal dari pesantren pun sangat terbatas sehingga menyulitkan identifikasi titik-titik persebarannya. Pada sisi yang lain tidak bisa dinafikan pula bahwa sejarah perkembangan pesantren sebetulnya beriringan dengan sejarah perkembangan keraton, bahkan keraton yang dibangun oleh Sunan Gunung Jati pun, di dalamnya terdapat pusat pengajaran agama Islam. Artinya, naskah-naskah keagamaan yang kini menjadi koleksi keraton atau naskah-naskah keagamaan yang menjadi koleksi keluarga keraton, bisa jadi dahulu sebagai "**kitab-kitab** pesantren" yang turut mengembangkan tradisi literasi.

Sebuah naskah berjudul *Kitab Taqir* yang pernah menjadi sumber literasi keraton, kuat ditengarai ditulis oleh Kiai Muqayim, dari pesantren Buntet. Abdurrahman yang membawanya ke keraton, dan menjadi milik Pangeran Raja Kanoman. Sebelumnya kitab tersebut pernah menjadi bahan bacaan Sultan Cirebon Muhammad Khaeruddin. Persebaran naskah dari Kiai Muqayim, kepada Sultan Cirebon Muhammad Khaeruddin, lalu kepada Pangeran Raja Kanoman, dan terakhir menjadi koleksi Keraton Kacirebonan, menandakan akan kebutuhan literasi itu sebagai sumber referensi. Adapun kandungan isi dari kitab tersebut menjelaskan ajaran tasawuf: untuk melihat Allah harus melalui pintu hati; hadis *al-Qalbu ga'ibun wa Rabbu ga'ibun* dan pejelarasannya; doa sakaratul maut; makna ilmu (mengetahui dengan hati dan

---

<sup>18</sup>Lihat, "**British Library**" dalam <https://eap.bl.uk/search/site/Cirebon> dan <http://nusantara.dl.uni-leipzig.de/indexpage?searchclass=islamhs&XSL.lastPage.SESSION=/indexpage?searchclass=islamhs>, diakses pada tanggal 27 September 2018.

mata kepala sendiri), ma'lumat, hakikat, zat, khafi, zurroh, alif, dan sir; zat manusia sebagai rahasianya hak; dua macam wujud manusia.<sup>19</sup>

*"...tamat, Kitab Taqrir. Kang punika neda saking seseratan Kiai Mas Khatib Sepuh Zaenuddin. Ingkang gada sultan."*

Artinya, "Tamat, *Kitab Taqrir*. Kitab itu ditulis dari kitab yang ditulis oleh Kiai Mas Khatib Sepuh Zaenuddin. Pemilik naskah itu adalah sultan".

Di lingkungan pesantren, ketika seorang kiai menganggap suatu kitab itu penting dan perlu diajarkan kepada santri-santrinya maka terlebih dahulu menyalin dari kitab yang sudah tersedia. Ini dilakukan karena teknologi cetak belum ada. Kitab yang disusun oleh kiai kemudian disalin ulang, atau paling tidak kiai akan menyampaikan isi dari kitab yang disusunnya kepada para santri. Dalam proses penyalinan, perubahan suatu teks tak terhindarkan, baik disengaja atau tidak disengaja, bahkan sampai pada tingkat adaptasi, berwujud terjemahan ke dalam bahasa lokal dengan aksara lokal pula. Sebut saja misalnya naskah *Tarjumatul Mukhtar Syarahna Goyatul Ikhtisar*, atau yang dikenal dengan *Kitab Taqrib*. Kitab yang paling populer di kalangan santri ini, memiliki versi bahasa Sunda, yang dibuat (3 jilid) oleh Muhammad Ghazali bin Zaenal Arif Majalengka, pada tahun 1317 H atau 1900 M.

*"Ieu Kitab Tarjumatul-Mukhtar Syarahna Goyahal-Ikhtisār, karanganana Syekh Abi Syuja', bangsa mazhab Imamunā Syafi'i. Anu ngumpulaken kana ieu syarah, fakir, haqir, Muhammad Ghazali bin Zaenal Arif Majalengka, gafarallahu lahuma"*.

Artinya, "Ini kitab *Tarjumatul Mukhtar*, syarah dari *Goyatul Ikhtisar* karangan Syekh Abi Suja', dari mazhab Imam Syafi'i. Yang menghimpun syarah itu adalah orang miskin dan hina, Muhammad Ghazali bin Zaenal Arif, dari Majalengka. Semoga Allah mengampuninya".

Pasca kemunculan teknologi cetak, tradisi literasi mengalami perubahan, dari yang sebelumnya menyalin ulang, menjadi dalam bentuk buku teks modern. Jika sebelum mesin cetak bentuk luarannya (*output*) berupa salinan atau terjemahan, maka setelah mesin cetak bentuk luarannya buku teks modern. Pada yang kedua itu, banyak yang memanfaatkan kitab-kitab kuning sebagai sumber acuannya. Perubahan orientasi ini karena tuntutan zaman yang mengandaikan suguhan literasi dengan format berbeda. Jumlah literasi dengan jumlah pesantren yang tidak seimbang dapat

---

<sup>19</sup> Lihat Nurhata, "Tradisi Penulisan Naskah-naskah Keagamaan di Cirebon", dalam *SEMIPERNAS 2017, naskah Kuna sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan dan Peradaban Nusantara: Memperteguh Kebhinekaan dan Memperkuat Restorasi Sosial*. Universitas Sebelas Maret Surakarta 25-26 September 2017.

ditingkatkan lagi dengan memahami pola tradisi literasi yang ada pada masa lalu, termasuk tradisi literasi yang berkembang saat ini.<sup>20</sup>

Perkembangan literasi dari masa lalu hingga dewasa ini karena suatu kebutuhan akan adanya literasi. Upaya menghidupkan dan meningkatkan kesadaran harus bertolak pada fakta filologis bahwa banyak sekali naskah-naskah keagamaan yang belum dikaji, padahal di dalamnya memuat beragam informasi dan berbagai ilmu pengetahuan yang pernah ada. Literasi dalam rupa naskah lama, dapat dikaji ke cara filologis, supaya kandungan isi yang terdapat di dalamnya dapat diketahui, dalam wujud alih aksara dan terjemahan. Melalui kerja filologi ini, setiap naskah-naskah keagamaan, baik yang berkembang di lingkungan pesantren, keraton, atau masyarakat, dapat diketemukan letak kekhasannya, antara sumber konvensional (kitab kuning cetak) dan naskah lama. Sebagaimana dikemukakan di atas, antara Kitab Taqrib yang dikaji di pesantren dewasa ini, dengan Kitab Taqrib yang masih berupa naskah, besar kemungkinan keduanya terdapat perbedaan, tidak hanya berbeda dari segi bahasa. Penulis naskah, telah menunjukkan sisi lokalitasnya, mentejemahkannya ke dalam bahasa Sunda, dengan tujuan supaya bisa dipahami dengan mudah oleh para penutur berbahasa Sunda. Cara ini berlaku juga bagi naskah-naskah lain. Hal yang tidak kalah penting, hasil kerja filologis ini dapat dijadikan sebagai sumber bagi kajian penelitian atau pengembangan ilmu pengetahuan, sehingga mampu meningkatkan tradisi literasi, bukan hanya di kalangan pesantren melainkan masyarakat awam juga.

## Penutup

Tradisi literasi di pesantren-pesantren Cirebon berlangsung sejak abad ke-15, dimulai dari Pesantrena Amparan Jati, di bawah asuhan Syekh Nurjati. Pesantren ini kemudian dilanjutkan oleh Pangeran Walangsungsang dan Sunan Gunung Jati (di lingkungan keraton). Namun demikian, tradisi literasi mulai menampakkan hasilnya, mulai abad ke-17. Berbagai teks-teks keagamaan mulai diproduksi secara masal, dengan melakukan adaptasi

---

<sup>20</sup> Sedikitnya pesantren-pesantren Cirebon telah menghasilkan 115 judul buku, dengan beragam tema, seperti *Fikih, Tauhid, Akhlaq, Nahwu* dan *Shorof, Tafsir dan 'Ulum Al-Qur'an*, sejarah, biografi, *Gender*, sastra dan lainnya. Pesantren Arjawinangun Cirebon dianggap yang paling produktif menghasilkan buku teks modern, sebanyak 28 buah, dengan rujukan utamanya Kitab Kuning. Lihat Firmanto, dalam **"Khazanah Karya Tulis Ulama Cirebon dari Tradisional Hingga Liberal"** dalam *Proceeding the Second International Symposium on Religious Literature and Heritage*. Theme: *Cultivating Religious Culture for Nationalism*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI, 2017.19-52.

sedemikian rupa demi meningkatkan tradisi literasi. Tidak sedikit teks keagamaan yang ditulis dengan bahasa dan aksara lokal, suatu ijtihad yang patut diberi apresiasi. Produksi kitab-kitab keagamaan yang dimotori oleh para kiai itu didorong oleh suatu kebutuhan dan semangat pengajaran, sehingga tradisi literasi berkembang luas, khususnya di kalangan pesantren. Peran kiai begitu besar dalam menumbuhkan tradisi itu, yang kemudian diikuti oleh para santri. Kitab-kitab itu yang kemudian dijadikan rujukan pengajaran *bandongan* atau *sorogan*, diskusi, kajian, dan seterusnya.

Peningkatan tradisi literasi di lingkungan pesantren perlu melihat motivasi produksi teks-teks keagamaan pada masa lalu, sehingga antara jumlah pesantren yang ada dengan karya yang dihasilkan menjadi berimbang. Ini dapat dimulai dengan rekonstruksi filologis, mengalihaksarakan dan menterjemahkan teks-teks lama (*manuscript*). Melalui langkah filologis dapat diketahui letak kekhasan kitab-kitab lama (naskah kuna), sehingga dapat dibedakan dengan kitab modern yang biasa diajarkan di pesantren meskipun keduanya memiliki tema yang sama. Hasil rekonstruksi teks-teks lama itu bukan hanya berguna bagi pengajaran di pesantren melainkan dapat dipakai untuk kajian penelitian secara umum. *Wallahu a'lam bi al-sawāb*.

## Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- “**British** Library, Endangered Archives **Programme**”, diakses pada tanggal 27 September 2018. <https://eap.bl.uk/search/site/Cirebon>,
- Burhanudin, Jajat. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elit Politik Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Noura, 2012.
- Dahur, Rohmin, dkk. *Budaya Bahari, Sebuah Apresiasi di Cirebon*, Jakarta: Perum Percetakan Negara RI, 2004.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1983.
- Firmanto, Alfian. “**Khazanah** Karya Tulis Ulama Cirebon dari Tradisional Hingga **Liberal**” dalam *Proceeding the Second International Symposium on Religious Literature and Heritage*. Theme: *Cultivating Religious Culture for Nationalism*. Hlm . 19-52. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2017.
- Herlina, Nina. *Sejarah Kebudayaan Sunda*. Bandung: Yayasan Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat, 2015.
- Irianto, Bambang dan Siti Fatimah. *Syekh Nurjati (Syekh Datul Kafi) Perintis Dakwah dan Pendidikan*. Cirebon: Zulfana, 2009.

Ismail, Syuhudi. *Kaidah Kesahihan Sanad Hadist Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

**Mas'udi**, Masdar F., dkk. Tim Peneliti. *Direktori Pesantren 1*. Jakarta: P3M, 1985.

Martin van Bruinessen "Pesantren dan Kitab Kuning Pemeliharaan dan Kesenambungan Tradisi Pesantren". dalam jurnal *Ulumul Qur'an*. Volume III, No.4, (Th. 1992). Halaman 73-75.

Naskah *Babad Cirebon*, koleksi Rafan Hasyim.

Nasution, Harun. *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1995.

**Nurhata.** "Tradisi Penulisan Naskah-naskah Keagamaan di Cirebon". *SEMIPERNAS 2017, naskah Kuna sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan dan Peradaban Nusantara: Memperteguh Kebhinekaan dan Memperkuat Restorasi Sosial*. Universitas Sebelas Maret Surakarta 25-26 September 2017.

"Portal Naskah Nusantara", diakses pada tanggal 27 September 2018. <http://nusantara.dl.uni-leipzig.de/indexpage?searchclass=islamhs&XSL.lastPage.SESSION=/indexpage?searchclass=islamhsTafsir> Falsafi, dalam <http://tafsirfalsafi.blogspot.co.id/2012/11/falsafah-iqra.htm>, diakses pada tanggal 25 September 2018.

Van Der Chys. "Bijdragen tot de Gescheidenis van het Inlandsch onderwijs-Indie, in Tijdschrift voor Indische Taal, Lans-en Volkenkunde," Vol. XIV, 1864.



## THE CHALLENGE ON “**PESANTREN**” IN TECHNOLOGICAL CULTURE

Fahmy Farid Purnama

Darussalam Islamic Institute (IAID) Ciamis, Indonesia

fahmy.farid@yahoo.co.id

### Abstract

The background of this research is that *pesantren*, as sub-culture in Indonesian religious educational institutions, is currently faced with a situation of contemporary culture that undergoes a very fundamental change. The development of information technology, especially visual technology, illustrates the clearest growth of the essence of modern and global reality. It is also accelerates the compression of space and time. The phenomenon of natural disasters, politics, land grabbing, religious phenomenon, or other phenomena that occur in different parts of the world, can be present and spread directly and quickly (real time). In this case, information media becomes a very significant instrument in how the acceleration of the presentation of reality is represented in the simulacrum reality through information media. This kind of cultural level has torn apart the demarcation boundary between reality and fantasy, between the real and the image. The boundary between the two becomes blurred, blends, and even overlaps. In the situation of technological culture, image and representation play a very significant role in defining what is called reality, as well as determining how things represent their existences. Everyday situations become part of a spectacle scheme that ignites a shift in reality from the culture of talking-listening or writing-reading, to the culture of watching and spectating. The question is, what kind of symptoms and excesses occur in such cultural situations, especially related to the culture of Islamic education (*pesantren*) in Indonesia which in many ways tends to isolate itself from the development of these technologies?

**Keywords:** *Pesantren*, Global Culture, Technological Culture, Imagology, *Pesantren* Discourse

## Introduction

Culture, as illustrated by Renè Char—a famous French poet and writer, is **“norte heritage n'estprècèded'aucun testament”**, (our heritage that does not preceded by any testament). Based on this illustration, IgnasKleden **describes that culture, at first, was “fate”, and only then did we accept it as “duty”. In the beginning we were recipients who not only shared, but also** became sufferers who bear the burden of that culture, before we rise in consciousness to help shape and change it.<sup>1</sup> **The “fate” of human culture that** is being faced today is a reality that closely adheres to the culture of technological society.

The development of information technology, especially visual technology, illustrates the clearest growth of the essence of contemporary reality. It is also accelerates the compression of space and time. The phenomenon of natural disasters, politics, land grabbing, religious phenomenon, or other phenomena that occur in different parts of the world, can be present and spread directly and quickly (real time). In this case, information media becomes a very significant instrument in how the acceleration of the presentation of reality is represented in the simulacrum reality through information media. This kind of cultural level has torn apart the demarcation boundary between reality and fantasy, between the real and the image. The boundary between the two becomes blurred, blends, and even overlaps.

In the situation of technological culture, image and representation play a very significant role in defining what is called reality, as well as determining how things represent their existences. The image situates and builds the meaning of the world. Someone no longer buys, for example, **clothes as clothing needs, foods as feeding needs, or even one's faith is no** longer as simple as an existential commitment and demand towards the reality of God, but more complex than that, at the same times, also buying the image, desire and the will to power which is hidden behind the veil of images. As a result, everyday situations become part of a spectacle scheme that ignites a shift in reality from the culture of talking-listening or writing-reading, to the culture of watching and spectacling. The question is, what kind of symptoms and excesses occur in such cultural situations, especially related to the culture of Islamic education (*pesantren*) in Indonesia which in many ways tends to isolate itself from the development of these technologies?

---

<sup>1</sup>Bima Saptawasana & Haryanto Cahyadi, **“Kebudayaan sebagai Kritik Ideologi”**, in *Teori-TeoriKebudayaan*, Mudji Sutrisno & Hendar Putranto (ed.), 8<sup>th</sup> (Yogyakarta: Kanisius, 2013), 19.

## The Reality of the Latest Culture

**“The fundamental event of the modern age is the conquest of the world as picture (*Bild*)”,<sup>2</sup> thus Heidegger’s illustration when unfolding the situation of the modern (post-modern) reality. As a philosopher who struggles with the problem of fundamental ontology that centered on *Dasein*’s (Being-in-there) issues,<sup>3</sup> Heidegger’s expression implies a radical change in the level of reality, even beyond the realm of metaphysical (ontology) discourse. Metaphysical discourse in the realm of classical philosophical thought which seeks to investigate the most original, true, primordial, and universal basis of the reality of everything, is immediately confronted with a tumultuous situation with parody of images. Borrowing Lèvin’s interpretation in *The Opening Vision*, Heidegger’s phrase illustrates an “exceeding” reality which is termed “ontology of picture” or “ontology of image”.<sup>4</sup> Images become so identical with the essence of modern metaphysics.**

The term picture (*Bild*) here does not mean the picture of the world, but the world imagined, understood, and even embraced as an image (the world as picture); namely the reality in image representation, which is then considered as reality itself. The imagined world is reduced in such a way as a reality that controlled and colonized by the image. In the reality of a world dominated by imagery, that is, a condition when representation is often regarded as the presentation of real reality in itself, humans are faced with a situation— as termed Baudrillard— hyper-reality (beyond reality); a term that is composed of two basic words, namely hyper (beyond) and reality (reality).

In semiotics, what is called hyper in various phenomena of life (commodities of information media, fashion, sexuality, music, religion, etc.) can be interpreted as a condition of “sign domination” spread in various aspects of reality. As explained by Pinalang, hyper-reality can be interpreted as a condition of mingling and overlapping of various forms of signs in a “representation” space. So that between the original/false, the past/present, natural/artificial, facts/fiction cannot be distinguished anymore; blend and

---

<sup>2</sup> Martin Heidegger, “The Age of the World Picture”, in Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology*, trans. William Lovitt (New York: Garland Publishing, 1977), 134.

<sup>3</sup> *Dasein* is a typical term in Heidegger’s phenomenological thought which is often translated as *Being-in-there*. Other than that, the term *Dasein* is also used to indicate several other meanings, such as *Being-in-the-world* or *Existing-in-the-world* and *Being-toward-death*.

<sup>4</sup> David Michael Lèvin, *The Opening of Vision*, 1<sup>st</sup> (New York & London: Routledge, 1988), 119.

overlap, then create a space for the indetermination of meaning.<sup>5</sup> The blurring of the reality boundary and the overlapping conditions of the sign have an impact on the rampant condition of pathology, the image and parody of false subjectivity that appear in portraits of egological-narcissism.<sup>6</sup>

Narcissism is an existential situation dominated by images. In the **context of “ontology of image”, narcissism can be understood as a symptom of mental illness (psycho-pathology) which subject’s ego obsessed with an image.** Based on this meaning, essentially, narcissistic psycho-pathology is **related to the relationship between image and existential suffering of subject’s ego that obsessed with an image, even though the reality displayed in an image does not have any relationship with real reality.** Thus, the pathology of narcissism manifests the suffering of the ego—the subject trapped in his own **“ontology of image”, trapped in a reality of representation. When the subject entangled in the reality of the image, the subject is not only cut off from the real reality, but at the same time alienated from themselves (the self) along with their existential authenticity.** So, what emerges is false subjectivity.

In the age when reality appears in representation of an image, what determining and defining reality—social, political, economic, even religious realities—is only the images, not reality in itself. The representation of reality **as an image is illustrating the subject’s desire to rule, dominate, and control** the daily life of the world by manipulating the image of the world. Everything becomes fully identified through the image, thus losing its essential touch with its own reality, because that is the only way the subject rules and controls his reality.

When the development of information technology experiences a massive leap—accompanied by an abundance of signs that transcend the cognitive, affective, and motoric capacities of human beings to interpret it (hyper-semiotics) because of technological acceleration, thus losing its adequate reflective base—the psychic structure and the daily behavior of human beings becomes very closely related to the parodies of false subjectivity that roam on various social mediums. The parody of false subject imagery in

---

<sup>5</sup>Yasraf Amir Pialang, *Post-Realitas: RealitasKebudayaan dalam Era Post-Metafisika* (Yogyakarta: Jalasutra, 2015), 24

<sup>6</sup>In Peperzak’s explanation, egology is the theoretical side of a more fundamental attitude: the egocentrism of Western civilization realizes itself in a peculiar way of life, which is philosophy is the theoretical counterpart. Objectification, material pleasure, and the privilege accorded to seeing, manipulation, planning, and **exploitation form a pattern which could be characterized by the word “egonomy”: the world of Western culture is ruled by ego’s law.** AdriaanTheodoorPeperzak, *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Lévinas*, 2<sup>nd</sup>(Illinois: Northwestern University Press, 1999), 8-9.

posters, advertisements, television, and other technological mediums, has played a major role in obscuring the real reality, both social, political, economic, even religious realities, then reduced to the realities of images that are not essential in real reality. This phenomenon has an impact on the increasingly blurred reality behind image parodies.

Starting from this explanation of the fundamental event of the modern age, it can be understood that narcissism illustrates the subject's pathology: a pathology in which the subject's will to power is truly trapped in the projected image. The daily life of human beings become very determined by the "image", not the truth that lives in self-experience. In the situation of the colonized reality by the reality of images, the reality of the world has entered into the condition of the death of reality (post-reality).

### The Reality of Religious Discourse in Post-Religiosity

When reality is dominated by images, human culture undergoes in such radical changes. The thoughts and movements are reduced to a mere artificial reality. In the religious context, these cultural changes also influences the projection of human religiosity to be so artificial. There has been a reduction in the meaning of religion to be limited to the image market commodity, the commodities of the cultural, economic, and political markets.

In the context of society that has a high level of religious enthusiasm and sensitivity, the banality of everyday religiosity is preserved through parodies of false subjectivity. And in the context of the religiosity that is present in the midst of technological culture which is dominated by the power of the image and parodies of false subjectivity, humans are entering the condition of hyper-religiosity; the reality that trapped in the nature of its shallowness; the reality of artificial faith that is no longer related to a commitment and existential demands; the religiosity that has been distorted from the natural character and the principle reference; religious reality that is built based on ontology of image. The phenomenon of human religiosity is increasingly plunged into the chaos of the situation of religious consciousness that becomes so ironic, political, crisis, parodic, commoditized, even more sporadic.

Ironically, considering that religion is so loudly discussed in various public space, but being impoverished into portraits of mere festivals and crowds in pop-culture. Political, considering the increasingly widespread politicization of the Sacred Verses that cover the craving of the will of power behind it. Parodic, considering that the preachers are no longer different from mere clowns. Commoditized, considering to the increasing number of religious preachers who sell holy verses for the sake of mere worldly pragmatism.

Crisis, considering the occurrence of some sort of symptom of banalization of religious discourses which causes the disappearance of the depth of religious meaning in realities. Sporadic, considering the frequency of religious discourse as mere as a tool alienate, and even suppress the values of justice and humanity. Human religiosity in its cultural anchor becomes so banal.

At the point when there is a radical change in the anchor of contemporary culture that diminishes religion into an artificial phenomenon, it **is also necessary to “radicalize” the level of religious thought and movement in responding or adapting the cultural change.** The term “radical” in this paper does not refer to the negative meaning as religious fascism and sectarianism which is often used as a practical basis for destructive behavior. The use of **the term “radical” refers to** the origin of the meaning of the word taken from Latin, *radix* (root). Thus, being “radical” here means how to understand something more targeted at the root of the problem, origin, or foundation, not at the artificial symptoms.

In the context of philosophical discourse, the radical term is synonymous with disobedience to the arbitrariness of authority, the spirit of resistance and counter-hegemony, not mere astonishment which has long been regarded as a condition that inspires philosophical reflection. As illustrated by John Holloway in *Change the World without Taking Power*, **quoted by Chad Kautzer that, “The starting point of theoretical reflection is opposition, negativity, and struggle. It is from rage that thought is born, not from the pose of reason. [...] We start from negation, from dissonance.”**<sup>7</sup> At this point, radicalizing thoughts and movements implies resistance to oppression and abuse.

In pre-Islamic culture (*jahiliyya*) of the Arabs community, for example, the awareness of Arab society is formed in reality that is full of alienation and oppression. The system of slavery, the negation of the existence of women, economic monopoly, tribal sentiment, and various disruptions of the reality of *jahiliyya* societies. In such reality, the presence of the Prophet Muhammad **become a marker for “radical” changes in the cultural reality of the Arab-jahiliyya** community. In addition to monotheistic doctrine, prophetic history illustrates the history of liberation from all forms of abuse and oppression, both at the social, economic and political levels, based on the values of justice and humanity that found in Islamic teaching. Islam at the time of prophethood is always present in the cultural field of unbalanced and oppressed reality. At

---

<sup>7</sup>Chad Kautzer, *Radical Philosophy: An Introduction*, (London: Paradigm Publisher, 2015), 1.

**this point, there is a “radical” effort to change the reality of Arab-jahiliyya society, as well as establishing an egalitarian and free domination of Islamic foundations.**

In the midst of contemporary cultural situations trapped in artificial images, religious reality is being taken over by false images. The question is, what kind of strategy can be put forward as an effort to radicalize the level of thought and movement in contemporary cultural situations that are dominated by images, especially in the context of *pesantren* that facing the technological culture?

### ***Pesantren* and The Challenge of Technological Culture**

The term *pesantren* refers to the root of the word *santri* given additions of “pe” and “an”. According to C.C. Berg, the term *santri* comes from the Indian language *shastri* means people who know the holy books of Hinduism or scholars who are experts on the holy book of Hinduism. Meanwhile, A.H. Johns argues that the term “*santri*” comes from the Tamil language, which means the religious teacher.<sup>8</sup>

Referring to Manfred Ziemek’s research, at the beginning there were many *pesantren* that were built as centers of spiritual reproduction based on value systems that represented Javanese culture and Arabic traditions, but in its development *pesantren* began to intersect with the value system based on cultural and social structures. Because of that *pesantren* were able to adapt to very different forms of society and with diverse individual activities. Finally, the *pesantren* was almost exclusively an open base for the villagers in order to carry out community self-reliance in the social, cultural and economic fields.<sup>9</sup>

As the oldest model of Islamic education system in Indonesia, *pesantren* has a very significant role in developing religious discourses. The significance refers to the fact that in the early stages of Islam in Indonesia, the development of religious discourse that occurred was international. At this point, as illustrated by van Bruinessen, there is a paradox in the *pesantren* tradition. On the one hand, *pesantren* is firmly rooted in the Indonesian culture, but on the other hand, at the same time, he is internationally oriented, with Mecca-Medina as the center of its culture. Almost all religious discourses that developed in *pesantren* refer to Arabic literatures, written long before Islam was spread in Indonesia.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup>Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 18.

<sup>9</sup>Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1986), 3.

<sup>10</sup>Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 1<sup>st</sup> (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 89-90.



Through van Bruinessen's research, it can be understood that *pesantren*, which is assumed to be a traditional education model, but it is cosmopolitan in the anchor of religious discourse. Such fusion between Nusantara culture and Mecca-Medina Islamic discourse positioned and transformed *pesantren* into a sub-culture that has its own uniqueness among the pattern of general life in Indonesia.<sup>11</sup> The uniqueness of *pesantren* as sub-culture refers to three main things: The independence of leadership which are not co-opted by the state, has its own international-oriented literature references, and the value system used is part of the wider community. With this unique pattern of life, *pesantren* can survive for centuries to use its own values that is relatively stronger than the surrounding community.

In modern era, *pesantren* is currently faced with contemporary culture that undergoes a very fundamental change: the massive development of information technology. The impact of these cultural changes, the character of religious discourse that spreads in society depends on how far someone masters information technology, not the trusted authority such religious discourse that developed in *pesantren*. The problem is that the power of information technology still rarely functioned in *pesantren* for the benefit of the spread of religious discourse in accordance with the character of Indonesian society. Even in some cases, traditional *pesantren* consider technology as an enemy of tradition values. At this point, when religious discourses that rooted in the *pesantren* are absent in virtual reality, then what is spread among Islamic society in Indonesia is an artificial religious discourses, mostly related to hate speeches and hoaxes, which are the initial symptom of deviation of religious discourses.

In such contemporary cultural situations, the challenge is how religious discourse that developed in *pesantren* can involve and contribute in the flow of technological culture. This situation requires certain strategies that is by opening canals of *pesantren* to the flow of information technology culture without losing its identity and tradition, based on *fathdzarâi* (permissive action) principle, not *syadzdzarâi* (preventive action) principle. This principle can melt back Islamic tradition as it develops in early generations which was involved in the dynamics of Indonesian society culture. By opening access to

---

<sup>11</sup>Sub-culture is a term that is often propagated by Abdurrahman Wahid in relation to *pesantren* culture, which can be sociologically-antopologically said to be *pesantren* society. *Pesantren* is said to be sub-culture because the *pesantren* has met the minimum criteria if it is returned to its basic subject. Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitam: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, 1<sup>st</sup> (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 89-90.

the development of technology, *pesantren* can compete and speak in the global world.

## Conclusion

Based on the result of the discussion, some important points can be concluded. *First*, modern age characterized by very massive technological developments. This contemporary situation affects in how humans understand and shape their reality. *Second*, in the age of technological information, various phenomena of life **can be interpreted as a condition of “sign domination” which has an impact on reality itself. Human culture undergoes** in such radical changes that cause for the indetermination of meaning. *Third*, in the midst of contemporary cultural situations trapped in artificial images, religious reality is being taken over by false images. This matter becomes a challenge for *pesantren* in modern world. *Fourth*, based on *fathdzarâi* (permissive action) principle, Islamic tradition which developed in *pesantren* can compete and speak in the global world, thus contributing to developing religious discourses that are not based on hate speech and hoaxes, especially in virtual reality.

## References

- Heidegger, Martin. 1977. “The Age of the World Picture”, in Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology*, trans. William Lovitt, New York: Garland Publishing**
- Lèvin, David Michael. 1988. *The Opening of Vision*, 1<sup>st</sup>, New York & London: Routledge
- Pialang, Yasraf Amir. 2015. *Post-Realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post-Metafisika*, Yogyakarta: Jalasutra
- Saptawasana, Bima & Cahyadi, Haryanto. 2013. “Kebudayaan sebagai Kritik Ideologi”, in *Teori-Teori Kebudayaan*, Mudji Sutrisno & Hendar Putranto (ed.), 8<sup>th</sup>, Yogyakarta: Kanisius**
- Peperzak, Adriaan Theodor. 1999. *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Lèvinas*, 2<sup>nd</sup>, Illinois: Northwestern University Press, 1999.
- Bruinessen, Martin van. 2012. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 1<sup>st</sup>, Yogyakarta: Gading Publishing
- Dhofier, Zamakhsyari. 1994. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES
- Kautzer, Chad. 2015. *Radical Philosophy: An Introduction*, London: Paradigm Publisher
- Wahid, Abdurrahman. 2007. *Islam Kosmopolit: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, 1<sup>st</sup>, Jakarta: The Wahid Institute

Ziemek, Manfred. 1986. *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M

## **PESANTREN DAN MAGIS DI BANTEN**

**Fahmi Irfani**

Fakultas Agama Islam Universitas Ibn Khaldun Bogor  
Alumni Pondok Pesantren Daar El-Qolam, Gintung, Balaraja Tangerang,  
Banten

fahmiirfani@fai.uika-bogor.ac.id

### **Abstrak**

Tulisan ini membahas tentang praktek-praktek budaya magis di Pesantren yang ada di Banten. Perlu diketahui bahwa pesantren di Indonesia memiliki ciri khas masing-masing sesuai dengan letak social cultural dimana pesantren itu berada, salah satunya adalah pesantren-pesantren yang terletak di Banten. Pesantren yang terletak di Banten memiliki ciri khas yang berbeda dari pesantren-pesantren yang ada di Indonesia. Berbicara tentang Banten, maka setiap orang akan berasumsi bahwa daerah tersebut adalah daerah para Ulama, Kiya, Santri dan Pesantrennya. Sterio tipe tersebut muncul lantaran kuatnya Islam mengakar dalam setiap individu masyarakatnya baik secara tradisi, kultural, maupun ritual. Salah satu cirri khas Pesantren di Banten adalah, setiap santri diajarkan ilmu magis, silat dan ilmu tasawuf. Ciri khas inilah yang sering diperdebatkan bahwa terdapat praktek magis dalam dunia pesantren di Banten.

**Kata Kunci :** Banten, Budaya, Pesantren, Ilmu Magis, Santri.

## Pendahuluan

Pesantren merupakan salah satu lembaga pendidikan tradisional khas Indonesia, bahkan dapat dipastikan pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam asli bangsa ini. Jauh sebelum Indonesia merdeka pesantren telah hadir dan memberikan kontribusi tidak sedikit bagi perkembangan bangsa Indonesia, tercatat dalam sejarah kontribusi golongan santri berkontribusi besar dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia. Seiring berjalannya waktu pesantren terus berkembang dan mengalami proses modernisasi walaupun masih terdapat pesantren-pesantren yang memegang nilai-nilai tradisional khas pesantren. Banten sendiri merupakan salah satu provinsi di Indonesia yang terletak di bagian barat penduduk pulau Jawa.<sup>1</sup> Sebagian besar penduduk yang mendiami wilayah ini menganut agama Islam sebagai kepercayaannya, walaupun masih terdapat sedikit yang menganut kepercayaan nenek moyang (*Orang Baduy*). Berbicara tentang Banten, maka setiap orang akan berasumsi bahwa daerah tersebut adalah daerah para Ulama, Kiyai, Santri dan Pesantrennya. Sterio tipe tersebut muncul lantaran kuatnya Islam mengakar dalam setiap individu masyarakatnya baik secara tradisi, kultural, maupun ritual. Selain itu pun daerah ini dikenal dengan daerah magis tempat mencari ilmu kanuragan, kesaktian, Debus dan sebagainya. Pada abad ke-16 M, Islam menyebar di wilayah Banten sampai puncaknya yang ditandai dengan berdirinya Kesultanan Banten Girang (1520-1820 M).<sup>2</sup> Kesultanan Banten sendiri berdiri pada tahun 1552, yang diprakarsai oleh pangeran Sabakingking putra sunan Gunung Djati, dengan melakukan pemberontakan dan menaklukkan Banten Girang. Pasca kehadiran Belanda dengan kongsi dagangnya VOC, kesultanan Banten mulai mengalami kemunduran sehingga pada tahun 1810 M, Belanda mampu menganeksasi sekaligus menghapus Kesultanan Banten. Runtuhnya Kesultanan Banten menjadikan Kyai sebagai elit lokal yang memimpin perlawanan dan pemberontakan. Perlawanan kyai dimulai dengan mendirikan pesantren-pesantren yang terletak di wilayah pedalaman Banten. Pada masa inilah titik awal lahirnya budaya magis di pesantren yang terjadi di Banten. Kyai-kyai mengajarkan ilmu magis kanuragan kepada para santrinya

---

<sup>1</sup> Adapun penduduk etnik terbesar yang mendiami wilayah ini adalah suku sunda, sebagian besar mendiami wilayah Banten selatan sedangkan wilayah Banten utara didiami oleh suku Jawa yang bermigrasi dari wilayah Cirebon, sedangkan bahasa Sunda yang digunakan oleh masyarakat Banten termasuk kedalam bahasa Sunda Kuno. Lihat, Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan Cet-24, 2004), 17.

<sup>2</sup> Fahmi Irfani. *Jawara Banten, Sebuah Kajian Sosial, Politik dan Budaya*. Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011. Hal 25-26.

yang belajar di pesantren sebagai modal perjuangan untuk melawan pihak Kolonial Belanda.

### Pesantren dan Budaya Magis di Banten

Ketika berbicara masalah pesantren maka gambaran yang diperoleh bahwa pesantren itu adalah tempat mencari dan memperdalam ilmu keislaman, disana identik dengan kiyai, santri, kitab kuning, masjid, dan pondokan tempat santri bermukim. Unsur-unsur budaya magis jauh dan bahkan sama sekali tidak terlintas di dalam pandangan dunia pesantren. Tetapi lain halnya dengan kasus yang terjadi di Banten, justru pesantren inilah yang menjadi akar budaya magis di Banten. Setidaknya terdapat alasan mengapa pesantren *dilabelkan* sebagai akar praktek magis dalam budayapara santri. Adapun tentang perkembangan pesantren di Banten sekitar abad ke 16 M atau 17 M, dalam *Serat Centhini* sendiri menyebutkan bahwa terdapat sebuah pesantren yang berlokasi di daerah Gunung Karang di bagian barat Pandeglang.

Namun lain halnya dengan Martin van Bruinessen, ia berpendapat bahwa sebelum abad ke 18 M, lembaga pesantren di Banten belum muncul. Hal ini dikarenakan pada masa abad ke 16 dan abad ke 17 M, penyebaran Islam itu sendiri diajarkan pada seputar masjid, istana dan lingkungan Tarekat (*tasawuf*).<sup>3</sup> Sedangkan praktek magis dalam mencari kesaktian dipusatkan di daerah Gunung Karang, Pulosari, Panaitan (*Tempat pertapaan*) atau dekat kuburan suci. Sedangkan menurut Bruinessen maraknya perkembangan pesantren di Banten itu sendiri muncul pada akhir abad ke 18 M, dan pada awal abad ke 19 M.<sup>4</sup> Tumbuh berkembangnya pesantren di Banten merupakan simbol perlawanan terhadap pihak kolonial Belanda.

Dari penjelasan di atas, meskipun berbeda pendapat dengan Bruinessen, setidaknya pada abad ke 16 M, Banten telah dikenal lembaga seperti pesantren yang digunakan tidak hanya mengajarkan ilmu keislaman saja, melainkan mempelajari aspek ilmu magis ataupun *ngelmu* atau yang lebih dikenal dengan *white magic*. Menurut Harsja W. Bachtiar, mengenai kemampuan dalam aspek magis dan mempercayai kekuatan gaib dalam masyarakat Indonesia, tidak hanya terbatas pada para dukun saja, melainkan

---

<sup>3</sup> Fahmi Irfani, Islam dan Budaya Banten, *Jurnal Buletin Al-Turas. Volume 16, No 1*, 2010. Hal 202-203.

<sup>4</sup> Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995) 25-27.

banyak santri dari pesantren yang mempraktekan (magis)<sup>5</sup>. Sebelumnya telah dibahas bahwa pada masa abad ke 17 M di daerah Banten, antara padepokan persilatan dengan pesantren menjadi satu kesatuan. Dimana ada pesantren maka disitu terdapat padepokan persilatan sebagai praktek magis yang mengkonstruksi budaya para jawara dan santri di Banten. Selain dikarenakan faktor diatas, salah satu faktor yang menyebabkan mengapa pesantren dimasukkan kedalam salah satu akar budaya magis para jawara dan santri antara lain, pesantren merupakan pusat ilmu magis *white magic* kesaktian yang diperoleh para jawara dan santri di Banten.

Magis merupakan suatu kebutuhan bagi para jawara dan santri di Banten, tanpa magis jawara dan santri tidak memiliki kemampuan dalam memimpin maupun menjalani kehidupan di dalam masyarakat. Bagi masyarakat Banten dalam memandang jawara tanpa kekuatan magis dan kesaktian maka ia bukanlah seorang jawara begitupun halnya dengan para santri yang kemudian kelak menjadi kyai. Jawara dan santri sendiri adalah seseorang yang memiliki kemampuan dalam mengolah kesaktian, magis, dan ilmu hikmah. Untuk memperoleh kesaktian, para jawara dan santri merupakan murid dari paraKyai yang dianggap sebagai sumber kesaktian ilmu magis.

Eksistensi para santri tak luput dari peranan kiyai dan dunia pesantren, melalui pesantren-pesantren di Banten inilah kemudian muncul dan berkembangnya santri dan jawara Banten. Kiyai sendiri memiliki dua varian murid, diantara muridnya tersebut ada yang memiliki kecenderungan bakat pada ilmu pengetahuan agama. Tetapi di lain pihak, adapula murid yang kurang begitu memahami pendalaman agama melainkan memiliki bakat silat dan kecenderungan kearah perjuangan. Pada akhirnya murid yang cenderung pada ilmu agama disebut santri, sedangkan yang hanya memiliki bakat kekuatan fisik (silat) dan bernaluansa magis adalah santri jawara.<sup>6</sup> Disini kiyai berperan sebagai sumber kekuatan magis bagi para santri jawara, lewat kiyai-lah ilmu kesaktian seperti halnya kanuragan, brajamusti, kebal dan magis

---

<sup>5</sup>Harsja W. Bachtiar, *The Religion of Java: a Commentary*, in *Readings on Islam in Southeast Asia*, compiled by Ahmad Ibrahim (Pasir Panjang: Institute of Southeast Asian Studies, 1985) 280.

<sup>6</sup> Perbedaan antara jawara dan santri terletak pada ketekunan mereka ketika berguru, santri lebih menekuni ilmu-ilmu keagamaan, sedangkan jawara lebih menekuni bidang yang terkait dengan pengolahan raga dan bathin. Kiyai berperan sebagai tokoh yang berkemampuan mewujudkan magis dan menjadi sumber dari mantra-mantra tersebut, kekuatan magis tersebut ditransmisikan kepada jawara untuk memiliki kemampuan tersebut. Lihat MA. Tihami, "Kiyai dan Jawara di Banten, Studi Tentang Agama, Magi, dan Kepemimpinan di desa Pesanggrahan Serang Banten" (**Jakarta**: Tesis, Universitas Indonesia, 1992), 21.



ditransform kepada santri. Hubungan emosional antara murid dengan guru yang dialami oleh kiyai dan santri, terjalin sangat erat di antara kedua belah pihak.

Dilihat dari aspek inilah, pesantren dinilai sebagai akar ataupun sumber-sumber magis yang melahirkan santri jawara. Dimana khususnya dalam hal ini pesantren memfasilitasi ilmu-ilmu magis dan kesaktian. Disamping mengajarkan ilmu-ilmu agama, pesantren-pesantren di Banten secara turun temurun mewarisi ilmu-ilmu magis kepada santri-santrinya. Hal inilah yang menjadi ciri khas dari pesantren yang berkembang di daerah Banten. Berkembangnya praktek-praktek magis dalam dunia pesantren merupakan salah satu kebutuhan pada masa tersebut. Dimana para santri di bekali ilmu kesaktian magis agar mampu melakukan pemberontakan dalam melawan pihak kolonial Belanda yang dipimpin oleh para kiyai. Selain itu, kemampuan magis merupakan bekal untuk kehidupan. Situasi dan kondisi lingkungan daerah Banten pada abad ke 17 – 19 M, yang rawan dengan tindakan kriminal, menghajatkan atas seseorang untuk memiliki kesaktian magis dan bela diri. Hal ini lah yang melatar belakangi tumbuh berkembang pesatnya praktek magis di lingkungan pesantren yang kemudian melahirkan jawara-jawara Banten.

### Praktek Magis di Pesantren

Secara umum terdapat dua jenis model pesantren yang berkembang di Banten, yakni pesantren salafi' dan '**pesantren modern**'. Untuk kasus praktek magis, pesantren salafilah atau yang lebih dikenal dengan *bale rombeng*, memiliki kontribusi besar terhadap perkembangan praktek magis di wilayah Banten. Dari model pesantren seperti inilah banyak jawara yang dilahirkan, dan diajarkan ilmu gaib sihir oleh seorang kiyai sebagai pemimpin pondok tersebut. Sedangkan proses belajar mengajar ilmu magis di dalam lingkungan pesantren ditentukan pada hari-hari yang khusus. Praktek tersebut biasanya terjadi pada Kamis malam, dan hari ke 10 pada bulan *Muharram*. Dalam lingkungan pesantren salafi terdapat beberapa jenis praktik magis yang dilakukan oleh para santri (yang kemudian menjadi jawara). Praktik pembelajaran magis tersebut langsung di bawah pengawasan santri senior, ustadz atau kiyai. Adapun jenis-jenis kesaktian magis yang diajarkan dalam lingkungan pesantren kepada para jawara, baik secara langsung maupun dengan sesuatu benda antara lain, *Ilmu Hadiran*, *Ilmu Ziyad*, *Kekebalan (kekebalan)*, *Putergiling*, *Wafaq*, *Rajah*, dan *Hizib*. Dibawah ini akan dijelaskan ilmu magis yang populer, dan sering dipraktekkan di lingkungan pesantren, antara lain :

## Ilmu Kebal

*Ilmu kebal* (ilmu kekebalan), bagi sebagian orang kemampuan seperti ini, identik bersumber dari praktek *black magic* ilmu hitam. Padahal tidak demikian, justru ilmu kebal ini berkembang di daerah Banten khususnya pesantren. Contoh kecilnya, pertunjukan kesenian tradisional debus, dimana atraksi-atraksi kekebalan kerap ditontonkan. Jika debus saat ini dilakukan hanya bertujuan hiburan atau sebagai pertunjukan kesenian tradisional, sedangkan ilmu kebal (*Ilmu kekebalan*) yang diajarkan di dunia pesantren bertujuan untuk melindungi para santri dari bahaya. Baik ketika mereka masih tinggal maupun setelah lulus dari pesantren. Terlepas dari citra negatif, dimana ilmu kebal kerap digunakan oleh *black magic*. Ilmu kebal seperti yang dipelajari di dunia pesantren Banten dimaksudkan untuk tujuan yang baik. Seorang santri ataupun jawara, sebagai murid kiyai biasanya diperingatkan untuk tidak menggunakannya ilmu kebal dengan tujuan yang buruk. Namun dalam prakteknya setelah keluar dari pesantren, beberapa dari mereka kadang-kadang menggunakannya untuk tujuan buruk.

Untuk mendapatkan ilmu kekebalan dari seorang kyai, seorang santri biasanya diberikan dua pilihan '*Asak*' atau '*Atah*'. Pengertian yang pertama *Asak*, artinya seorang santri tidak perlu melakukan puasa dan *wirid*, dia hanya memberikan sejumlah ketentuan untuk kyai sebagai bentuk *mahar*.<sup>7</sup> Untuk pengertian yang kedua *Atah*, artinya seorang jawara harus melakukan ritual tertentu seperti halnya berpuasa dalam beberapa hari.<sup>8</sup> Disamping berpuasa, ritual tersebut dibarengi dengan mengamalkan *wirid* dalam jumlah dan waktu tertentu. Sebagai contoh, pada setiap malam hari ke 10 Muharram, KH. N.A seorang kyai di salah satu pesantren di Ciruas Banten, biasanya mengundang santri yang tinggal di pesantren-nya maupun dari luar, untuk melakukan *wirid* berjamaah yang dimulai di 09:00 dan berlangsung sampai 02:00. Setelah melakukan *wirid*, ia kemudian masuk ke dalam ruangan khusus dan memanggil santri, satu per

---

<sup>7</sup>*Mahar* di sini berarti suatu jumlah uang atau hal-hal yang harus diberikan kepada *kyai*, *Ahli hikmah*, atau *dukun* sebagai syarat untuk mendapatkan sihir (*Ilmu gaib*). Wawancara dengan Kang Fahad, Kyai Kresik, 25 Oktober 2017.

<sup>8</sup>Ada beberapa jenis puasa untuk memiliki *Ilmu kebal*, yang pertama adalah puasa seperti yang dilakukan di bulan Ramadan tetapi dengan jumlah hari yang berbeda, ada yang tiga, tujuh, atau empat puluh hari. Selama puasa seorang santri harus melakukan beberapa *wirid* pada waktu tertentu. Untuk jenis puasa yang kedua adalah *puasa mutih*, ritual puasa di mana seseorang tidak boleh makan apa-apa kecuali nasi putih, garam dan air putih. Ketiga adalah *puasa mati geni*, yakni berhenti makan sesuatu, berhenti bicara dengan siapapun, dari pagi sampai pagi berikutnya (dalam dua puluh empat jam), dan ia harus selalu di ruang khusus untuk mengamalkan *wirid*.

satu untuk datang ke kamarnya. Diruangan tersebut, dia memberikan beberapa amalan magis untuk para santri, salah satunya adalah *Ilmu kebal* (kekebalan).

Namun, meskipun semua santri melakukan *wirid* pada waktu itu, tidak semua orang dapat memperoleh ilmu magis darinya. Seorang kiyai tidak memberikannya kepada setiap sembarang orang, ia hanya memberikan kepada orang-orang tertentu yang dianggapnya sebagai orang yang tepat untuk memilikinya. Sebelum memberikan *Ilmu kebal*, biasanya kiyai tersebut memegang tangan kanan santri untuk di *izajahi* (diisi). Jika ia melihat bahwa santrinya adalah orang yang tepat untuk memilikinya, ia membaca *wirid* dan menggosok tangan santri tersebut.<sup>9</sup> Setelah proses tersebut selesai, ia mengambil sebuah golok untuk disayatkan ke kulit tangan si santri tersebut. Setelah kiyai tersebut yakin bahwa para santri berhasil dalam melaksanakan ilmu kebal, maka ia menyarankan kepada santrinya untuk tidak menggunakan ilmu tersebut untuk tujuan buruk. Hal-hal diatas merupakan kegiatan tahunan yang dilakukan di pesantren-pesantren salafi yang ada di Banten.

### Ziyad, Jeblag, Jurujud

*Ilmu Ziyad*, atau yang dikenal juga dengan jurus *Jeblag*, *Kontak* dan *Jurujud* merupakan salah satu kemampuan magis yang dimiliki oleh para jawara Banten. Jenis praktik magis ini biasanya dilakukan oleh minimal dua orang atau lebih dengan tujuan memukul tubuh dari kejauhan. Dalam sebuah pertarungan biasanya seorang jawara menggunakan jurus ini, dengan menggerakan kedua tangan atau hanya menggerakan isyarat mata, musuh sudah terpental. Bahkan jika seorang jawara telah menguasai ilmu *ziyad* dengan sempurna, maka ia akan dapat membalikan dan menahan sebuah mobil. Level tertinggi dalam magis itulah yang disebut dengan *jurujud*.<sup>10</sup> Selain itu, jurus ini juga digunakan untuk menahan pukulan tubuh, atau sabetan golok dari orang lain. Tidak sembarang seseorang dapat menguasai jurus ini, dalam pesantren biasanya seorang kiyai hanya memberikan kepada seseorang yang telah memumpuni secara mental dan fisik. Jika dalam pengamalan seorang santri tak mampu dalam mengamalkannya, maka ia akan gila.

---

<sup>9</sup> Wawancara dengan Kyai Mahrussilah, tokoh Kyai dari Teluknaga Tangerang, Oktober 2017.

<sup>10</sup> Sebenarnya terdapat berbagai macam ilmu magis yang diajarkan dalam dunia pesantren di Banten, menariknya praktek magis ini diwarisi turun temurun dari setiap generasi. Diantara jurus magis yang biasa digunakan oleh para jawara dalam pertarungan antara lain, jurus *Kama Rasa*, *Tendet*, *Jeblag*, *Dua Tendet*, *Konci*, *Potong*, *Giles*, *Lewat*, *Colok*, dan *Jurujud*. Setiap jurus magis ini memiliki kegunaan yang berbeda antara satu sama lain. Lihat Naskah, **Risalah Majmu'atul Hikmah**, Banten.

## *Wafaq*

*Wafaq* adalah salah satu sarana ataupun media yang biasa digunakan oleh para jawara dalam mengolah kekuatan ilmu magis. Adapun kegunaannya bermacam-macam sesuai dengan kebutuhan, agar memiliki kharisma dan wibawa yang tinggi, pengasihan, tidak mempan di bacok, kebal, bahkan sebagai media dalam menarik keuntungan dalam berbisnis, dan lain-lain. *Wafaq* biasanya berbentuk selebaran keretas, atau lembaran kulit kambing dan sapi. Terdapat beberapa bentuk macam *wafaq*, sesuai dengan tujuan dari *wafaq* itu sendiri, ada yang disebut ***mutasallas, murabba', mukhammas, musaddas, musabba, mutsamman, mutassa'***. *Wafaq* sendiri berisi ayat-ayat al-**qur'an**, *asmaul husna* dan biasanya ditulis dengan tinta emas, atau ditulis dengan minyak ***zafa'ran***. Kemudian dilipat dan dibungkus didalam plastik kecil agar tidak mudah lapuk. Lain halnya dengan jimat, walaupun fungsinya sama sebagai media, jimat dapat berbentuk apa saja baik itu kertas, keris, taring macan, atau lain sebagainya. Sedangkan *wafaq*, khusus tertulis di kertas sebagai media magis.

## *Hizib*

Selain beberapa praktek magis yang disebutkan di atas, pesantren di Banten juga mengajarkan *wirid* dalam bentuk *Hizib* untuk tujuan magis, biasanya *hizib* ini diambil dari naskah ***kitab Risalah Majmu'atul Hikmah***,<sup>11</sup> atau *Dalail Khairot*.<sup>12</sup> *Hizib* dalam bahasa Arab memiliki arti partai, pasukan atau tentara. Tetapi yang dimaksud *hizib* disini adalah, rangkaian-rangkaian amalan atau doa-doa tertentu yang panjang. *Hizib* merupakan salah satu doa amalan yang diandalkan, dan dibaca pada saat seseorang sedang mengalami hal-hal tertentu, seperti halnya sedang menghadapi musuh. Pada umumnya para jawara membaca *hizib* pada saat sedang tertimpa marabahaya, sedang bertarung ilmu, diteluh, atau disantet. Terdapat beberapa *hizib* tertentu yang diberikan oleh seorang kiyai terhadap seorang jawara, dan santri sebagai muridnya. Adapun *hizib-hizib* yang biasa diajarkan dalam dunia pesantren antara lain antara : *Hizib Nashr, Hizib Bahr, Hizib Ikhfa, Jailani Hizib, Hizib Yamani, Hizib Autad, Hizib Khafiy, Barqi* dan *Hizib Nawawi Hizib*.<sup>13</sup>

---

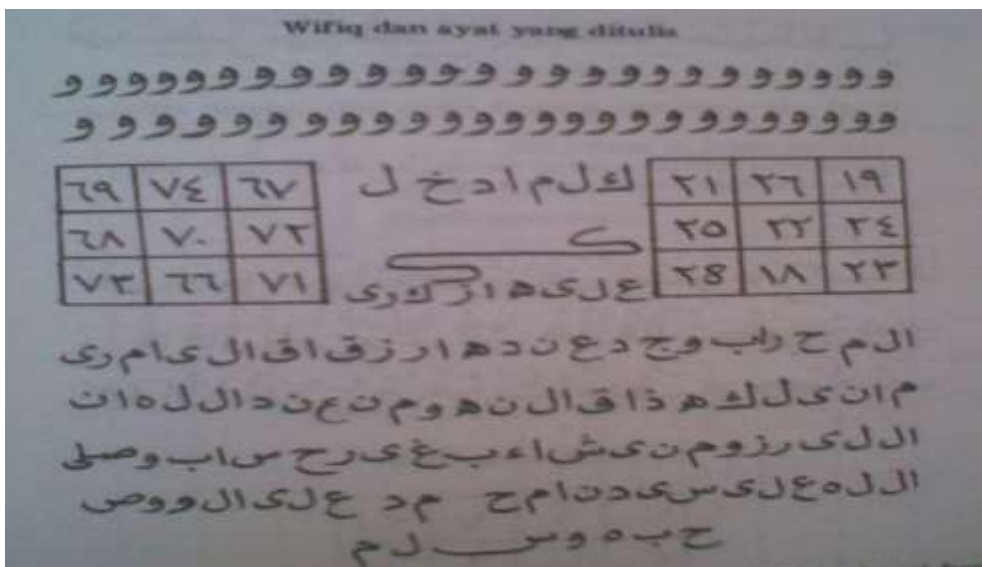
<sup>11</sup>Naskah ***Risalah Majmu'atul Hikmah***, Banten

<sup>12</sup>Naskah *Dalail Khairot*, Banten. Naskah kitab ini biasanya hanya berisikan *Hizib Nashr*, yang berguna untuk menyembuhkan seseorang yang dimasuki roh halus, atau gila.

<sup>13</sup> Naskah ***Risalah Majmu'atul Hikmah***, Banten, dan Wawancara dengan Kang Ghofur, ustadz dan paranormal, Curug, 25 Oktober 2010.



Gambar 1. Salah satu Jenis wafaq



Gambar 2. Salah satu Jenis wafaq untuk melarikan Perdagangan

Selain kekuatan magis yang diperoleh santri bersumber dari dunia pesantren, ternyata pada perkembangannya terdapat sumber-sumber magis yang diperoleh jawara bukan dari dunia pesantren. Sebut saja *ilmu Teluh*,

kemampuan magis ini bersumber dari sihir ilmu hitam *black magic*, yang diperoleh dari tradisi kepercayaan kuno Banten *Jangjawoken* atau ilmu *Rawayan*. Oleh karena itu, pada perkembangan selanjutnya, banyak jawara yang terkontaminasi dengan praktek magis ilmu *Rawayan*. Bahkan dalam ritualnya, kita akan sering menemukan seorang jawara yang memadukan ritual ajaran agama dengan praktek *Jangjawoken*, untuk pembahasan ini akan disinggung pada bab selanjutnya. Untuk praktek *Teluh*<sup>14</sup> biasanya dipergunakan oleh seorang jawara untuk mencelaki musuhnya, dengan mengirim *teluh* pada malam hari.<sup>15</sup> Daerah Baduy merupakan daerah yang terkenal dengan keganasan *teluh* itu sendiri, yang merupakan pusat *black magic* di Banten.

Munculnya praktek-praktek magis dalam dunia pesantren di Banten, yang menjadi sumber kekuatan dan sekaligus akar magis para santri di Banten. Merupakan tuntutan zaman pada masa itu (abad ke 18 M), dimana pihak kolonial Belanda menancapkan pengaruh dan kekuasaannya. Hal tersebut diperparah ketika dihapusnya kesultanan Banten, dan hilangnya otoritas Ulama dalam pemerintahan. Tekanan dan *pressure* pihak kolonial terhadap masyarakat lokal setempat, memicu adanya pemberontakan-pemberontakan. Oleh karena itu, praktek magis yang diajarkan disetiap pesantren di Banten berguna untuk melawan penjajahan kolonial Belanda. Pada perkembangan selanjutnya pada era kolonial, para kiyai dan santri berperan sentral dalam memobilisasi pemberontakan-pemberontakan yang terjadi di Banten. Hampir setiap peristiwa pemberontakan yang terjadi di Banten dimotori oleh kiyai dan santri. Disinilah, santri berperan sebagai pembantu kiyai, dalam melaksanakan aktifitas-aktifitas perlawanan. Pada

---

<sup>14</sup> *Teluh* merupakan salah satu ilmu hitam dan guna-guna yang sering digunakan oleh seseorang untuk membunuh musuhnya. Biasanya *teluh* itu berbentuk bola api yang dapat terbang dan dikirim ke musuhnya pada saat malam hari. Adapun isi dari *teluh* bola api tersebut terdiri dari benda-benda tajam, silet, paku, beling dan lain sebagainya. Penulis melihat dengan mata kepala sendiri, bagaimana *teluh* bola api terbang ke rumah seorang kiyai di Banten, adapun daerah yang masih terkenal dengan *teluh* dan ilmu hitamnya antara lain, daerah Lebak, Kanekes, Bojonegoro, Walantaka, Cikande, Petir, untuk daerah Tangerang terletak di Pala Sari, Legok dan Kresek.

<sup>15</sup> Perlu diketahui bahwa biasanya *teluh* dikirim mulai dari magrib, kurang lebih jam 07.00- 11.00 malam. Jika *teluh* dikirim melebihi demikian, maka dipastikan *teluh* tersebut akan mengalami kegagalan, apa yang menyebabkan demikian? Hal tersebut, lantaran *teluh* tidak bisa sampai pada tujuan jika telah terkena embun malam. Oleh karena itu, pada jam 07.00-11.00 malam, adalah waktu yang tepat dimana embun malam belum mulai turun. Penulis pernah menyaksikan langsung, ketika bola api *teluh* jatuh di kediaman salah seorang kiyai di Banten.



masa kolonial tersebut pemberontakan kekuatan fisik merupakan solusi dalam melawan penjajahan Belanda.

## Penutup

Dari pembahasan diatas, dapat disimpulkan bahwa Pesantren-pesantren yang terletak di Banten memiliki ciri khas tersendiri yang berbeda dengan pesantren daerah lain di Indonesia. Ciri khas itu sendiri antara lain, pesantren yang terletak di Banten mengajarkan Ilmu silat, magis yang telah menjadi kultur dan kekhususan dalam dunia santri di Banten. Pesantren di Banten sendiri merupakan lembaga pendidikan yang lebih terwarnai oleh kultur budaya lokal masyarakat Banten. Akulturasi antara budaya lokal dengan pesantren tidak dapat dihindarkan. Pola budaya pensantren Banten lebih condong menekankan pada praktek ilmu tasawuf, hal ini tercermin dari aspek kehidupan para santri setiap harinya. Budaya magis merupakan warisan kultur budaya masyarakat lokal setempat yang mewarnai dunia pesantren Banten. Adapun kegiatan praktek magis dilihat dari transmisi ilmu kanuragan dari Kyai ke para santrinya. Proses transmisi ilmu magis itulah, yang kemudian di praktekkan oleh para santri dalam kehidupan sehari-hari sebagai bekal seorang santri untuk berdakwah dan hidup dimasyarakat.

## Daftar Pustaka

- Atsushi, Ota. *Change of Regim and Social Dynamic in West Java, Society, State, and the Outer World of Banten 1750-1830*. Leiden Netherland : Brill, 2006.
- Bachtiar, Harsja W, *The Religion of Java: a Commentary*, in *Readings on Islam in Southeast Asia*, compiled by Ahmad Ibrahim (Pasir Panjang: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.
- Bachtiar, Wardi. *Sosiologi Klasik Dari Comte hingga Parson*. Bandung : Remaja Rosdakarya, 2006.
- Biley, A. Carol. *A guide to Qualitative Field Research*. Thousand Oaks, CA : Pine Forge Press, 2006.
- Cavallaro, Dani. *Critical and Cultural Theory, Teori Kritis dan Teori Budaya*. Yogyakarta : Niagara, 2004.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren , Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai*. Jakarta : LP3ES, 1985.
- Djajadiningrat, Hosein. *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten Sumbangan Bagi Pengenalan Sifat-sifat Penulisan Sejarah Jawa*. Jakarta : Djambatan, 1983.



- Durkheim, Emile. *Suicide A Study In Sociology*. London : Routledge Classic and Kegan Paul, 2005.
- Ensering, Else. *Banten in Times of Revolution*. Paris : Archipel, 1995.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta : Pustaka Jaya, 1981.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books, A Member of the Perseus Books Group, 1973.
- Hudaeri, Mohammad. *Tasbih dan golok, Studi tentang Kedudukan, Peran dan Jaringan Kiyai dan Jawara di Banten*. Laporan penelitian, Serang : Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2002.
- Humaeni, Ayatullah. *The Phenomenon of Magic in Banten Society*. Netherlands : Leiden University, 2009.
- Irfani, Fahmi. *Jawara Banten, Sebuah Kajian Sosial, Politik dan Budaya*. Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.
- Irfani, Fahmi. Islam dan Budaya Banten, *Jurnal Buletin Al-Turas*. Volume 16, No 1, 2010.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta : Pustaka Jaya, 1984.
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Toha. Jakarta : Pustaka Firdaus, 1986.
- Koentjaraningrat. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta : Djambatan Cet-24, 2004.
- Lubis H. Nina, *Banten Dalam Pergumulan Sejarah: Sultan, Ulama, dan Jawara*. Jakarta : LP3ES, 2003,
- Makmun, Ismail. *Riwayat Singkat Berdirinya Satkar Ulama Golkar*, Munas I Satkar Ulama Golkar, Jakarta, 1985.
- Michrob, Halwani dan Chudori, Mudjahid. *Catatan Masa Lalu Banten*. Serang : penerbit Saudara Serang 1993.
- Muhyidin, Mansyur. *Banten Menuju Masa Depan*. Serang : Yayasan Kiyai Haji Wasyid, 1999.
- Nordholt, Schulte Henk, Van Klinken, Geert Arend, Van Klinken, Gerry. *Renegotiating Boundaries : Access, Agency and Identity in Post-Suharto Indonesia*. Leiden : KITLV Press, 2007.
- Potts, Jhon. *A History of Charisma*. New York : Palgrave Macmillan, 2009.
- Pribadi, Yanwar. *The Background to the Emergence of Jawara in the Erly Nineteenth Century Banten*. Al Qalam, Jurnal Ilmiah Bidang Keagamaan dan Kemasyarakatan. Vol. 25, No.3 (September-Desember) 2008. **Lembaga Penelitian IAIN “Sultan Maulana Hasanuddin” Banten.**

- Liddle, William R. *Leadership and culture in Indonesia Politics*, Sidney Allen and Urwin, 1996.
- Suparlan, Pasurdi. *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungannya*. Jakarta : Rajawali, 1984.
- Syamsu, Nauval. *Debus Sebuah Fenomena Keagamaan, Studi Kultural Debus Banten*. Tesis, Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah : Jakarta, 2004.
- Tihami, MA. *Kiyai dan Jawara di Banten, Studi tentang Agama, Magi, dan Kepemimpinan di desa Pesanggrahan Serang, Banten*, Tesis. Universitas Indonesia : Jakarta, 1992.
- Van Bruinessen, Martin, ***Shari'a court, Tarekat and Pesantren : Religious Institutions in The Banten***. Paris : Archipel, 1995.
- Pranoto, Suhartono W. *Jawa Bandit-Bandit Pedesaan, Studi Historis 1850-1942*. Yogyakarta : Graha Ilmu, 2010.
- Williams C Michael. *Sickle and Crescent, The Communist Revolt of 1926 in Banten*, Centre for International Studies : Ohio university 1990.

## EKSISTENSI DAYAH TERHADAP PENDIDIKAN KEAGAMAAN MASYARAKAT LOKAL

Fakhrul Rijal

Aceh Besar/Alumni Pesantren Nurul Awal Aceh Besar/

*fakhrulaceh2016@gmail.com*

### Abstrak

Melihat fenomena yang ada sekarang, banyak ditemukan tingkah laku masyarakat yang bertentangan dengan norma-norma ajaran agama Islam. Untuk mengantisipasi agar masyarakat tidak mudah larut dalam kejahatan, maka diperlukan suatu tempat untuk membimbing dan mengarahkan mereka agar segala tingkah laku dan tindak tanduknya sesuai dengan ajaran-ajaran agama Islam yang salah satunya adalah di lembaga pendidikan yang berupa dayah. Penelitian ini menggunakan jenis penelitian deskriptif. Temuan penelitian ini sebagai berikut: *Pertama*, Eksistensi dayah terhadap pendidikan keagamaan masyarakat lokal, yaitu: (1) Eksistensinya sebagai lembaga pendidikan agama non formal, (2) Eksistensinya sebagai instrumental, (3) Eksistensinya sebagai fasilitator, (4) Eksistensinya sebagai wadah pengembangan sumberdaya manusia, dan (5) Eksistensinya sebagai *agent of development* masyarakat desa. *Kedua*, usaha dayah dalam meningkatkan pendidikan keagamaan terhadap masyarakat lokal, yaitu: (1) Ceramah dan tanya jawab tentang agama, (2) mengadakan kajian-kajian intensif keislaman setiap bulan, (3) Mengadakan program pengajian rutin satu minggu sekali, (4) Memberikan kesempatan belajar dan mengaji di dayah setempat, (5) Tindakan berupa memberikan tauladan yang baik, (6) Memperingati hari-hari besar Islam dengan melibatkan masyarakat, (7) Mengadakan bimbingan baca tulis Alquran kepada masyarakat. *Ketiga*, faktor pendukung dalam pelaksanaan program pendidikan keagamaan masyarakat lokal, yaitu: (1) Adanya pengaruh abu, (2) Adanya interaksi sosial dan kerjasama yang baik antara dayah dengan masyarakat dan alumni, (3) Adanya tempat dan tenaga pengajar. Sedangkan faktor penghambat dalam pelaksanaan program pendidikan keagamaan masyarakat lokal, yaitu: (1) Waktu yang berbenturan dengan kegiatan lain, (2) Kesibukan di siang hari dengan pekerjaan mereka, dan (3) Ketidakseriusan pemuda.

**Kata Kunci:** Eksistensi Dayah, Pendidikan Keagamaan

## Pendahuluan

Secara etimologi kata *dayah* diambil dari unsur bahasa Arab yaitu dari kata *zawiyah* artinya buju rumah atau buju masjid.<sup>1</sup> Bju rumah dimaksudkan dari pengertian ini adalah sudut atau pojok rumah. Dikatakan sudut atau pojok rumah bahwa pada zaman Rasulullah saw, pengajaran dan penerangan tentang ilmu-ilmu agama kepada sahabat dan kaum muslimin sering beliau lakukan di sudut rumah atau di sudut masjidnya. Setelah zaman Rasulullah saw, kata *zawiyah* telah berkembang luas ke seluruh pelosok dunia Islam sampai ke Asia Tenggara. Dari perjalanan sejarah yang panjang kata *zawiyah* telah mengalami perubahan dialek sesuai dengan kapasitas daerah masing-masing.

Di Aceh kata *zawiyah* diucapkan dengan sebutan *dayah* yang berarti tempat mengajarkan ilmu-ilmu agama. Dulu orang Aceh sering menggunakan sudut, pojok atau serambi rumah dan masjid untuk mengajarkan ilmu-ilmu agama kepada masyarakat. Dilihat dari persamaan makna dengan daerah lain di pulau Jawa, *dayah* dapat disetarakan dengan *pesantren*. Kendatipun demikian ada beberapa perbedaan yang penting, di antaranya adalah pesantren merupakan suatu tempat yang dipersiapkan untuk memberikan pendidikan agama, sejak dari tingkat rendah sampai ke tingkat belajar lebih lanjut.<sup>2</sup>

Dalam perkembangannya, agama Islam terus mengalami kemajuan dan begitu mengakar dalam masyarakat melalui peran dan perjuangan para ulama. Hal ini dilakukan bersama lembaga pendidikan yang dibangun, diasuh dan dibinanya, yakni *Dayah*. Lembaga pendidikan ini di samping berperan sebagai tempat pembelajaran dan mendidik kader ulama dan masyarakat Aceh secara berkesinambungan juga berperan besar sebagai lembaga sosial kemasyarakatan yang banyak memberikan jasa dan prakarsa bagi pemberdayaan masyarakat sekitarnya. Ini terbukti bahwa tidak saja pada masa lampau, namun sampai saat ini alumni *dayah* tidak hanya berperan sebagai pendidik tetapi juga sebagai tokoh panutan masyarakat.

Dalam perkembangannya sampai sekarang ini *dayah* telah mempunyai beberapa bentuk kegiatan pendidikan non formal baik yang berupa pengajian kitab dan keterampilan dan pengembangan masyarakat. Seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi *dayah* juga ikut serta dalam mencerdaskan kehidupan bangsa. Oleh karenanya *dayah* dengan fungsinya harus berada di tengah-tengah kontestasi kehidupan manusia dalam

---

<sup>1</sup> Muhammad Idris Abdurrauf al-Marbawi, *Kamus Idris Al-Marbawi* (Jakarta: Pustaka Nasional, 1999), 272.

<sup>2</sup> M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah, Pengawal Agama Masyarakat Aceh* (Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2016), 1.

setiap perkembangannya, dan dapat memberi dasar-dasar wawasan dalam masalah pengetahuan baik dasar aqidah maupun dasar syari'ah. Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* menganjurkan umat manusia untuk memahami ajaran-ajaran Islam secara tepat agar dapat dijabarkan dalam kehidupan yang nyata.

Namun pada kenyataannya dayah MUDI Mesra Samalanga kurang berpengaruh terhadap pendidikan keagamaan masyarakat hal ini bisa kita amati sendiri bahwa masyarakat belum mencerminkan masyarakat yang paham dan mengerti tentang pengamalan nilai-nilai Islam yang sebenarnya, ini bisa kita lihat juga masyarakat yang tinggal di sekitar dayah masih dangkal **tentang pemahaman syari'at Islam contohnya tidak melaksanakan shalat berjama'ah lima waktu, tidak berbusana muslimah sesuai syari'at Islam,** terjadinya pencurian, tawuran antar pemuda dan sebagainya. Masalah-masalah ini penulis melihat bahwa dayah itu belum kurang berpengaruh terhadap pendidikan keagamaan masyarakat sekitar.

Penelitian ini dilakukan untuk memperoleh informasi dan pengetahuan tentang eksistensi dayah selama ini di tengah-tengah masyarakat. Oleh karena itu rumusan masalah dalam penelitian ini yaitu; Bagaimana eksistensi dayah terhadap pendidikan keagamaan masyarakat lokal?, Apa saja usaha dayah dalam meningkatkan pendidikan keagamaan terhadap masyarakat lokal, dan Apa saja faktor pendukung dan faktor penghambat dalam pelaksanaan program pendidikan keagamaan masyarakat lokal?.

Tujuan dan manfaat kajian ini untuk dapat dipakai sebagai wahana dalam memperoleh informasi dan pengetahuan untuk melatih diri dalam menganalisa masalah-masalah kependidikan khususnya tentang berbagai permasalahan tentang upaya-upaya pengembangan pendidikan keagamaan masyarakat yang dihadapi oleh dayah dan bagaimana eksistensi dayah dalam pengaplikasian program tersebut.

## Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yaitu metode penelitian yang digunakan untuk meneliti pada kondisi objek yang alamiah, di mana peneliti adalah sebagai instrumen kunci. Teknik pengumpulan data dilakukan secara triangulasi (gabungan), dan hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna dari pada generalisasi. Data primer dalam penelitian ini adalah hasil observasi dan wawancara dengan pimpinan dayah dan tokoh masyarakat sekitar dayah. Data sekunder adalah data pendukung yang digunakan peneliti dalam penyusunan penelitian ini. Data sekunder diperoleh melalui telaah dokumentasi yang berasal dari dokumen instansi dan dinas terkait yang merupakan tempat berpijak dalam pelaksanaan penelitian. Dengan

menggunakan kedua data tersebut, diharapkan penelitian ini akan terarah kepada tujuan yang ingin dicapai.

Populasi dalam penelitian ini seluruh masyarakat sekitar dayah. Berhubung populasi terlalu luas dan terlalu banyak jumlahnya sehingga tidak memungkinkan untuk diteliti secara keseluruhan, maka penulis memilih tiga gampong untuk dijadikan sampel yang dianggap dapat mewakili secara keseluruhan. Adapun sampel yang dipilih adalah gampong Miden Jok, Miden Gedong dan Gampong Putoh. Ketiga gampong ini dipilih karena dayah MUDI terletak di tengah-tengah Mideng Jok, sedangkan Miden Gedong dan Gampong Putoh berada berbatasan langsung dengan Miden Jok. Masing-masing dari tiga gampong tersebut yang dijadikan sampel untuk diteliti adalah 5 orang, yang terdiri dari Geuchik, Imam gampong, ketua pemuda, dan 2 orang warga.

Lokasi Penelitian ini berada di kecamatan Samalanga tepatnya di Dayah MUDI Mesra Samalanga yang terletak di Gampong Miden Jok. Pengambilan lokasi penelitian di tiga Gampong yaitu Miden Jok, Miden Gedong dan Gampong Putoh. Pengambilan lokasi penelitian di tiga gampong tersebut karena dari hasil pengamatan peneliti terdapat fenomena seperti yang telah digambarkan pada latar belakang masalah sehingga lebih akurat dalam memperoleh data.

Penelitian ini merupakan penelitian lapangan (*field research*). Peneliti mengadakan pengamatan dan ikut serta dalam kegiatan berlangsung untuk memperoleh data yang akurat. Oleh karena itu, yang menjadi sasaran utama dalam observasi adalah ulama dayah yang menetap dan tinggal di dayah MUDI Mesra Samalanga. Peneliti melakukan wawancara dengan pimpinan dayah dan para Teungku dayah MUDI Mesra Samalanga, serta tokoh tertentu yang menurut penulis penting seperti Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kabupaten Bireuen. Telaah dokumentasi digunakan Untuk memperoleh data tentang profil dayah, seperti sejarah dayah, dan kurikulum pembelajaran serta profil-profil guru yang berkontribusi di tengah-tengah masyarakat di Samalanga.

Analisis data dalam penelitian ini adalah termasuk pola penelitian kualitatif, maka untuk mengolah data penulis menggunakan teorinya Miles dan Huberman yaitu: reduksi data, display data dan verifikasi data.<sup>3</sup> Ketiga analisis terlibat dalam proses saling berkaitan, sehingga menemukan hasil akhir dari penelitian data yang disajikan secara sistematis berdasarkan tema-tema yang dirumuskan.

---

<sup>3</sup>Mattew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, Terj. Tjetjep Rohindi (Jakarta: UI Pers, 2008), 15

## Sejarah Berdirinya Dayah MUDI Mesra Samalanga

Lembaga Pendidikan Islam Ma'hadal Ulum Diniyyah Islamiyah atau (MUDI) Mesjid Raya (Mesra) berlokasi di desa Miden Jok Kemukiman Mesjid Raya, Kecamatan Samalanga, Kabupaten Bireuen Provinsi Aceh. Dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga didirikan seiring dengan pembangunan Mesjid Raya yang peletakan batu pertamanya dilakukan oleh Sultan Iskandar Muda. Pimpinan dayah ini yang pertama dikenal dengan nama Faqeh Abdul Ghani. Namun yang sangat disayangkan khazanah ini tidak dicatat oleh sejarah sampai tahun berapa beliau memimpin lembaga pendidikan Islam ini dan siapa penggantinya kemudian.

Barulah pada tahun 1927 dijumpai secara jelas catatan sejarah yang meriwayatkan perjalanan pimpinan dayah ini. Dari tahun ini dayah dipimpin oleh Al-Mukarram Tgk. H. Syihabuddin Bin Idris dengan para santri masa itu berjumlah 100 orang putra dan 50 orang putri. Mereka diasuh oleh 5 orang tenaga pengajar lelaki dan 2 orang guru putri. Sesuai dengan kondisi zaman pada masa itu bangunan asrama tempat menampung para santri merupakan barak-barak darurat yang dibangun dari batang bambu dan rumbia.<sup>4</sup>

Setelah Tgk. H. Syihabuddin Bin Idris wafat (1935) dayah dipimpin oleh Adik ipar beliau Al-Mukarram Tgk. H. Hanafiah bin Ibnu Abbas atau lebih dikenal dengan gelar Tgk. Abi. Jumlah pelajar pada masa kepemimpinan beliau sedikit meningkat menjadi 150 orang putra dan 50 orang putri. Kondisi fisik bangunan asrama dan balai pengajian tidak berbeda dengan yang ada pada masa kepemimpinan Almarhum Tgk. H. Syihabuddin bin Idris. Di mana pada masa itu bangunan asrama masih berbentuk barak-barak darurat. Dalam masa kepemimpinan beliau, pimpinan dayah pernah diperbantukan kepada Tgk. M. Shaleh selama 2 tahun ketika beliau berangkat ke Mekkah untuk menjalankan ibadah Haji dan menimba ilmu pengetahuannya. Setelah Almarhum Tgk. H. Hanafiah wafat (1964) dayah tersebut dipimpin oleh salah seorang menantu beliau yaitu Tgk. H. Abdul Aziz bin Tgk. M. Shaleh. Al-mukarram yang dipanggil dengan Abon yang bergelar Al-Mantiqiy ini adalah murid dari Abuya Muda Wali pimpinan dayah Bustanul Muhaqqiqien Darussalam Labuhan Haji Aceh Selatan.

Setelah Tgk. H. Abdul Aziz bin M. Shaleh wafat (1989), pergantian kepemimpinan dayah ini diambil melalui hasil kesepakatan para alumni dan masyarakat. Melalui berbagai pertimbangan musyawarah alumni mempercayakan kepemimpinan dayah ini kepada salah seorang menantunya yaitu Tgk. H. Hasanoel Bashry bin H. Gadeng. Tgk. H. Hasanoel Bashry yang sekarang dikenal dengan sebutan Abu MUDI adalah murid senior lulusan

---

<sup>4</sup> Hasil Wawancara dengan Wadir II, H. Said Mahyeddin, 8 November 2017.



dayah itu sendiri yang sudah berpengalaman mengelola kepemimpinan dayah semasa Abon mulai jatuh sakit.<sup>5</sup>

Di masa kepemimpinan Tgk. H. Hasanoel Bashry dayah tersebut mengalami peningkatan yang semakin besar. Jumlah pelajar yang menuntut ilmu pada dayah tersebut semakin bertambah dengan pesat. Para pelajar ini datang dari berbagai daerah baik dari dalam maupun dari luar provinsi Aceh. Di masa Tgk. H. Hasanoel Bashry H.G, dayah tersebut mengalami peningkatan yang semakin besar. Jumlah pelajar yang menuntut ilmu pada dayah tersebut semakin bertambah dengan pesat. Para pelajar ini datang dari berbagai daerah baik dari dalam maupun dari luar Provinsi Aceh.

### Eksistensi Dayah Terhadap Pendidikan Keagamaan Masyarakat Lokal

Eksistensi dayah di Aceh sebagai lembaga non formal sangatlah besar, keberadaannya menjadi tempat-tempat penimba ilmu bagi masyarakat dan juga sebagai dapur lahirnya para ulama-ulama. Hal ini sesuai dengan yang dikemukakan oleh H. Said Mahyeddin, selaku Wakil direktur II dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga sebagai berikut: Eksistensinya dayah sangat besar, dayah adalah lembaga pendidikan non formal tertua di Aceh, dulu semua masyarakat Aceh belajar ke dayah. Ulama-ulama juga lahir dari dayah.<sup>6</sup>

Eksistensi dayah MUDI terhadap pendidikan agama masyarakat sekitar juga terlihat dari tata cara berbusana masyarakat sekitar dayah, mereka mengikuti pakaian yang dipakai oleh santri dayah dengan memakai peci dan kain sarung bagi laki-laki dan pakaian muslimah bagi kaum perempuan. **“Pengaruhnya dayah MUDI juga berdampak pada tata cara berpakaian masyarakat, masyarakat ikut berpakaian seperti santri-santri dayah.”<sup>7</sup> Adanya** dayah masyarakat sekitar berpengaruh terhadap budaya yang dipraktikkan oleh santri dayah, misalnya ketika berjumpa antara santri dengan masyarakat saling memberi salam, saling menyapa dan menghormati antara yang muda dan yang tua, masyarakat juga ikut berpakaian muslim dan muslimah.

Peran yang dilakukan dayah dalam pendidikan agama bagi masyarakat adalah sebagai instrumental dan fasilitator. Peran sebagai instrumental artinya dayah sebagai alat atau wadah pendidikan agama bagi masyarakat. Peran sebagai instrument juga menunjukkan bahwa dayah bukan satu-satunya lembaga yang berkewajiban memberikan pendidikan agama bagi masyarakat, tetapi sebagai lembaga sosial keagamaan bersama-sama dengan lembaga yang lain memiliki peran salah satunya dalam pendidikan agama bagi masyarakat.

---

<sup>5</sup> Hasil Wawancara dengan Wadir II, H. Said Mahyeddin, 8 November 2017.

<sup>6</sup> Hasil Wawancara dengan H. Said Mahyeddin, 8 November 2017

<sup>7</sup> Hasil Wawancara dengan H. Said Mahyeddin, 8 November 2017

Peran dayah terhadap pendidikan agama diperkuat oleh hasil wawancara H. Said Mahyeddin selaku Wadir II dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga ini, sebagai berikut:

Eksistensi dayah bukan saja sebagai lembaga keagamaan melainkan sebagai lembaga sosial pemberdayaan umat yang menanggapi berbagai persoalan kemasyarakatan. Kami dari pihak dayah MUDI memiliki program-program untuk pemberdayaan masyarakat khususnya pada pendidikan agama, karena masyarakat adalah tumpuan harapan dan sebagai generasi penerus, maka masyarakat harus diberi bekal pendidikan agama. Program-program kami ini baik secara langsung maupun tidak langsung. Kalau secara langsung walaupun dayah kami ini secara formal kami tidak punya lembaga khusus untuk pendidikan agama masyarakat lokal, akan tetapi banyak hal yang telah dilakukan oleh dayah ini dalam rangka memberikan pendidikan agama bagi masyarakat melalui kegiatan-kegiatan yang dilaksanakan oleh dayah ini, melalui pengajian-pengajian rutin di desa, bimbingan intensif bagi masyarakat, bimbingan baca tulis Alquran, latihan-latihan ibadah. Dengan cara itu para masyarakat berusaha kita didik dan kita bimbing sampai berhasil.<sup>8</sup>

Hal tersebut berarti dayah telah berperan sebagai alat atau *instrument* dalam pendidikan agama bagi masyarakat. Dari data di atas, dapat diketahui bahwa eksistensi dayah selain sebagai *instrument* pendidikan bagi masyarakat juga sekaligus sebagai wadah pemberdayaan masyarakat. Tentunya saja peran dayah sebagai wadah atau wahana pemberdayaan masyarakat seiring semakin meluasnya peran-peran dayah dalam masyarakat selain sebagai lembaga pendidikan keagamaan sekaligus sebagai lembaga sosial keagamaan. Hal yang serupa mengenai eksistensi dayah terhadap pendidikan agama masyarakat sebagaimana dikatakan oleh Teungku Imum Gampong Miden Jok sebagai berikut:

Dayah MUDI ini sangat berusaha sekali dalam memberikan pendidikan agama bagi masyarakat seperti membuat pengajian untuk orang tua seperti kami-kami ini. Apalagi dalam menghadapi masyarakat di Miden Jok ini, anak-anak mudanya itu agak bandel-bandel tapi dayah memiliki trik-trik dan strategi-strategi untuk membimbing mereka dan membina mereka.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Hasil Wawancara dengan H. Said Mahyeddin, 8 November 2017

<sup>9</sup> Hasil Wawancara dengan Teungku Imum Hasan Miden Jok, 10 November 2017

Dari data di atas dapat diketahui bahwa pertama yang dilakukan dayah terhadap pendidikan agama masyarakat lokal adalah penyadaran diri pengelola dayah akan peran dan fungsi lembaganya sebagai salah satu wadah pendidikan agama bagi masyarakat sekaligus dipercaya masyarakat sebagai tempat untuk menempa ilmu agama yang baik. Dengan adanya penyadaran para pengelola dayah akan fungsi dan peran lembaganya sekaligus adanya kepercayaan masyarakat maka mendorong pengelola dayah untuk melakukan berbagai strategi dan teknik dalam pendidikan agama bagi masyarakat desa yang akhir-akhir ini cenderung semakin jauh dari nilai-nilai agama dan norma masyarakat.

Penjelasan tersebut diatas diperkuat oleh keterangan Bapak **Abdurrahman selaku Sekdes Miden Jok, menurutnya “Dayah mempunyai kegiatan-kegiatan untuk masyarakat. Dengan mengadakan pengajian rutin, mengirim Teungku untuk berceramah di beberapa mesjid. Pembentukan TPA-TPA di kampung kami.<sup>10</sup>**Mengenai eksistensi dayah MUDI terhadap pendidikan agama masyarakat lokal juga dikatakan Bapak Anwar Ahmad selaku Geuchik Gampong Putoh sebagai berikut:

Dalam menghadapi tantangan zaman dan era globalisasi ini, yang banyak pengaruhnya terhadap masyarakat apalagi pada remaja yang mana remaja itu merupakan masa-masa transisi yakni masa dimana bergejeloknya jiwa pada anak itu dan ingin mencoba sesuatu yang baru, disinilah peran dayah yakni untuk mengarahkan mereka dan membimbing mereka dengan sentuhan-sentuhan pendidikan agama Islam. Dimana kehadiran dayah ini sebagai *agent* perubahan sosial dan pembenahan akhlak, yang mana menyeru kebaikan.<sup>11</sup>

Peran dayah MUDI terhadap pendidikan agama masyarakat juga sudah diakui oleh masyarakat sekitar, sebagaimana yang diungkapkan oleh H. Abdul Wahab selaku tokoh masyarakat sebagai berikut:

Sejak awal berdirinya dayah ini, sangat besar sekali peranannya dalam ikut serta membentuk dan memberikan corak dan nilai kehidupan serta arahan yang membawa pada perubahan positif dalam kehidupan masyarakat Desa Miden Gedong disini.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Hasil Wawancara dengan Abdurrahman, Sekdes Miden Jok, 11 November 2017

<sup>11</sup> Hasil Wawancara dengan Anwar Ahmad Geuchik Gampong Putoh, 12 November 2017

<sup>12</sup> Hasil Wawancara dengan H. Abdul Wahab Tuha Peut Miden Gedong, 13 November 2017

Berdasarkan wawancara di atas dapat dijelaskan bahwa peranan dayah MUDI terhadap pendidikan agamamasyarakat sangat besar dan keberadaannya di tengah-tengah masyarakat mendapat sambutan baik khususnya dari kalangan masyarakat sekitarnya. Hal ini karena potensi dayah sebagai lembaga yang berbasis keagamaan itulah yang sangat besar sekali peranannya bagi kalangan kehidupan masyarakat sekitarnya yang mempercayakan segala hal yang berkaitan dengan urusan agama, pendidikan agama kepada lembaga dayah tersebut.

### Usaha Dayah dalam Meningkatkan Pendidikan Keagamaan Terhadap Masyarakat Lokal

Selama di lapangan peneliti menemukan data baik dari hasil pengamatan, wawancara, maupun dokumentasi tentang berbagai usaha dayah dalam meningkatkan pendidikan agama terhadap masyarakat. Hal itu sebagaimana yang diungkapkan oleh wakil direktur II H. Said Mahyeddin, sebagai berikut:

Dayah dalam meningkatkan pendidikan agama bagi masyarakat biasanya kami dengan ceramah dan tanya jawab tentang agama, pengajian rutin, pengajian intensif pada masyarakat, memperingati hari hari besar Islam dengan melibatkan masyarakat. Kemudian dengan cara tindakan dengan memberi mereka contoh suri teladan yang baik, kemudian bimbingan baca tulis Alquran. Kita tidak bosan-bosan terus berdakwah dan memberikan pendidikan agama untuk **masyarakat dengan membentuk majlis ta'lim, tanya jawab tentang agama dan dayah selalu terbuka untuk masyarakat dalam menanyakan segala masalah-masalah yang dihadapinya.**<sup>13</sup>

Usaha-usaha yang dilakukan dayah sebagaimana dijelaskan diatas adalah dalam rangka meningkatkan pendidikan agama bagi masyarakat sekitar. Upaya dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga dalam pendidikan, bimbingan bagi masyarakat sekitar tujuannya agar mereka tidak mudah terpengaruh oleh budaya-budaya negatif yang dapat menjerumuskan mereka. Dalam posisi ini peran dayah sebagai lembaga pendidikan agama non formal yang salah satunya fungsinya adalah memberikan pendidikan agama bagi masyarakat.

Berdasarkan hasil wawancara di atas maupun hasil observasi selama peneliti di lapangan, maka dapat ditemukan beberapa usaha dayah dalam meningkatkan pendidikan agama bagi masyarakat sekitar sebagai

---

<sup>13</sup> Hasil Wawancara dengan Wadir II H. Said Mahyeddin, 8 November 2017

berikut: *Pertama*, Ceramah dan tanya jawab tentang agama. Mengadakan kajian-kajian intensif ke Islaman setiap seminggu sekali yang diikuti oleh masyarakat, yang materinya meliputi pendalaman keimanan dan pengetahuan Islam.

*Kedua*, mengadakan kajian-kajian intensif keislaman setiap bulan. Dayah mengadakan khusus pengajian intensif keislaman setiap satu bulan sekali yang materinya meliputi kajian tentang akhlak, fikih, praktek ibadah. Hal itu sebagaimana dikatakan oleh Tuha Peut Miden Gedong:

Setiap satu bulan sekali dayah adakan pengajian rutin yang bertempat di *meunasah*. Biasanya materi disampaikan yaitu tentang akhlak yang baik, bagaimana bersikap pada orang tua yang baik, bersikap pada teman dan masyarakat, dan juga bimbingan-bimbingan ibadah. Dan *alhamdulillah* dari dulu sampai sekarang masyarakat ini sangat antusias sekali mengikuti pengajian ini.<sup>14</sup>

*Ketiga*, mengadakan program pengajian rutin satu minggu sekali dan satu bulan sekali yang disesuaikan dengan kondisi masing-masing tempat yang dilakukan oleh personal pimpinan dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga langsung kepada masyarakat sekitar. Adapun yang menyampaikan ceramah tersebut adalah pimpinan atau Wadir dayah tersebut. sendiri yaitu Syekh H. Tgk. H. Hasanoel Bashry, H. Said Mahyeddin, H. Zahrul Fuadi, H. Muhammad Baidhawi, jika beliau-beliau berhalangan maka pihak dayah mengutus salah satu Teungku untuk menggantikannya.

Disamping mengadakan kajian intensif yang khusus diikuti oleh masyarakat, agar pendidikan agama ini bisa sampai kepada masyarakat khususnya kepada bapak dan ibu-ibu maka dari pihak dayah mengadakan pengajian rutin di desa-desa yang dibuka untuk umum, para pemuda, tua, dan anak-anak, dan biasanya kegiatan ini dilaksanakan setiap satu minggu sekali, ada yang satu bulan sekali bahkan ada yang dua minggu sekali sesuai dengan jadwal dan tempat desanya, dan biasanya dilaksanakan pada malam hari setelah shalat insya dan yang mengikutinya para bapak-bapak dan ibu-ibu.

Dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga juga mengadakan pengajian-pengajian intensif yang di buka untuk umum. Meskipun dari sekian banyak masyarakat yang ada di desa sebagian ada yang tidak mengikuti pengajian dan pendidikan yang diadakan dayah tapi mereka juga mengikuti pengajian-pengajian di lembaga-lembaga lain, seperti di lembaga yang masih dibawah naungan Yayasan Al-Aziziyah, TPA dan TPQ Al-Aziziyah dan ikut aktif di organisasi remaja masjid. Hal tersebut menunjukkan bahwa masyarakat desa meskipun tidak mengikuti pengajian dan pembinaan mereka juga

---

<sup>14</sup> Hasil Wawancara dengan Tuha Peut Miden Gedong, 15 November 2017

mendapatkan pengetahuan tentang agama dari pengajian-pengajian dan lembaga-lembaga non formal.

*Keempat*, Mengadakan bimbingan baca tulis Alquran kepada masyarakat. Disamping dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga mempunyai lembaga khusus belajar membaca AlquranTPAdan TPQ Al- Aziziyah, dayah juga membuat program bimbingan membaca Alquran khusus yang dilaksanakan setiap hari yang khusus diikuti oleh anak-anak dan remaja, untuk melengkapi dalam pendidikan keagamaan supaya anak-anak dan remaja bisa fasikh membaca Alquran dan menulis Alquran dengan baik. Kami juga membuat program mengadakan bimbingan baca tulis Alquran kepada remaja dengan tujuan disamping remaja memahami kajian-kajian tentang akhlak kami harapkan para remaja bisa membaca dan menulis, banyak remaja yang sudah SMA belum bisa mengaji dan menulis Alquran masih acak-acakan, maka dari itu maka dengan adanya bimbingan baca tulis Alquranini bisa membantu mereka supaya bisa membaca dan menulis Alquran dengan baik dan fasih.<sup>15</sup>

### **Faktor Pendukung dan Faktor Penghambat dalam Pelaksanaan Pendidikan Keagamaan Masyarakat Lokal**

Di bawah ini akanpeneliti paparkan beberapa faktor pendukung dan penghambat dalam pelaksanaan program pendidikan keagamaan masyarakat lokal yaitu:

#### **1. Faktor Pendukung**

Beberapa faktor pendukung dayah dalam pelaksanaan program pendidikan keagamaan masyarakat lokal yaitu:

##### **a. Adanya pengaruh abu**

Seorang Abu tidak hanya mempunyai pengaruh besar terhadap dayah, namun juga terhadap mesyarakat sekitar karena selain sebagai pengasuh dayah, abu juga menjadi tokoh agama dan tokoh masyarakat yang budi pekertinya selalu menjadi cermin suri tauladan bagi masyarakat. Sehingga seorang Abu apabila menginginkan dayahnya berkembang dan menginginkan masyarakatnya menjadi masyarakat yang agamis dan berakhlak mulia, maka selain harus mempunyai bekal ilmu pengetahuan dan agama yang tinggi dan pengetahuan yang luas, abu juga harus mempunyai akhlak yang baik, karena dengan akhlak yang baik dan mulia akan timbul karismatik dan wibawa dalam dirinya dan selalu disegani oleh para santri dan masyarakat. Begitu pula halnya dengan pimpinan dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga yakni Syekh H. Hasanoel Bashry, beliau mempunyai pengaruh yang sangat besar terhadap

---

<sup>15</sup> Hasil Wawancara dengan Wadir II H. Said Mahyeddin, 8 November 2017

para santri dan masyarakat. Pengaruh Abu H. Hasanoel Bashry sangat besar sekali di desa ini, sehingga keberadaan Abu benar-benar merupakan contoh **dan teladan bagi masyarakat.**"Abu beserta keluarga besarnya, sangat disegani oleh masyarakat, sehingga apa yang dikatakan oleh beliau akan diikuti oleh masyarakat. Karena masyarakat merasa sungkan dan hormat pada beliau.<sup>16</sup>

Dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga selain sebagai lembaga pendidikan tentunya tidak lepas dari dukungan masyarakat desa sekitarnya. Dalam hal ini hubungan pihak dayah sangat erat, karena dengan keberadaan dayah dapat memberikan hawa segar bagi masyarakat sekitarnya, dan dapat dijadikan sebagai contoh teladan dalam pola kehidupan sehari-hari. Dengan pola kehidupan dayah khususnya yang berkenaan dengan kepribadian dari sang Abu, maka menganggap bahwa seorang Abu adalah satu figur yang dapat dijadikan pemimpin yang bisa memberikan ketentraman dan keharmonisan rohaniah masyarakat sekitar.

b. Adanya interaksi antara dayah dengan masyarakat dan alumni

Hubungan antara dayah dengan tokoh masyarakat sekitar terjalin sangat erat dan baik. Hal ini terbukti dengan banyaknya masyarakat yang mendukung setiap kegiatan yang dilaksanakan oleh dayah, misalnya, tahlil, shalawatan, memperingati hari-hari besar Islam, kerja bakti, dan masih banyak lagi. Masyarakat banyak sekali yang mengikuti kegiatan tersebut dan banyak pula yang membantu dalam hal materi, begitu juga dengan aparat pemerintah, mereka banyak membantu dalam hal materi dan tenaga. Sedangkan mengenai pendidikan keagamaan bagi masyarakat, kegiatan ini juga terlaksana cukup baik, hal ini dikarenakan adanya interaksi dan kerjasama antara dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga dengan aparat pemerintah dan masyarakat yang sudah terjalin dengan erat dan baik.

Mengenai faktor pendukung dari pelaksanaan program pendidikan keagamaan bagi masyarakat, ini seperti diungkapkan oleh Bapak H. Said Mahyeddin sebagai Wadir II dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga sebagai berikut:

Faktor-faktor yang menjadi pendukung dari pelaksanaan pendidikan agama bagi masyarakat antara lain adalah minat yang tinggi dari masyarakat, masyarakat mendukung dan ingin tahu agama, kepercayaan masyarakat terhadap dayah kemudian kerjasama yang baik antara pihak dayah dengan masyarakat.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Hasil Wawancara dengan Geuchik Miden JOK, 15 November 2017

<sup>17</sup> Hasil Wawancara dengan Wadir II, H. Said Mahyeddin, 8 November 2017



Penjelasan tersebut didukung oleh keterangan Teungku Mahlizar selaku Tenaga Pengajar yang sudah menetap di dayah selama 15 tahun sebagai berikut:

Yang menjadi faktor pendukung dari pelaksanaan kegiatan pendidikan agama bagi masyarakat sekitar adalah tingginya kepercayaan masyarakat terhadap dayah ini, dan terciptanya hubungan yang baik antara dayah, para alumni, dan masyarakat sekitar dayah.<sup>18</sup>

Senada dengan kedua pendapat tersebut diatas, Teungku Fadli seorang tenaga pengajar dan menetap di dayah selama 13 tahun berpendapat bahwa:

Menurut saya, faktor yang paling utama adalah karena masyarakat masih percaya kepada dayah ini, kemudian faktor yang lain adalah adanya dukungan dari para alumni, dan dukungan masyarakat itu sendiri.<sup>19</sup>

Dengan demikian termasuk faktor pendukung keberhasilan dayah dalam melaksanakan pendidikan agama bagi masyarakat sekitar adalah adanya interaksi sosial dan kerjasama yang baik antara dayah dengan masyarakat dan alumni.

c. Adanya hubungan yang harmonis masyarakat desa dan santri dayah

Menurut pendapat Teungku dayah dan masyarakat sekitar bahwa faktor pendukung dari kegiatan dayah dalam pelaksanaan pendidikan keagamaan bagi masyarakat sekitar karena ada hubungan yang harmonis dan akrab antara santri dayah dengan masyarakat sehingga menimbulkan kenyamanan dan betah untuk ikut mengaji di dayah tersebut dan mengikuti kegiatan-kegiatannya.<sup>20</sup>

d. Adanya minat yang tinggi dari masyarakat

Salah satu pendukung dalam pelaksanaan pendidikan agama bagi masyarakat kami ialah adanya minat yang tinggi atau semangat yang tinggi pada masyarakat, dan mereka juga cukup kritis-kritis dalam berpikir, seperti banyak bertanya pada sesuatu masalah yang belum mereka fahami.<sup>24</sup>

e. Adanya tempat belajar dan tenaga pengajar

Pelaksanaan pendidikan keagamaan bagi masyarakat mendukung sekiranya ada tempat dan tenaga pengajar yang memadai. Dalam pelaksanaan pendidikan agama digampong kami ada meunasah dan balai-balai pengajian juga Teungku yang memadai yg bisa kami manfaatkan untuk belajar agama.<sup>21</sup> Dengan demikian adanya minat yang tinggi dari masyarakat

---

<sup>18</sup> Hasil Wawancara dengan Teungku Mahlizar, 16 November 2017

<sup>19</sup> Hasil Wawancara dengan Teungku Fadli, 17 November 2017

<sup>20</sup> Hasil Wawancara dengan Teungku Munawar, 17 November 2017

<sup>21</sup> Hasil wawancara dengan Geuchik Gampong Putoh, 18 November 2017

sekitar juga menjadi faktor pendukung terhadap keberhasilan dayah dalam pelaksanaan pendidikan keagamaan bagi masyarakat sekitar.

## 2. Faktor Penghambat

Berbagai macam faktor pendukung telah peneliti paparkan di atas dan dibawah ini akan peneliti paparkan beberapa faktor yang menjadi penghambat dayah dalam pelaksanaan program pendidikan keagamaan masyarakat lokal yaitu, antara lain:

### a. Waktu yang berbenturan

Menurut pendapat sebagian masyarakat sekitar yang menjadi faktor penghambat mereka dalam mengikuti pendidikan keagamaan ialah:

Terkadang pada waktu pengajian dibuat oleh dayah jadwalnya berbenturan dengan acara-acara lain, misalnya siaran televisi yang kerap disukai oleh para masyarakat sekarang ini.<sup>22</sup>

Dengan demikian masyarakat sekitar yang mengikuti pendidikan keagamaan juga memiliki kesibukan sendiri termasuk nonton sepakbola, yang hal ini ternyata juga menjadi penghambat terhadap pendidikan keagamaan bagi masyarakat sekitar.

### b. Kesibukan di siang hari dengan pekerjaan mereka

Menurut H. Said Mahyeddin yang menjadi faktor penghambat pendidikan keagamaan masyarakat sekitar saat ini dikarenakan waktu yang berbenturan dengan kesibukan masyarakat pada pagi hari dengan pekerjaannya, sehingga mereka tidak mengikuti pengajian.<sup>23</sup> Hal serupa juga **diungkapkan oleh Tengku dayah dan masyarakat sekitar dayah. “Waktu yang berbenturan, ada yang tidak ikut pengajian, misalnya sakit, sibuk dengan pekerjaan sehingga capek.”<sup>24</sup> Di samping itu, kadang-kadang masyarakat ada kegiatan sendiri, masyarakat tidak ikut pengajian semua paling 25 orang.<sup>25</sup>**

### c. Tidak ada partisipasi pemuda

Hal satu lagi yang menjadi penghambat dalam pelaksanaan pendidikan agama bagi masyarakat sekitar adalah pemuda, pemuda tidak ikut dan aktif setiap pengajian yang dibuat setiap gampong masing-masing. Ini diungkapkan oleh beberapa Teungku dayah sebagai berikut: Paling mendasar dari *anak muda* mereka tidak peduli terhadap pendidikan agama tapi lalai dengan pergaulannya.<sup>26</sup> Pada sisi lain, anak muda kurang berpartisipasi dalam kegiatan keagamaan karena sibuk dan lalai di warung kopi.<sup>27</sup> Masyarakat yang

---

<sup>22</sup> Hasil Wawancara dengan Abdullah, 18 November 2017

<sup>23</sup> Hasil Wawancara dengan H. Said Mahyeddin, 8 November 2017

<sup>24</sup> Hasil Wawancara dengan M. Munawar, 18 November 2017

<sup>25</sup> Hasil Wawancara dengan Abdul Gani, 18 November 2017

<sup>26</sup> Hasil Wawancara dengan Teungku Mahlizar, 16 18 November 2017

<sup>27</sup> Hasil Wawancara dengan Teungku Fadli, 17 November 2017

tidak peduli terhadap pendidikan agama.<sup>28</sup> Di samping adanya masyarakat yang tidak ikut terlibat. Seperti anak muda.<sup>29</sup>

### Eksistensi Dayah Terhadap Pendidikan Keagamaan Masyarakat Lokal

Eksistensi dayah terhadap pendidikan keagamaan masyarakat lokalyaitu: Eksistensinya sebagai lembaga pendidikan agama non formal, eksistensinya sebagai instrumental, eksistensinya sebagai fasilitator, eksistensinya sebagai wadah pengembangan sumberdaya manusiadan eksistensinya sebagai *agent of development* masyarakat desa.

Keberadaan dayah mendapat sambutan yang baik masyarakat. Hal ini karena potensi dayah sebagai sebuah lembaga yang berbasis keagamaan sangat berpengaruh sekali bagi kelangsungan kehidupan beragama masyarakat sekitarnya dan membuat masyarakat mempercayakan segala hal yang berkaitan dengan urusan agama kepada lembaga dayah. Dayah sebagai suatu lembaga keagamaan telah cukup jelas karena motif tujuan serta usahanya bersumber pada agama. Akhir-akhir ini terdapat suatu kecenderungan memperluas fungsi dayah bukan saja sebagai lembaga agama, melainkan lembaga sosial. Tugas yang digarapnya bukan saja soal-soal agama, tetapi juga menanggapi soal-soal kemasyarakatan hidup. Pekerjaan sosial ini semula mungkin merupakan pekerjaan sampingan atau malahan titipan dari pihak di luar dayah. Tapi kalau diperhatikan lebih seksama, pekerjaan sosial ini justru akan memperbesar dan mempermudah dayah untuk maksud semula.<sup>30</sup>

Pondok pesantren mempunyai peranan dan fungsi yang telah dimilikinya sejak awal perkembangannya, harus diarahkan kepada satu pendirian bahwa pondok pesantren adalah lembaga pendidikan Islam untuk mengajarkan ilmu agama Islam guna mencetak ulama, dan sekaligus juga sebagai lembaga pembinaan untuk mempersiapkan kader-kader pembinaan umat yang berguna bagi pembangunan masyarakat dan lingkungan.<sup>31</sup>

Selain itu dayah juga penuh sarat dengan nilai-nilai normatif sehingga tidak berlebihan jika kemudian masyarakat juga mengharapkan bimbingan rohani dan perbaikan mental spiritual dari pihak dayah. Dengan demikian eksistensi dayah MUDI Masjid Raya Samalanga tersebut nampaknya telah melakukan peran-peran penting terkait dengan pengembangan masyarakat

---

<sup>28</sup> Hasil Wawancara dengan Teungku M. Munawar, 17 November 2017

<sup>29</sup> Hasil Wawancara dengan Teungku M. Mur, 18 November 2017

<sup>30</sup> M. Dawan Raharjo, *Pergulatan Dunia Pesantren*, (Jakarta: P3M, 2005), 17.

<sup>31</sup> M. Sulton dan M. Khusnuridlo, *Management Pondok Pesantren Dalam Perspektif Global* (Yogyakarta: Laksabang Presindo, 2006), 4.

secara umum dan lebih khusus lagi dalam pendidikan keagamaan masyarakat lokal untuk memberi petunjuk dan manfaat dunia akhirat.

## Usaha Dayah dalam Meningkatkan Pendidikan Keagamaan Terhadap Masyarakat

Usaha-usaha dayah dalam meningkatkan pendidikan agama terhadap masyarakat yaitu: Ceramah dan tanya jawab tentang agama, mengadakan kajian intensif keislaman setiap bulan, mengadakan program pengajian rutin satu minggu sekali, memberikan kesempatan belajar dan mengaji di dayah setempat, tindakan berupa memberikan suri tauladan yang baik, memperingati hari hari besar Islam dengan melibatkan masyarakat, dan mengadakan bimbingan baca tulis Alquran untuk remaja.

Temuan penelitian tersebut sesuai dengan pendapat M. Dawan Raharjo bahwa pesantren merupakan tempat yang tepat untuk pendidikan agama masyarakat. Dengan cara hidupnya yang bersifat kolektif, merupakan salah satu perwujudan atau wajah dari semangat dan tradisi dari lembaga kegotongroyongan, nilai-nilai keagamaan seperti *ukhwah* (persaudaraan), *ta'awun* (tolong menolong), *ittihad* (persatuan) *thalabul ilmi* (menuntut ilmu), *ikhshan*, *jihad*, *taat* (patuh kepada tuhan, rasul, ulama, sebagai penerus nabi dan mereka sebagai pemimpin).<sup>32</sup>

Dalam kegiatan pengajian dan kegiatan pendidikan dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga menggunakan beberapa metode yakni, ceramah, tindakan langsung dan latihan. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Abu Ahmadi dan Noor Salami bahwa akhlak atau sistem perilaku dapat diteruskan melalui sekurang-kurangnya dua pendekatan:

1. Rangsangan jawaban (stimulus respon) atau yang disebut proses mengkondisi sehingga terjadi automotisasi dan dapat dilakukan dengan caralatihan, tanya jawab dan memberikan contoh yang baik.
2. Kognitif, yaitu penyampaian informasi secara teoritis yang dapat dilakukan **antara lain melalui da'wah atau ceramah, dan diskusi.**<sup>33</sup>

Dengan demikian pendidikan harus dikembangkan berdasarkan pengetahuan tentang bagaimana orang itu belajar, perumusan tujuan performansi mengenai cara pendidikan dilakukan melalui berbagai kegiatan mendengarkan, mengamati, membaca, meniru, mencoba, melakukan sesuatu hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh H. Said Mahyeddin selaku Wadir II dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga. Menurutnya, **“dalam pendidikan keagamaan untuk masyarakat menggunakan beberapa usaha yakni ceramah,**

---

<sup>32</sup>M.Dawan Raharjo, *Pergulatan Dunia...*, 7.

<sup>33</sup>Abu Ahmadi dan Noor Salamin, *MKDN Dasar-Dasar Pendidikan Agama Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), 198.

yang meliputi pengajian rutin, pengajian intensif untuk masyarakat, cara tindakan biasanya dengan memberi mereka teladan yang baik. Bimbingan baca tulis al- **Qur'an**.<sup>34</sup>

## Faktor Pendukung dan Faktor Penghambat dalam Pelaksanaan Pendidikan Keagamaan Masyarakat Lokal

*Pertama*, faktor pendukung dalam pelaksanaan program pendidikan keagamaan masyarakat lokal, yaitu: (1) Adanya pengaruh Abu, (2) Adanya interaksi sosial dan kerjasama yang baik antara dayah dengan masyarakat dan alumni, (3) Adanya hubungan yang harmonis antara masyarakat dengan santri dayah, (4) Adanya minat yang tinggi dari masyarakat, dan (5) adanya tempat belajar dan tenaga pengajar

*Kedua*, faktor faktor penghambat dalam pelaksanaan program pendidikan keagamaan masyarakat lokal, yaitu: (1) Waktu yang berbenturan dengan kegiatan lain, (2) Kesibukan di siang hari dengan pekerjaan mereka, dan (3) Tidak ada partisipasi pemuda. Temuan tentang faktor pendukung jalannya pendidikan agama ini, berdasarkan berbagai bentuk dan jenis pendidikan yang diperoleh peneliti dan sumber data penelitian.

Secara teoritis faktor yang mempengaruhi pendidikan agama bagi masyarakat ada dua yaitu:

1. Faktor intern: instink, kepercayaan, keinginan, hati nurani, dan hawa nafsu.
2. Faktor ekstern: lingkungan rumah tangga dan sekolah, pergaulan teman atau sahabat, penguasa atau pemimpin.<sup>35</sup>

Dengan adanya faktor pendukung dan penghambat sebagaimana temuan penelitian ini tentunya mendorong para pengelola untuk menguatkan faktor-faktor pendukung dan berusaha untuk meminimalkan bahkan mencari jalan solusinya terhadap faktor-faktor penghambat dalam menjalankan program pendidikan keagamaan untuk masyarakat sekitar.

## Penutup

Eksistensi Dayah terhadap pendidikan keagamaan masyarakat lokal antara lain Dayah dipercayakan oleh masyarakat sebagai lembaga pendidikan non formal yang turut berkontribusi di tengah-tengah masyarakat Aceh, sebagai alat atau wadah pendidikan agama, memberikan pendidikan dan pengajaran agama, menjadi wadah pengembangan sumberdaya manusia, dan sebagai *agent of development* masyarakat desa. Usaha Dayah dalam

---

<sup>34</sup> Hasil Wawancara dengan H. Said Mahyeddin, 8 November 2017

<sup>35</sup> Rahmat Djatmiko, *Sistematika Etika Islam* (Jakarta: Pustaka Islam, 2007), 73.

meningkatkan pendidikan keagamaan terhadap masyarakat local antara lain memberikan ceramah dan tanya jawab tentang agama melalui para guru, mengadakan kajian-kajian intensif keislaman setiap bulan, mengadakan program pengajian rutin satu minggu sekali, memberikan kesempatan belajar dan mengaji, memberikan teladan yang baik untuk masyarakat, memperingati hari hari besar Islam dengan melibatkan masyarakat, dan mengadakan bimbingan baca tulis Alquran.

Faktor pendukung dalam pelaksanaan program pendidikan keagamaan masyarakat lokal, yaitu: adanya pengaruh Abu, interaksi sosial dan kerjasama yang baik antara dayah dengan masyarakat dan alumni, hubungan yang harmonis antara masyarakat dengan santri dayah, hubungan yang harmonis antara masyarakat dengan santri dayah, dan adanya tempat belajar dan tenaga pengajar. Faktor penghambat dalam pelaksanaan program pendidikan keagamaan masyarakat lokal, yaitu: waktu yang berbenturan dengan kegiatan lain, kesibukan masyarakat di siang hari dengan pekerjaannya, dan tidak ada partisipasi pemuda.

## Daftar Pustaka

- Ahmadi, Abu dan Noor Salamin. *MKDN Dasar-Dasar Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 2011.
- Departemen Agama RI, *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah, Pertumbuhan dan Perkembangannya*. Jakarta: Dirjen Kelembagaan Agama Islam, 2003.
- Pangsara, Humaidi Tata. *Pengantar Akhlak*. Surabaya: Bina Ilmu, 2008.
- Moleong, Lexi J. *Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda, 2010.
- Raharjo, M. Dawan. *Pergulatan Dunia Pesantren*. Jakarta: P3M, 2005.
- Amiruddin, M. Hasbi. *Ulama Dayah, Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2016.
- Sulton, M. dan M. Khusnuridlo. *Management Pondok Pesantren Dalam Perspektif Global*. Yogyakarta: Laksabang Presindo, 2006.
- Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 2004.
- Miles, Matthew B. dan A. Michael Huberman. *Analisis Data Kualitatif*, Terj. Tjetjep Rohindi. Jakarta: UI Pers, 2008.
- Tika, Moh. Pabundu *Metodologi Riset Bisnis*. Jakarta: Bumi Aksara, 2006.
- Muhammad Idris Abdurrauf al-Marbawi, *Kamus Idris Al-Marbawi*. Jakarta: Pustaka Nasional, 1999.
- Djarmiko, Rahmat. *Sistematika Etika Islam*. Jakarta: Pustaka Islam, 2007.
- Faisal, Sanafiah dan Mulyadi Guntur W., *Metodologi Penelitian dan Pendidikan*, terj. John W. Best, *Research in Education*. Surabaya: Usaha Nasional, 2008.

Arikunto, Suharsini. *Metode Penelitian (Suatu Pendekatan Praktis)*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2007.

Suracmad, Winarno. *Dasar-Dasar dan Teknik Research*. Bandung: Tarsito, 2013.



## SANTRI TURUN KE JALAN: POTRET PENOLAKAN LIMA HARI SEKOLAH

Fariz Alnizar

Pengajar Pada Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA)  
Mahasiswa Program Doktorat Ilmu-ilmu Humaniora FIB Univ. Gajah Mada

### Abstrak

Permendikbud nomor 23 tahun 2017 tentang Hari Sekolah menuai gelombang protes yang luar biasa. Publik terbelah antara mereka yang pro dengan yang kontra. Perdebatan yang menemui titik ujung ketika dikeluarkan Perpres No 87 tahun 2017 tentang Penguatan Pendidikan Karakter. Penelitian ini hendak menjawab tiga pertanyaan penting. Pertama, alasan mendasar apakah yang digunakan oleh kalangan penolak yang dalam konteks ini berasal dari kalangan kaum pesantren yang dimotori oleh organisasi besar Nahdlatul Ulama (NU). Kedua, bagaimana narasi yang dibangun oleh pemegang kebijakan yang **menamakan produk kebijakannya dengan “Hari Sekolah”**. Ketiga, bagaimana Nahdlatul Ulama (NU) sebagai representasi kalangan pesantren memainkan peran dalam konteks penolakan Permendikbud No. 23 tahun 2017. Penelitian ini menggunakan paradigma hermeneutis dengan analisis historis kausal. Hasil penelitian membuktikan bahwa penolakan kalangan pesantren didasari oleh doktrin kuat kaidah fikih sebagai bentuk ortodoksi dan kepatuhan terhadap nilai-nilai yang diajarkan pesantren. Kedua, pemerintah menggunakan permainan bahasa. Dalam konteks kebijakan *full day school ini*, jasa eufemisme masih digunakan oleh pemerintah. Ketiga, Nahdlatul Ulama memiliki peran yang sangat sentral dalam penolakan kebijakan lima hari sekolah. Pertama, ia berperan sebagai dirijen yang meresonansi dan meremot segala bentuk penolakan, dengan berbagai varian dan bentuknya. Baik di dunia maya maupun dunia nyata. Kedua, Nahdlatul Ulama, dalam hal ini PBNU terbukti memainkan politik tingkat tinggi. Elit PBNU terlihat sangat jeli dan juga cermat dalam mengambil simpati dan memengaruhi pemerintah sehingga perpres tersebut bisa dikeluarkan dan membatalkan Permendikbud No.23 tahun 2017.

**Kata Kunci:** Permendikbud, Hari Sekolah, Pesantren, Nahdlatul Ulama (NU)

## Pendahuluan

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI (selanjutnya disebut Kemdikbud) mengeluarkan peraturan Menteri nomor 23 tahun 2017. Peraturan yang dikeluarkan selang beberapa saat setelah Muhadjir Effendy<sup>1</sup> menggantikan Anies Baswedan sebagai Mendikbud. Sebelum benar-benar meneken peraturan tersebut, Mendikbud beberapa kali mengeluarkan pernyataan di media massa. Bingkai pernyataan mendikbud adalah arahan Presiden yang menyatakan bahwa kondisi ideal pendidikan di Indonesia adalah ketika dua aspek pendidikan bagi siswa terpenuhi. Adapun dua aspek pendidikan itu ialah pendidikan karakter dan pengetahuan umum.<sup>2</sup>

Sebagai bentuk tindak lanjut untuk mengimplementasikan amanat Presiden tersebut, Mendikbud dalam pelbagai pernyataannya pasca dilantik akan mengkaji penerapan sistem belajar mengajar. Salah satu wacana yang dilontarkan adalah dengan menerapkan *full day school*. Kendati demikian, Mendikbud terlihat hati-hati dalam melontarkan wacana itu. Salah satunya setiap kali menyatakan akan mencoba menerapkan *full day school*, Mendikbud langsung membubuhi keterangan bahwa *full day school* yang dimaksud bukanlah berarti peserta didik atau siswa belajar di sekolah terus menerus selama satu hari penuh. Mendikbud menggambarkan bahwa program *full day school* yang dimaksudkan bertujuan untuk memastikan agar peserta didik bisa ikut serta dalam kegiatan-kegiatan berupa penanaman pendidikan **karakter yang terwujud misalnya dalam kegiatan ekstrakurikuler. “Usai belajar setengah hari, hendaknya para peserta didik (siswa) tidak langsung pulang ke rumah, tetapi dapat mengikuti kegiatan ekstrakurikuler yang menyenangkan dan membentuk karakter, kepribadian, serta mengembangkan potensi mereka,” demikian kata Muhadjir dalam rilis dan keterangan** tertulis tanggal 9 Agustus 2016.

Uniknya, sehari sebelum keterangan tertulis tersebut disampaikan kepada media massa, Mendikbud menyatakan bahwa alasan diwacanakannya *full day school* adalah agar anak tidak kesepian dan sendiri ketika menunggu orangtua mereka yang masih bekerja antara siang sampai sore hari. **Mendikbud mengatakan “Dengan sistem *full day school* ini secara perlahan**

---

<sup>1</sup>Muhadjir Effendy dilantik pada 27 Juli 2016 sebagai Mendikbud. Ia menggantikan Anies Rasyid Baswedan.

<sup>2</sup>"Full Day School" Tak Berarti Belajar Sehari di Sekolah, Ini Penjelasan Mendikbud", <https://nasional.kompas.com/read/2016/08/09/08530471/.full.day.school.tak.berarti.belajar.seharian.di.sekolah.ini.penjelasan.mendikbud>.

anak didik akan terbangun karakternya dan tidak menjadi liar di luar sekolah ketika orangtua mereka masih belum pulang dari kerja.”<sup>3</sup>

Kemdikbud mengaku menerima banyak keluhan orang tua yang tinggal di perkotaan dan memiliki anak. Para orang tua itu merasa tidak memiliki waktu yang banyak untuk berinteraksi dengan buah hati mereka. Sebab menyatukan aktivitas kerja orang tua dengan kegiatan sekolah anak yang hanya libur di hari Ahad saja dinilai menyebabkan banyak anak yang kurang perhatian dan kasih sayang dari keluarga. Atas dasar alasan tersebut, tentu saja salah satu kebijakan yang bisa dilakukan adalah dengan mengatur jadwal sekolah anak. Anak-anak yang mulanya libur di hari Minggu saja, dengan adanya kebijakan *full day School* menjadi libur di hari Sabtu dan Minggu. Dengan demikian, diharapkan waktu interaksi antara anak dengan orang tua semakin banyak dan leluas.

Konsep *full day school* yang masih berupa wacana tersebut menuai ragam tanggapan. Banyak perdebatan menanggapi rencana diterapkannya kebijakan tersebut. Perdebatan demi perdebatan di publik nampaknya tidak menyurutkan niat kemdikbud untuk mengeluarkan kebijakan yang dinilai sangat penting tersebut. Pada akhirnya Permendikbud tersebut ditandatangani pada tanggal 12 Juni 2017. Permendikbud bernomor 23 tahun 2017 tersebut **diberi tajuk “Hari Sekolah”**.

Tidak berselang lama. Sebagaimana yang banyak diprediksi oleh pengamat. Penolakan demi penolakan terhadap Permendikbud tersebut terus terjadi. Beragam ekspresi penolakan dilakukan. Mulai protes melalui tulisan, sampai bentuk protes yang paling menarik adalah unjuk rasa kolosal yang terjadi di banyak tempat. Sisi menarik yang dimaksud adalah unjuk rasa dimotori oleh kalangan pesantren. Bukan hanya santri, Kiai dan juga pengasuh pesantren ikut turun, bahkan menyampaikan orasi penolakan terhadap kebijakan yang dituangkan dalam Permendikbud tersebut.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan paradigma hermeutis. Penelitian ini mencoba memaparkan secara mendalam apa yang ada di balik kebijakan *full day school*. bagaimana perdebatan, gelombang penolakan dan juga Bagaimana Nahdlatul Ulama (NU) sebagai representasi kalangan pesantren memainkan politik tingkat tinggi dalam konteks penolakan Permendikbud No. 23 tahun 2017.

---

<sup>3</sup>“Full Day School”, <https://edukasi.kompas.com/read/2016/08/08/12462061/ini.alasan.mendikbud.usulkan.full.day.school..>

Data penelitian ini terdiri dari dua jenis. Pertama dokumentasi. Kedua wawancara. Dokumentasi diambil dari pelbagai dokumen penolakan kebijakan lima hari sekolah yang bersumber dari media massa, media online, dan dokumen-dokumen penolakan yang dikeluarkan oleh Nahdlatul Ulama. Sedangkan wawancara mendalam dengan pihak-pihak yang konsisten menolak dari kalangan santri (pesantren) juga dilakukan guna elaborasi lebih mendalam.

Pisau analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis historis kausal. Yakni mencoba mengungkapkan akar historisitas suatu peristiwa secara lebih mendalam dan lebih tajam. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan narasi-narasi yang dibangun oleh kalangan pesantren yang menolak Permendikbud No.23 tahun 2017.

### Berdansa di Atas Kaidah: Kerangka Penolakan

Kalangan pesantren adalah kalangan yang konsisten dalam mempelajari disiplin ilmu keagamaan. Salah satu disiplin ilmu yang *mbalung sumsum* diajarkan di Pesantren adalah Kaidah Fikih. Dalam kaidah fikih dikenal adagium yang sangat populer yakni ***dar'ul mafāsīd muqaddamun alā jalbil mashālih*** (mencegah kemudaratatan atau kerusakan lebih didahulukan dibandingkan mendatangkan kemaslahatan).<sup>4</sup> Sebagian ulama mengatakan bahwa kaidah ini merupakan *frame* inti dari segala macam pensyariaan. Artinya syariat Islam itu bermuara pada tercapainya kemaslahatan bagi manusia.<sup>5</sup>

Kalangan penolak—meskipun tidak ada yang secara eksplisit mengutip kaidah ini—nampak sekali melakukan serangkaian penolakan dengan mendasarkannya pada bingkai kaidah yang populer ini. Kemampuan seperti ini, yakni memberi alasan dan legitimasi keagamaan atas tindakan-tindakan dan keputusan yang diambil merupakan ciri menonjol yang dimiliki oleh kalangan pesantren. Dalam konteks ini nampaknya penting untuk diungkapkan argumen Muhtadi mengatakan:

“Dan NU selalu punya alasan yang dibungkus dalam doktrin keagamaan yang membenarkan manuver zigzagnya. Pengamat yang tidak paham NU gampang mengobral tuduhan bahwa NU memiliki karakter oportunistik dan terjangkit *short-termism*, sebuah perilaku

---

<sup>4</sup>Al-Fadani, Abil Faidl Yasin bin Isa., *Fawaidul Janiyyah fi Hasiyyah Mawahibul Saniyyah* (Baerut: Darul Basyair al-Islamiyyah. 1996), 93-94.

<sup>5</sup>Dalam Nazam Faraidul Bahiyyah dikatakan ***qad rajaal fikihi ila qaidatin wahidatin mukammila wahia l'tibaru jalbil mashalihi wa dar'l lil mafasidil qabihi***. Lihat Jaluddin As-Suyuthi, *Faraidul Bahiyyah ala Nadzmi Qawaidul Fikihiyyah* (Baerut: Darul Basyair al-Islamiyyah. 1996), 94.

yang memuliakan tujuan jangka pendek, dengan mengorbankan kepentingan jangka panjang. Tapi bukan NU jika tak punya argumen teologis untuk menolak tuduhan itu. Apa yang disebut pihak lain sebagai pendekatan akomodatif dan pragmatis khas NU sebenarnya punya akar dari tradisi Sunni yang disebut *political quietism* (pasif) yang biasanya diramu dalam kaidah ushul fikih: ***dar'u al-mafasid muqaddam ala jalb al-mashalih***(menghindarkan keburukan jauh lebih diutamakan dari pada meraih kebaikan). Tertib sosial menempati posisi penting dalam pengambilan keputusan di NU.”<sup>6</sup>

Dengan watak dan pandangan politik semacam itu, menjadi mafhum bagi kita bagaimana kalangan pesantren yang notabene berisi orang-orang NU memainkan peran dan mengatur ritme dansa. NU tidak memiliki model pasti dalam berpolitik. Langkahnya sering—kalau tidak selalu—memberi kejutan. Di luar urusan politik dan kenegaraan, misalnya dalam soal tata aturan pemerintahan, kalangan pesantren mengenal kaidah fikih ***“tasharruful imām alar raiyyah manūthun bil maslahah”***. Kebijakan pemimpin harus sepenuhnya bermuara pada sebesar-besarnya kemaslahatan rakyat. Kaidah ini mendedahkan bahwa kemaslahatan rakyat adalah *goal* akhir dari segala produk kebijakan yang dihasilkan pemerintah.

Bagi kalangan pesantren, dengan berdasarkan pada kaidah di atas, fungsi pemerintah sejatinya mengambil kebijakan dalam banyak hal yang basisnya adalah kemaslahatan dan aspirasi dari masyarakat. Kebijakan yang tidak mendatangkan kemaslahatan harus dikaji ulang dan jika terbukti memang benar tidak mendatangkan kemaslahatan, bahkan justru sebaliknya mendatangkan kemudaratatan dan kerusakan maka ia harus ditolak. Kebijakan yang demikian ini sejatinya disebut dengan—meminjam istilah Lawrance J Peter (2007)-- polusi birokrasi.<sup>7</sup>Yakni, sebuah polusi yang dilahirkan dari macam-macam produk kebijakan yang tidak ramah pada rakyat yang tidak mendatangkan maslahat, kebijakan yang justru memantik kehebohan, keriuhan, perdebatan, dan juga cenderung menguras energi. Polusi yang

---

<sup>6</sup>Burhanuddin Muhtadi, *Kekecualian NU* dalam Majalah Tempo, 10 Agustus 2015. Lebih jauh, dengan meminjam terminologi Robin Bush, Muhtadi mengatakan bahwa tradisi politik yang dianut NU tidaklah text book. ***“NU pintar bermain dansa sehingga susah dijerat atau dipaku pada posisi tertentu. NU bebas berinteraksi dengan Negara tanpa harus membuat komitmen permanen yang justru membelenggu dirinya. Inilah mekanisme pertahanan (defense mechanism) ala NU yang membuat ormas ini bertahan hidup dan berkembang menjadi jemaah Islam dengan pengikut terbesar se-Indonesia, bahkan mungkin dunia.”***

<sup>7</sup>Untuk ulasan lebih jauh mengenai termonologi “polusi Birokrasi” lihat Lawrance J. Peter, *Peter Principle* (Newyork: Pan Books, 1971).

demikian ini kadar bahayanya lebih dahsyat, mengingat ia akan berimbas langsung pada mekanisme jalannya stabilitas tatanan masyarakat dalam berbangsa dan bernegara.

Atas dasar hal tersebut, kalangan pesantren menolak Permendikbud Nomor 23 tahun 2017 tentang Hari Sekolah. Kebijakan ini dinilai memiliki beberapa titik celah yang akhirnya menyeretnya menjadi polusi birokrasi. Terdapat setidaknya lima celah yang menyebabkan kebijakan tersebut masuk dalam kategori polusi birokrasi.<sup>8</sup> Celah-celah tersebut antara lain *pertama*, Permendikbud Nomor 23 Tahun 2017 tersebut sama sekali tidak menyinggung-nyinggung dan membahas secara serius apa itu implementasi Penguatan Pendidikan Karakter sebagaimana yang dikampanyekan dan digaung-gaungkan kepada publik. Justru yang ditemukan adalah konsentrasi kebijakan tersebut malah cenderung terfokus bagaimana mengatur kebijakan soal jam sekolah. Hal tersebut dinilai sangat ironis. Padahal, penguatan karakter tidak bisa secara serta merta disamakan dengan penambahan jam belajar. Baik dan buruknya karakter peserta didik tidak **linier dan tidak ditentukan oleh lama durasinya ‘berdiam’ di lingkungan sekolah**. Penguatan karakter dan penambahan jam belajar adalah dua hal yang sama sekali berbeda dan tidak bisa disamakan.

*Kedua*, bahwa kemampuan dalam menyelesaikan masalah, bekerja sama, berkomunikasi, berpikir kritis dan kreatif menempati posisi paling teratas dalam mendukung kinerja seseorang dalam menghadapi dunia kerja. Kelima kemampuan tersebut dinilai harus mendapatkan porsi yang lebih dalam dunia pendidikan dan dirasa tidak akan cukup jika hanya diajarkan secara teoretis di dalam kelas dengan cara menambahkan dan memperpanjang waktu. Pendapat ini sesungguhnya didasarkan atas temuan survey *Intelligence Unit, The Economist* pada tahun 2017.<sup>9</sup> Kelima kompetensi tersebut bagi kalangan yang tidak sepakat dengan penerapan *full day school* harus terus diasah dengan pengalaman riil. Cara yang paling efektif adalah dengan tentu saja memperbanyak interaksi anak dengan masyarakat dan lingkungan **sekitarnya secara langsung. Maka keputusan “memperpanjang” jam sekolah** dinilai sesungguhnya sama belaka dengan membangun jurang yang dalam yang memisahkan realitas sosial dengan realitas di sekolah.

*Ketiga*, Dari kajian mendalam dan pemantauan intensif yang dilakukan **oleh Lembaga Ma’arif Nahdlatul Ulama, didapatkan fakta di lapangan bahwa mayoritas sekolah belum siap dalam untuk menerapkan kebijakan lima hari**

---

<sup>8</sup>Wawancara dengan Arifin Junaidi dan juga diolah dari rilis dan pernyataan sikap PBNU terhadap Permendikbud tersebut.

<sup>9</sup> <https://www.eiuperspectives.economist.com/sites/default/files/Drivingtheskillsagenda.pdf>

sekolah/delapan jam pelajaran (*Full Day School*). Banyak sekolah yang tidak memiliki fasilitas yang memadai dan representatif guna menyokong program sekolah lima hari ini. *Keempat*, sesungguhnya alasan penerapan lima hari sekolah/delapan jam belajar (*Full Day School*) yang didasarkan pada asumsi bahwa anak-anak kota seharian penuh ditinggalkan oleh orang tuanya sehingga dikhawatirkan terjerumus dalam pergaulan bebas tidak sepenuhnya bisa benar menurut akal sehat. Banyak kota-kota besar yang masih memiliki kontrol sosial yang tinggi serta menjunjung nilai-nilai dan kebudayaan serta kearifan lokal. Tidak semua siswa mengalami masa sendirian di rumah menanti orang tuanya pulang dari kantor. Ini realitas platis nan karikatural yang terlalu simplistis. *Kelima*, pemberlakuan lima hari sekolah pada gilirannya akan mengancam eksistensi keberadaan madrasah diniyah yang jumlahnya ribuan yang tersebar di hampir seluruh Indonesia. Madrasah Diniyah selama ini berdiri sendiri, dirawat secara mandiri oleh swadaya masyarakat.

Pada konteks ini, dengan mencermati lima celah alasan yang diungkapkan oleh kalangan pesantren, jelas bahwa yang menjadi inti keberatan penolakan adalah alasan kelima. Yakni, jika kebijakan lima hari sekolah dipaksakan untuk diberlakukan, maka mayoritas madrasah diniyah yang menyelenggarakan kegiatan belajar mengajarnya pada sore hari akan terganggu. Posisi seperti ini bagi kalangan pesantren sama persis dengan **keadaan ‘sudah jatuh tertimpa tangga’**. **Selama ini mereka**—madrasah diniyah-- **mandiri tanpa ‘sapaan’ pemerintah**, *blessing in disguise*, ketika ada kebijakan malah terancam eksistensinya. Ini merupakan sesuatu yang dinilai sangat naif. Tentu saja dengan memandang dengan mempertimbangkan catatan-catatan di atas serta mencermati mudarat yang telah ditimbulkan, langkah yang harus diambil pemerintah oleh kalangan pesantren dinilai memiliki dampak yang buruk terhadap keberlangsungan Madrasah Diniyah.

Dalam pada itu, argumentasi yang diajukan oleh kalangan pesantren adalah bahwa kebijakan Pemerintah harus memiliki basis masukan yang jelas yang berasal dari riset dan penelitian. Selain itu, pada proses pengambilan keputusan juga harus melibatkan pihak-pihak terkait guna mempertimbangkan masukan-masukan secara komprehensif, utuh, dan aspiratif dalam rangka menata ulang sistem pendidikan di Indonesia.

Perihal posisi Madrasah diniyah, meskipun dalam konteks ini peneliti berseberangan dengan pandangan Asmadji AS Muchtar, menarik untuk mengemukakan konsepsi tentang posisi Madrasah Diniyah. Dalam sebuah artikelnya bertajuk Sekolah NU yang terbit di Harian Kompas, ia menyatakan,



**“Yang disebut sekolah NU adalah madrasah diniyah (madin) yang dibuka siang, sore dan malam di lingkungan masjid dan mushalla. Kalau anak sudah terlanjur masuk sekolah negeri atau sekolah lain pada pagi hingga siang, mereka bisa masuk madin dibuka sore atau malam”<sup>10</sup>**

Bagi Asmadji, Madrasah Diniyah adalah sekolah NU. Madrasah diniyah memilih peran yang sangat penting dalam menumbuhkan karakter siswa. Madrasah diniyah bukan semata menyemaikan benih pengetahuan dan wawasan keagamaan, namun lebih dari itu Madrasah Diniyah terbukti mengawal pembentukan karakter dan moral anak.<sup>11</sup> Kekuatan Madrasah Diniyah tertetak pada nilai utamanya yang mengajarkan tentang moralitas. Konsepsi yang ditawarkan oleh Asmadji tentang sekolah NU tersebut-- meskipun tidak sepenuhnya dapat dibenarkan-- setidaknya patut untuk digarisbawahi. Bahwa persemaian karakter dan penanaman moralitas kepada anak-anak adalah komitmen utama dan *core value* yang dimiliki oleh Madrasah Diniyah. Namun, yang tidak kalah penting untuk dikemukakan bahwa meringkus definisi sekolah NU dengan hanya mencakup madrasah diniyah semata nampaknya kekeliruan konsepsi yang tidak bisa dibiarkan. Sebab nyatanya dalam artikel tersebut yang diuraikan oleh Asmadji adalah madrasah diniyah yang didirikan swadaya masyarakat yang biasanya berada di luar pesantren (diniyah takmiliyah). Model diniyah seperti ini adalah model yang digunakan untuk menambal kekurangan pelajaran agama yang tidak bisa dipenuhi oleh sekolah. Biasanya anak-anak pagi bersekolah dan sorenya masuk madrasah diniyah. Inilah yang disebut dengan Diniyah Takmiliyah yang sesungguhnya merupakan model yang mengadopsi dari tradisi pesantren. Di Pesantren, lazimnya adalah selain santri belajar di sekolah, mereka juga belajar agama di madrasah diniyah. Tentu saja madrasah diniyah memiliki kurikulum dan jenjang yang jelas.

Maka, tidak mengherankan tatkala ada sebuah komentar yang keluar dari salah satu tertinggi sebuah ormas keagamaan yang menyebut Madrasah

---

<sup>10</sup>Asmadji AS Muchtar, *Sekolah NU* artikel Harian Kompas 3 Juni 2015. Untuk melihat dan memeriksa bantahan dan ketidaksetujuan penulis terhadap pendapat ini lihat Fariz Alniezar, *Pesantren dan Pendidikan Mutakhir Kita* dalam Harian Kompas 7 Agustus 2017.

<sup>11</sup>Untuk menyigi lebih dalam bagaimana kaum Santri mengawinkan etos dan kegaairahan dalam belajar ilmu pengetahuan di satu sisi dengan tetap menjaga akhlak dan moralitas di sisi lain lihat antara lain Asrori S. Karni, *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam* (Bandung: Mizan, 2009) dan Mastuki HS, *Kebangkitan Santri Cendikia: jejak historis, basis sosial, dan persebarannya*, (Jakarta: Pustaka Compass, 2016)

Diniyah tak ubahnya lembaga kursus, kalangan pesantren naik pitam.<sup>12</sup> Argumen yang diutarakan adalah bahwa menyatamakan Madrasah Diniyah dengan Lembaga kursus sama artinya menegaskan peran penting Lembaga tersebut yang eksis bahkan sebelum republik ini berdiri. Belum lagi jika ditinjau dari seperangkat peraturan dan perundang-undangan, jelas Madrasah Diniyah—yang merupakan salah satu wahana Pendidikan keagamaan memiliki posisi yang tidak sama dengan Lembaga Kursus.

Payung hukum yang menempatkan Madrasah Diniyah Sebagai Lembaga Pendidikan keagamaan diatur dalam Pertama, UU Sisdiknas Nomor **20 Tahun 2003. Pada Pasal 30 ayat (2) UU tersebut dikatakan “Pendidikan keagamaan berfungsi mempersiapkan peserta didik menjadi anggota masyarakat yang memahami dan mengamalkan nilai-nilai ajaran agamanya dan/atau menjadi ahli ilmu agama. Ayat (3). Pendidikan keagamaan dapat diselenggarakan pada jalur pendidikan formal, nonformal, dan informal. Dan ayat (4) menyebutkan Pendidikan keagamaan berbentuk pendidikan diniyah, pesantren, pasraman, pabhaja samanera, dan bentuk lain yang sejenis.”** Kedua, Peraturan Pemerintah Nomor 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Keagamaan yang merupakan turunan dari UU Sistem Pendidikan Nasional No. 20/2003 yang mengatur secara rinci pendidikan keagamaan Islam yaitu Madrasah Diniyah. Dari Peraturan Pemerintah inilah kemudian dikenal istilah Pendidikan Diniyah Formal (PDF) dan Pendidikan Diniyah Nonformal atau yang biasa disebut dengan Madrasah Diniyah Takmiliyah. Ketiga, peraturan Menteri Agama (PMA) Nomor 13 Tahun 2014 tentang Pendidikan Keagamaan Islam. Dengan dikeluarkannya PMA tersebut keberadaan Madrasah Diniyah Takmiliyah semakin kokoh dan jelas sebagai lembaga pendidikan keagamaan Islam yang sekaligus menjadi bagian dari sistem pendidikan nasional. Ketiga argumentasi tersebut menjadi legitimasi kuat untuk membantah pihak yang menyamakan Madrasah Diniyah dengan Lembaga kursus.

Menariknya, dengan eksistensi dan payung hukum yang relatif lengkap tersebut, Madrasah Diniyah tidak lantas mendapat porsi perhatian yang baik. Minimnya anggaran dan juga keberpihakan menjadikan keberadaan Madrasah Diniyah terseok-seok.

---

<sup>12</sup>Pernyataan Yunahar Ilyas tersebut lengkapnya seperti ini “*Sebenarnya statusnya, mohon maaf, madrasah diniyah sore itu hanya kursus saja. Nanti kursus bahasa Inggris, matematika, dan lainnya yang mulai jam 14.00 juga menolak juga gara-gara Mendikbud. Itu namanya enggak fair, enggak ilmiah itu penolakannya*” untuk lebih jelas silakan periksa di

**“Harus diakui, banyak madin yang layak dianggap kurang maju. Misalnya, gaji guru madin yang jauh lebih kecil dibandingkan gaji guru negeri yang bersertifikasi. Bahkan, masih banyak guru madin yang tidak menerima gaji dan tunjangan. Oleh karena itu, kesenjangan penghasilan guru seharusnya segera diperhatikan pemerintah. Dalam hal ini, pemerintah perlu mengalokasikan anggaran memadai untuk meningkatkan kualitas pendidikan di madin agar semakin maju atau sejajar dengan sekolah negeri.”<sup>13</sup>**

Kondisi yang demikian memang rata menimpa Madrasah Diniyah. Bahkan banyak sekali Madrasah Diniyah yang berjalan dengan menggunakan pendanaan seadanya dari masyarakat. Posisi Madrasah Diniyah seolah menjadi anak tiri. Padahal kontribusi yang diberikan sangat jelas dan tidak bisa dipandang sebelah mata, utamanya terkait dengan isu demoralisasi (dekadensi moral) dan juga radikalisme yang menyasar generasi muda. Maka, bisa dimaklumi, kondisi yang demikian tersebut membuat kalangan pesantren menolak pemberlakuan *full day school* karena ini secara langsung pelan-pelan akan menggerus keberadaan Madrasah Diniyah. Dalam konteks ini, menjadi penting untuk kembali merujuk pada adagium yang telah disebutkan di atas bahwa menolak kemudharatan lebih diutamakan dibandingkan mendatangkan kemaslahatan. Posisi penolak menjadi jelas bahwa mereka tidak ingin eksistensi Madrasah Diniyah tergerus di samping argumen bahwa jika *full day school* diterapkan, maka pelajaran agama anak-anak diakomodir juga di sekolah. Sekolah menyediakan guru agama, juga untuk kegiatan ekstra kulikuler. Kondisi demikian dikhawatirkan akan semakin memupuk benih persemaian radikalisme. Sebab kegiatan Rohis sebagaimana banyak penelitian menjadi lahan subur bagi gerakan radikalisme.<sup>14</sup> Menjadi jelas dan benderang bagi kita bahwa kerangka penolakan yang dilakukan oleh kalangan pesantren selain didasari alasan ideologis, yakni mempertahankan keberadaan Madrasah Diniyah sebagai bagian dari upaya untuk melestarikan ajaran agama, juga dilandasi oleh alasan praktis-strategis sebagai upaya untuk menghalau dan memangkas persemaian radikalisme di lingkungan sekolah yang menyasar anak-anak muda.

---

<sup>13</sup>Asmadji AS Muchtar, *Sekolah NU*, dalam *Harian Kompas* 3 Juni 2015.

<sup>14</sup>Mengenai hal ini bisa dirujuk pada hasil penelitian *Analytical and Capacity Development Partnership (ACDP)* tahun 2015 yang menyebutkan bahwa 30 persen sekolah dasar hingga menengah di Indonesia sudah terpengaruh nilai-nilai radikalisme. Juga survey yang dilakukan oleh Wahid Foundation pada tahun 2017 yang menyatakan bahwa 60 persen aktivis rohis siap jihad.

## Kuasa Bahasa: Narasi Lima Hari Sekolah

*Language is power.*<sup>15</sup> Bahasa adalah kekuatan dan juga kekuasaan. Demikian Bourdieu berkata. Kekuatan bahasa jauh melebihi kekuatan apapun. Kekutan bahasa dalam konteks tertentu bahkan sanggup meruntuhkan apa saja, termasuk dalam ha pemerintahan kuasa bahasa bila **mengokohkan dan melenggenggkan kekuasaan**. “Bahasa yang bertenaga, kata-kata yang berenergi, ia bisa menghujam, menusuk, dan merobohkan apapun saja, termasuk yang paling kuat sekalipun: ideologi, keyakinan, atau **kepercayaan**.”<sup>16</sup> Melalui kata-kata perdaban dibangun. Lewat bahasa sebuah kekuasaan bisa dilenggengkan. Contoh untuk kasus yang disebutkan belakangan adalah Orde Baru. Orde Barumengajarkan bahwa sebuah rezim bisa langgeng dengan cara memainkan kata-kata. Bahasa menjadi instrumen penting dalam melanggengkan kekuasaan.

Di era Orde Baru tidak ada kenaikan harga, yang ada adalah penyesuaian harga. Di masa Orde Barutidak dikenal konsep pemakar atau pembangkang pemerintahan yang ditahan atau dipenjara, yang ada adalah mereka semua—orang-orang yang dianggap makar dan pembangkang itu--diamankan. Pun juga demikian tidakdikenal istilah gembel, yang ada adalah mereka yang tuna wisma. Tidak ada pelacur, yang ada adalah wanita tuna susila atau pekerja seks komersial. Tak ada orang kere, yang ada adalah mereka yang hidup di bawah garus kemiskinan. Di sanalah kehebatan bahasa. Ia bisa memanipulasi serta membungkus realitas yang sebenarnya menjadi apapun saja yang diinginkan: plastis lagi karikatural. Apakah makna penyesuaian harga? Disesuaikan dengan apa? Apakah makna diamankan? Apakah berani mereka yang diamankan itu menjadi aman? Itulah eufimisme. Sejarah menunjukkan eufimisme kerap kali disalahgunakan sebagai alat untuk memanipulasi keadaan. Bahkan Daniel Dekhadie mengatakan bahwa eufimisme bukanlah gejala linguistik, namun gejala kekauasaan. Bahasa merumuskan kekuasaan dan kekuasaan mrumuskan bahasa.<sup>17</sup>Rezim

---

<sup>15</sup>Konsep Bourdieu dalam kajian linguistik sejalan dengan mazhab yang memandang bahasa sebagai semiotika sosial. Ia memiliki makna, bahkan kuasa ketika memiliki momentum dan konteks. Untuk telaah lebih jauh lihat Riyadi Santoso, *Semiotika Sosial* (Surabaya: Eureka, 2003).

<sup>16</sup>Fariz Alniezar, *Problem Bahasa Kita: Kritik Bahasa Dari Iwak Pitik sampai Arus Balik* (Jogjakarta: kaktus, 2017)

<sup>17</sup> Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan* (Jakarta: KPG, 2006), 420. Untuk lebih jauh membaca bagaimana kaitan bahasa dengan kekuasaan bisa diperiksa dalam Benedict Anderson, *Language and Power: Exploring Political Culture in Indonesia*, (Kuala Lumpur: Equinox Publishing, 2006) Bandingkan dengan Yudi Latif dan Ida Subandy Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde*

machiavelian yang memandang kekuasaan bisa diraih dan dilanggengkan dengan cara apapun saja, salah satunya akan memanfaatkan eufimisme ini sebagai instrumen pentingnya.

Melaui eufimisme, pemerintah mencoba menyusun kuasanya. Dalam konteks inilah membicarakan *full day school* menjadi sangat penting dan sekaligus menarik. Istilah *full day school* atau sekolah penuh hari yang mulanya digaungkan sebatas wacana pada sekitar bulan agustus 2016 tidak ditemukan dalam Permendikbud Nomor 23 tahun 2017. Tajuk Permendikbud adalah **“Hari Sekolah”**. Masalah menjadi rumit dan menjadi pertanyaan banyak kalangan soal simpang siur sebenarnya apa yang dikehendaki oleh Permendikbud itu. Mendikbud mengatakan bahwa Permendikbud tersebut merupakan implementasi dari program penguatan karakter sebagai wujud amanat nawa cita dari Pemerintahan Jokowi-JK. Masalahnya di dalam Permen tersebut sama sekali tidak dijelaskan Penguatan Pendidikan Karakter sebagaimana yang dimaksudkan tersebut seperti apa bentuknya. Menariknya, yang diatur secara rinci adalah persoalan jam sekolah. Hattapersoalan waktu istirahat dirinci sedemikian detailnya. Ini nampaknya menjadi problem besar dan juga celah yang akhirnya merosonansi penolakan demi penolakan terhadap Permendikbud tersebut. Pemerintah dalam konteks ini melalui Mendikbud nampak sedang mempraktikkan dan membangkitkan mayat-mayat rezim eufimisme kembali. Substansi tetap tentang *full day school* atau sekolah penuh hari, namun peraturan diberi tajuk **“Hari Sekolah”**. Agar publik tidak berpolemik lagi, sebagaimana yang terjadi setahun yang lalu, maka isu yang diuapkan adalah penguatan pendidikan karakter. Di sinilah eufimisme bekerja. Eufimeisme terbukti menjadi instrumen paling laku yang dipakai penguasa untuk **“membodohi” dan mengecoh publik**. Untuk menggambarkan bagaimana eufemisme bekerja, Dakhidae menggambarkan seperti ini:

**“kemampuan eufemisme untuk memaksakan dunianya sendiri adalah permainan kekuasaan yang mencoba menciptakan dunia tersebut yaitu dunia kongres luar biasa itu tidak gagal, tetapi belum tuntas, dan dunia membantu mencari penyelesaian, yaitu dunia altruitik. “anda terlalu banyak persoalan,” mari “saya bantu mencari penyelesaian,” meski semua terdesak pada satu ambiguitas apakah mungkin terjadi penyelesaian kalau “yang membantu mencari penyelesaian adalah sumber dan bagian dari persoalan itu”<sup>18</sup>**

---

Baru, (Bandung: Mizan, 1996) juga Fatkhur Rokhman, *Politik Bahasa Penguasa* (Jakarta: Buku Kompas, 2016)

<sup>18</sup>Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan* (Jakarta: KPG, 2006), 420.

Dalam konteks pemerintahan Orde Baru, Benny Hoed mencatat bahwa setidaknya ada empat fungsi mendasar bahasa yang digunakan pemerintah untuk melanggengkan kekuasaannya. *Pertama*, melenyapkan musuh-musuhnya dari alam ingatan publik. *Kedua*, membangun image (citra) sebagai pemerintah yang kuat. *Ketiga*, membungkam gerakan perlawanan sipil. *Keempat*, membersihkan diri dari dosa.<sup>19</sup> Keempat fungsi ini nyatanya dalam konteks kekinian, masih dipakai, utamanya fungsi mendasar kedua, yakni bahasa digunakan sebagai alat untuk membangun citra.

Pada diktum pertimbangan yang menjadi konsideran Permendikbud setidaknya terdapat tiga alasan dikeluarkannya peraturan tersebut. *Pertama*, bahwa untuk mempersiapkan peserta didik dalam menghadapi tantangan perkembangan era globalisasi, perlu penguatan karakter bagi peserta didik melalui restorasi pendidikan karakter di sekolah. *Kedua*, bahwa agar restorasi pendidikan karakter bagi peserta didik di sekolah lebih efektif, perlu optimalisasi peran sekolah. *Ketiga*, bahwa berdasarkan pertimbangan sebagaimana dimaksud dalam huruf a dan huruf b, perlu menetapkan Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan tentang Hari Sekolah.<sup>20</sup> Kata kunci dalam diktum pertimbangan tersebut adalah bahwa untuk menghadapi tantangan era globalisasi maka diperlukan penguatan pendidikan karakter. Pendidikan Karakter bisa efektif jika dilakukan optimalisasi peran sekolah. Maka, solusinya adalah mengatur jam belajar atau hari sekolah.

Argumen dan nalar tersebut secara langsung akan bertentangan dengan hasil kajian yang menyatakan bahwa globalisasi menuntut kita bukan hanya berkarakter namun juga yang paling penting mampu menyelesaikan masalah, bekerja sama, berkomunikasi, berpikir kritis dan kreatif menempati posisi paling teratas dalam mendukung kinerja seseorang dalam menghadapi dunia kerja. Hal ini merujuk pada temuan mutakhir survey *Intelligence Unit, The Economist* pada tahun 2017. Maka, alih-alih bertujuan untuk memperkuat pendidikan karakter, justru yang terjadi adalah sebaliknya.

***“Communication and collaboration are essential in a list of 21st-century skills; so much of work in the future will require things to be done across boundaries.” As our data show, that future is already here. The executives surveyed list problem solving (cited by 50%), team working (35%) and communication (32%) as the top three skills that their companies need, and they expect these skills to grow in importance over the next three years. Problem solving is also the most common workplace skill cited in the other surveys. For 18-25-year-***

---

<sup>19</sup>Dikutip oleh Fatkhur Rokhman, *Politik Bahasa Penguasa* (Jakarta: Buku Kompas, 2016), 99.

<sup>20</sup>Lihat Salinan Permendikbud No.23 Tahun 2017.

*olds, communication ranks second, and for 11-17-year-olds it comes third.*"<sup>21</sup>

### Berjihad: Narasi dan Resonansi Penolakan

Kalangan pesantren atau santri adalah kalangan yang selama ini dinilai sebagai antitesa kaum modernis. Banyak kalangan menyebut kalangan pesantren sebagai kalangan tradisional. Dalam catatan peneliti, santri yang dalam sejarah terlibat aktif dalam perang kemerdekaan tercatat jarang sekali melakukan aksi turun jalan. Dalam konteks yang lebih besar, NU sebagai organisasi representasi kaum santri tercatat tidak pernah melawan pemerintah. Alih-alih, NU justru acap menjadi organisasi yang memberikan legitimasi ideologis terhadap kebijakan-kebijakan penting pemerintah demi kemasalahatan bangsa. Sebut misalnya peristiwa penerimaan Asas Tunggal Pancasila sebagai asas organisasi tahun 1984 dan juga jauh sebelum itu pada tahun 1953 ketika NU mengeluarkan keputusan tentang status Presiden **Republik Indonesia. Bahwa presiden Republik Indonesia adalah "waliyyul amri addhoruri bisa syaukah". Legitimasi ini menjadi penting setidaknya karena** dua alasan mendasar bahwa jika Soekarno tidak memiliki landasan ideologis kegamaan yang kuat, maka pemberontakan dan klaim DI/TII menemukan titik pembedanya.

Hasil penelusuran dari pelbagai sumber setidaknya dalam kurun dua puluh tahun terakhir atau setidaknya pasca reformasi, Santri hanya dua kali **'turun ke jalan' untuk berunjuk rasa dengan masing-masing** skala yang tidak bisa dibilang kecil. Pertama adalah ketika Gus Dur dilengserkan. Bahkan, sebagaimana banyak dikemukakan oleh banyak peneliti, ada ribuan massa kalangan santri yang turun ke jalan bahkan berencana untuk ngeluruk ke Jakarta merespons atas diturunkannya Gus Dur sebagai Presiden. Kedua, pada momentum dikeluarkannya Permendikbud nomor 23 tahun 2017.

Gelombang penolakan yang demikian massif salah satunya dilakukan dengan cara demonstrasi. Tercatat hampir seluruh kota-kota besar dan pusat pemerintahan provinsi di Jawa melakukan demonstrasi. **Ada tiga bentuk 'unjuk rasa' yang dilakukan** oleh kalangan pesantren. Pertama demonstrasi dengan cara langsung dalam pengertian yang paling konvensional. Kedua, unjuk rasa dengan cara menggelar doa bersama dan istigasah. Ketiga, unjuk rasa dengan menyalurkan opini melalui dunia maya atau media sosial. Menariknya, ketiga aktivitas tersebut melibatkan ribuan partisipan. Peran PBNU dalam merespons penolakan Permendikbud tersebut sangat jelas. Perang komentar

---

<sup>21</sup> Hasil survey yang dilakukan oleh *The Economist* pada tahun 2017 *Driving the Skill Agenda: Preparing Student for the Future*, 3.



mulai terlihat bahkan sejak Permedikbud tersebut baru diwacanakan. Nahdlatul Ulama yang diwakili oleh PBNU sangat terlihat dengan gigih menolak gagasan tersebut. Berkali-kali Ketua Umum PBNU Said Aqil Siroj mengatakan bahwa pihaknya menolak keras kebijakan lima hari sekolah atau *full day school*.

Nomor	Tanggal	Lokasi	Bentuk
1	14 Juni 2017	Pasuruan	Unjuk Rasa
2	7 Agustus 2017	Lumajang	Unjuk Rasa
3	11 Agustus 2017	Semarang	Unjuk Rasa
4	15 Agustus 2017	Tasikmalaya	Unjuk Rasa
5	16 Agustus 2017	Surabaya	Unjuk Rasa
6	20 Agustus 2017	Pasuruan	Unjuk Rasa
7	24 Agustus 2017	Surakarta	<i>Istighatsah</i>
8	30 Agustus 2017	Cirebon	Unjuk Rasa

Serangkaian unjuk rasa tersebut tidak lahir dari ruang kosong. Ada **pemantik dan juga ada dirijen yang ‘meremot’ serangkaian demonstrasi** tersebut. Direjen tersebut tentu saja PBNU. Nahdlatul Ulama melalui PBNU menjadi aktor utama dalam konteks penolakan kebijakan Permendikbud nomor 23 tentang Hari Sekolah. Nahdlatul Ulama mengeluarkan pernyataan sikap, bahkan sampai dua kali. Pertama tanggal 15 Juni, yakni tiga hari **setelah Permendikbud tersebut diteken. Rilis bertajuk “Menolak Keras *Full Day School*”** tersebut memuat enam poin penting dan satu poin penutup.



Gambar 1. Siaran Pers PBNU Menolak Keras *Full Day School*

[illegible]

Terminologi jihad yang digunakan dalam upaya menolak kebijakan lima hari sekolah menarik untuk diperbincangkan. Sebab terminologi ini sangat jarang digunakan oleh kalangan pesantren. Apalagi mengingat termanologi jihad sudah sedemikian dirisak oleh kelompok fundamentalis. Artinya kalangan pesantren tidak mudah untuk mengobral terminologi jihad. Jihad adalah terminologi yang sakral. Ia tidak boleh dipakai sembarangan.

## Pesantren dan Kebudayaan

Jika kemudian ia dipakai oleh kalangan pesantren, maka jelas skala yang atau peristiwa yang diperjuangkan bukanlah peristiwa biasa. Ia merupakan peristiwa penting. Dari sini kita bisa menarik sebuah kesimpulan bahwa penolakan kebijakan lima hari sekolah atau *full day school* dikonsepsikan sama artinya dengan membela agama.<sup>23</sup>

Perjuangan panjang kalangan pesantren di atas berujung saat ditetapkannya perpres No. 87 Tahun 2017. Nahdlatul Ulama melalui PBNU mendorong pemerintah agar Perpres tersebut benar-benar dikeluarkan atas pertimbangan penguatan pendidikan karakter, bukan soal jam belajar dan hari sekolah sebagaimana yang sebelumnya dituangkan dalam Permendikbud Nomor 23 tahun 2017. Pada penetapan Perpres No.87 tahun 2017 di Istana Negara pada Rabu (6/9) ada satu hal yang sangat menarik. Presiden, selain didampingi oleh jajaran Menteri yang terkait, juga didampingi oleh para pemuka agama dari pelbagai Ormas. Dari Nahdlatul Ulama, ada Ketua Umum KH. Said Aqil Siroj, Sekjen Helmy Faishal Zaini, Ketua PBNU Robikin Emhas, **Ketua PP LP Ma'arif HZ Arifin Junaidi, dan Ketua PP RMI NU Abdul Ghoffarozin.**<sup>24</sup> Apa yang dilakukan oleh PBNU mengingatkan pada kiprah NU selama ini yang selalu memiliki seni dalam menyampaikan aspirasi. Melalui **“politik tingkat tinggi” NU bisa memainkan perannya dengan baik. “Doakan agar kami selalu diberi kekuatan untuk menjalankan amanat dan pesan Kiai-kiai kita,” ujar Helmy.**

#### Penutup

Pertimbangan akan menolak kemudharatan sebelum benar-benar mendatangkan kemaslahatan adalah doktrin kokoh yang bukan saja

---

<sup>23</sup>Dalam terminologi kaidah fikih dikenal *kulliyatul khams* yang salah satunya berisi khifdzud din yang berarti menjaga agama. Untuk penjelasan lebih jauh lihat Izzuddin Ibnu Abdissalam, *Qawaidul Ahkam fi Mashalihil Anam*.

<sup>24</sup>Sekjen PBNU Helmy Faishal Zaini menuturkan bahwa pembacaan perpres **dengan formula mengundang para tokoh ormas adalah usulan dari PBNU. “Ini memang usulan kami. Beberapa kali kami memberikan masukan kepada Pemerintah melalui Mensesneg untuk mencari jalan terbaik soal Perpres ini. Utamanya yang menyangkut pasal-pasal yang berpotensi mengancam Madrasah Diniyah. Termasuk soal format pembacaan dengan mengundang tokoh agama kali ini,” jelas Helmy.** Helmy sendiri beberapa kali berdiskusi intens dan bertemu langsung dengan Mensesneg, Partikno. Dalam diskusi intensnya tersebut Helmy menyampaikan amanat dari para Kiai Pesantren soal kegelisahan mereka akan rencana penerapan jam belajar dan hari sekolah yang dirasa dapat menggerus madrasah diniyah yang selama **ini justru aktif membentengi generasi muda dari paham radikalisme. “Alhamdulillah, masukan dari Kiai-kiai berhasil kita sampaikan kepada pemerintah termasuk soal format pembacaan Perpres dengan melibatkan ormas-ormas dan tokoh keagamaan,”** jelas Helmy.

dipelajari, namun juga dipedomani oleh kalangan pesantren. Hal ini rupanya yang menjadi alasan mendasar yang digunakan oleh kalangan pesantren untuk menolak kebijakan lima hari sekolah. Pertimbangan masalah mudarat ini memiliki basis ortodoksi yang sangat kuat dan mengakar. Ia bukan saja pertimbangan profan-sesaat dan pragmatis, namun lebih dari itu historis-ideologis.

Dalam mencoba mencengkeramkan kuasanya dengan harapan agar program yang direncanakan berjalan lancar, pemerintah masih menggunakan permainan bahasa. Dalam konteks kebijakan *full day school* ini, jasa eufemisme masih digunakan oleh pemerintah. Pemegang kebijakan nampak sekali bermain kata dengan mendapuk istilah lima hari sekolah untuk mengganti istilah sekolah penuh hari atau *full day school*.

Nahdlatul Ulama memiliki peran yang sangat sentral dalam penolakan kebijakan lima hari sekolah. Pertama, ia berpera sebagai dirijen yang meresonansi dan meremot segala bentuk penolakan, dengan perlbagai varian dan bentuknya. Baik di dunia maya maupun dunia nyata. Kedua, Nahdlatul Ulama, dalam hal ini PBNU terbukti memainkan politik tingkat tinggi. Elit PBNU terlihat sangat jeli dan juga cermat dalam mengambil simpati dan memengaruhi pemerintah sehingga perpres tersebut bisa dikeluarkan dan membatalkan Permendikbud No.23 tahun 2017.

## Daftar Pustaka

- Al-Fadani, Abil Faidl Yasin bin Isa. *Fawaidul Janiyyah fi Hasiyyah Mawahibul Saniyyah*. Baerut: Darul Basyair al-Islamiyyah. 1996.
- Alniezar, Fariz. *Problem Bahasa Kita: Kritik Bahasa Dari Iwak Pitik sampai Arus Balik*. Jogjakarta: Kaktus, 2017.
- , *Pesantren dan Pendidikan Mutakhir Kita* dalam Harian Kompas 7 Agustus 2017.
- Anderson, Benedict. *Language dan Power: Exploring Political Culture in Indonesia*. Kuala Lumpur: Equinox Publishing, 2006.
- Asrori S. Karni. *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam*. Bandung: Mizan, 2009.
- Dhakidae, Daniel. *Cendikiawan dan Kekuasaan*. Jakarta: KPG, 2006.
- Izzuddin Ibnu Abdissalam. *Qawaidul Ahkam fi Mashalihil Anam*
- Latif, Yudi dan Ida Subandy Ibrahim. *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1996.
- Mastuki HS. *Kebangkitan Santri Cendikia: jejak historis, basis sosial, dan persebarannya*. Jakarta: Pustaka Compass, 2016.
- Muchtar, Asmadji AS. Sekolah NU, artikel Harian Kompas

Muhtadi, Burhanuddin. *Kekecualian NU* dalam Majalah Tempo, 10 Agustus 2015.

Peter, Lawrence J. *Peter Principle*. New York: Pan Books, 1971.

Rokhman, Fatkhur. *Politik Bahasa Penguasa*. Jakarta: Buku Kompas, 2016.

Santoso, Riyadi. *Semiotika Sosial*. Surabaya: Eureka, 2003.

Survey *Analytical and Capacity Development Partnership (ACDP)* tahun 2015

Survey Wahid Foundation pada tahun 2017.

Salinan Permendikbud No.23 Tahun 2017.

Salinan Perpres No. 87 Tahun 2017.

<http://www.nu.or.id/post/read/80286/jihadtolakfds-trending-topic-teratas-di-twitter>

Full Day School", <https://edukasi.kompas.com/read/2016/08/08/12462061/ini.alasan.mendikbud.usulkan.full.day.school>.

<https://www.eiuperspectives.economist.com/sites/default/files/Drivingtheskillsagenda.pdf>

"Full Day School" Tak Berarti Belajar Seharian di Sekolah, Ini Penjelasan Mendikbud", <https://nasional.kompas.com/read/2016/08/09/08530471/.full.day.school.tak.berarti.belajar.seharian.di.sekolah.ini.penjelasan.mendikbud>.

Wawancara dengan Arifin Junaidi

Wawancara Muhadhir Effendi

Wawancara Sekjen PBNU HA Helmy Faishal Zaini

Lampiran Tabel

Perbandingan Mendasar Peremendikbud No. 23 Tahun 2017 dengan  
Perpres No. 87 Tahun 2017

Permendikbud 23 tahun 2017	Pasal	Perpres No. 87 Tahun 2017	Pasal
(1) Hari Sekolah dilaksanakan 8 (delapan) jam dalam 1 (satu) hari atau 40 (empat puluh) jam selama 5 (lima) hari dalam 1 (satu) minggu.	Pasal 2	(1) Penyelenggaraan PPK pada jalur Pendidikan Formal sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6 dilaksanakan selama 6 (enam) atau 5 (lima) hari sekolah dalam 1 (satu) Minggu	Pasal 9
(2) Ketentuan 8 (delapan) jam dalam 1 (satu) hari atau 40 (empat puluh) jam selama 5 (lima) hari dalam 1 (satu) minggu sebagaimana dimaksud pada ayat (1), termasuk waktu istirahat selama 0,5 (nol koma lima) jam dalam 1 (satu) hari atau 2,5 (dua koma lima) jam selama 5 (lima) hari dalam 1 (satu) minggu.		2) Ketentuan hari sekolah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diserahkan pada masing-masing satuan pendidikan bersama-sama dengan Komite Sekolah/Madrasah dan dilaporkan kepada Pemerintah Daerah atau kantor kementerian yang menyelenggarakan urusan pemerintahan di bidang agama setempat sesuai dengan kewenangan masing-masing.	
		(3) Dalam menetapkan 5 (lima)	

Permendikbud 23 tahun 2017	Pasal	Perpres No. 87 Tahun 2017	Pasal
<p>(3) Dalam hal diperlukan penambahan waktu istirahat sebagaimana dimaksud pada ayat (2), Sekolah dapat menambah waktu istirahat melebihi dari 0,5 (nol koma lima) jam dalam 1 (satu) hari atau 2,5 (dua koma lima) jam selama 5 (lima) hari dalam 1 (satu) minggu.</p> <p>Tidak ada pasal yang mengatur tentang kebijakan pendanaan untuk pelaksanaan Permendikbud</p>		<p>hari sekolah sebagaimana dimaksud pada ayat (1), satuan pendidikan dan Komite/Sekolah Madrasah mempertimbangkan:</p> <p>a. kecukupan pendidik dan tenaga kependidikan; b. ketersediaan sarana dan prasarana; c. kearifan lokal; dan d. pendapat tokoh masyarakat dan/atau tokoh agama di luar Komite Sekolah/Madrasah.</p> <p>pendanaan atas pelaksanaan PPK bersumber dari</p> <p>(a) anggaran pendapatan dan belanja negara;</p> <p>(b) anggaran dan pendapatan belanja daerah;</p> <p>(c) masyarakat; dan/</p> <p>(d) sumber lain yang sah sesuai dengan ketentuan perundang-undangan.</p>	Pasal 15



## SISTEM NILAI DALAM BUDAYA ORGANISASI DI PESANTREN

Fatah Syukur

UIN Walisongo Semarang

fsyukur@walisongo.ac.id

### Abstrak

Pesantren sebagai salah satu lembaga pendidikan Islam telah membuktikan keberadaannya dan keberhasilannya dalam peningkatan sumber daya manusia atau *human resources development*. Dalam abad terakhir ini telah terbukti bahwa dari pesantren telah lahir banyak pemimpin bangsa dan pemimpin masyarakat. Pesantren juga telah memberikan nuansa dan mewarnai corak dan pola kehidupan masyarakat di sekitarnya. Dengan kata lain, pesantren juga merupakan benteng pertahanan yang kokoh dalam menghadapi dahsyatnya gelombang budaya dan peradaban yang tidak sesuai dengan nilai-nilai *Ilahiyyah*. Sejarah telah mencatat prestasi pesantren **sebagai pembentuk 'kultur unik Islami' yang terkenal dengan sebutan "kultur santri Jawa"**. Keunikan pesantren terletak pada kecerdikannya dalam mengkombinasi budaya lokal dengan substansi dan ruh kehidupan yang serba Islam. Pesantren sebagai lembaga pendidikan sangat potensial dan eksepsional. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa dunia pesantren memiliki akar historis, ideologis, kultur yang cukup solid. Kekuatan pesantren terletak pada konsistensinya melawan penjajah dalam bentuk apapun dengan landasan keagamaan seperti "perang jihad mempertahankan bangsa dan negara melawan kafir". Di saat tantangan Belanda semakin membabi buta ini pulalah, muncul pesantren induk, *the mother of pesantrens*, seperti Tebuireng di penghujung abad 19. Jelas sekali bahwa tumbuh dan berkembangnya pesantren-pesantren ini tidak lepas dari ikatan ideologis kultural dan edukasional. Berangkat dari latar belakang masalah tersebut makalah ini mengkaji hal-hal menarik dari dunia pesantren terutama yang menyangkut sistem nilai dalam budaya organisasi di pesantren yang mendasari pola pikir dan aktivitas dalam merespon perkembangan budaya di pesantren dan di luar pesantren.

**Kata Kunci:** Pesantren, Sistem Nilai dan Budaya Organisasi

## Pendahuluan

Dalam Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional disebutkan bahwa jenis pendidikan mencakup pendidikan umum, kejuruan, akademik, profesi, vokasi, keagamaan, dan khusus (pasal 15). Kemudian dalam pasal 30 (ayat 4) dijelaskan bahwa pendidikan keagamaan berbentuk pendidikan diniyah, pesantren, pasraman, samanera, dan bentuk lain yang sejenis. Dengan adanya ketentuan ini, maka secara formal pesantren adalah bagian dari sistem pendidikan nasional yang berhak mendapatkan perhatian yang serius sebagaimana sub sistem pendidikan nasional yang lain.

Kendatipun secara resmi pesanten di Indonesia baru masuk dalam sistem pendidikan nasional tahun 2003, namun peranan pesantren dalam pendidikan dan pembentukan karakter bangsa Indonesia sudah dimulai sejak berdirinya pesantren itu sendiri.

Peranan lembaga-lembaga pendidikan pesantren di Indonesia cukup besar dalam membina masyarakat. Lebih signifikan lagi adalah kiprah dunia pesantren dalam mempertahankan bangsa dan negara dari tangan penjajah selama berabad-abad yang berpuncak pada fatwa resolusi jihad Oktober 1945. Namun perhatian yang diberikan kepadanya, baik oleh pemerintah, para ahli pendidikan, dan kalangan masyarakat belum memadai. Penilaian masyarakat terhadap lembaga pesantren masih lekat sebagai tempat mempelajari agama melulu. Begitu juga pada level internasional, studi mengenai dunia pesantren masih sangat langka. Sampai saat ini, baru ada tiga disertasi berbahasa Inggris yang membahas topik dunia pesantren. Pertama *"The Pesantren Tradition"* (Tradisi Pesantren) yang ditulis pada tahun 1980 oleh Dr. Zamakhsyari Dhofier dari the Department of Anthropology and Sociology, Australian National University, Canberra. Disertasi kedua muncul tujuh belas tahun kemudian, Maret 1997 dengan judul *"The Pesantren Architects and Their Sosio-Religious Teachings"* (Para Pelopor Dunia Pesantren dan Ajaran-ajaran Sosial Keagamaan Mereka) oleh Abdurrahman Mas'ud dari University of California Los Angeles, USA. Kebetulan kedua disertasi tersebut ditulis oleh sarjana dari lingkungan pesantren sendiri. Dan disertasi ketiga adalah ditulis sarjana Amerika Serikat, Ronald Alan Lukens-Bull, dari North Florida University, AS, dengan judul *Peaceful Jihad*, di bawah bimbingan antropolog ahli Islam Jawa, Prof. Mark Woodward.

Komunitas pesantren juga telah memainkan peran penting dalam perkembangan ilmu di tanah air dari dulu hingga kini. Berg, melaporkan bahwa aspek moral akhlaq, serta tasawuf adalah bagian terpenting yang diajarkan dalam institusi ini. Selain itu pada umumnya pesantren-pesantren yang berpengaruh menawarkan ajaran dan praktek *tariqat* bagi murid-murid

yang tidak menetap di pondok. Kegiatan yang terakhir ini biasanya ditangani oleh seorang guru sufi yang masyhur dan diikuti ratusan atau ribuan santri yang cukup usia.

Pesantren sebagai salah satu lembaga pendidikan Islam telah membuktikan keberadaannya dan keberhasilannya dalam peningkatan sumber daya manusia atau *human resources development*. Dalam abad terakhir ini telah terbukti bahwa dari pesantren telah lahir banyak pemimpin bangsa dan pemimpin masyarakat. Pesantren juga telah memberikan nuansa dan mewarnai corak dan pola kehidupan masyarakat di sekitarnya. Dengan kata lain, pesantren juga merupakan benteng pertahanan yang kokoh dalam menghadapi dahsyatnya gelombang budaya dan peradaban yang tidak sesuai dengan nilai-nilai *Ilahiyyah*. Sejarah telah mencatat prestasi pesantren sebagai **pembentuk 'kultur unik Islami' yang terkenal dengan sebutan "kultur santri Jawa"**.

Keunikan pesantren terletak pada kecerdikannya dalam mengkombinasi budaya lokal dengan substansi dan ruh kehidupan yang serba Islam. Pesantren sebagai lembaga pendidikan sangat potensial dan eksepsional. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa dunia pesantren memiliki akar historis, ideologis, kultur yang cukup solid. Kekuatan pesantren terletak pada konsistensinya melawan penjajah dalam bentuk apapun dengan landasan keagamaan seperti "perang jihad mempertahankan bangsa dan negara melawan kafir".

Yang perlu ditegaskan di sini adalah bahwa Walisongo dan Nabi Muhammad merupakan kiblat utama kaum santri, dan bahwa modeling mengikuti tokoh pemimpin, uswatun hasanah, merupakan bagian penting dalam filsafat Jawa. Kekuatan modeling ditopang dan sejalan dengan *value sistem* Jawa yang mementingkan paternalism dan *patron-client relation* yang sudah mengakar dalam budaya masyarakat Jawa. Pendekatan dan kebijaksanaan (*approach & wisdom*) Walisongo kini terlembagakan dalam esensi budaya pesantren dengan kesinambungan ideologis dan kesejarahannya. Melalui konsep terakhir inilah keagungan Muhammad saw. serta kharisma Walisongo yang dipersonifikasikan oleh para *auliya* dan kyai, terjunjung tinggi dari masa ke masa.

Di saat tantangan Belanda semakin membabi buta ini pulalah, muncul pesantren induk, *the mother of pesantrens*, seperti Tebuireng di penghujung abad 19. Jelas sekali bahwa tumbuh dan berkembangnya pesantren-pesantren ini tidak lepas dari ikatan ideologis kultural dan edukasional.

Berangkat dari latar belakang masalah tersebut banyak hal-hal menarik yang perlu dikaji dari dunia pesantren terutama yang menyangkut sistem nilai

dalam budaya organisasi di pesantren yang mendasari pola pikir dan aktivitas dalam merespon perkembangan budaya di pesantren dan di luar pesantren.

## Budaya Organisasi

Istilah “budaya” mula-mula berkembang dalam disiplin antropologi sosial. Budaya sebagaimana software yang berada dalam otak manusia, yang menuntun persepsi, mengidentifikasikan apa yang dilihat, mengarahkan fokus pada suatu hal, serta menghindar dari orang lain.

Budaya diartikan sebagai “**totalitas pola perilaku, kesenian, kepercayaan, kelembagaan, dan semua produk lain dari karya dan pemikiran manusia yang mencirikan suatu masyarakat atau penduduk yang ditransmisikan bersama**”.<sup>1</sup> Selain itu kebudayaan juga diartikan sebagai norma-norma perilaku yang disepakati oleh sekelompok orang untuk bertahan hidup dan berada bersama. Secara sederhana, kebudayaan dapat didefinisikan sebagai keseluruhan pengetahuan yang digunakan oleh manusia sebagai pedoman untuk memahami lingkungannya dan sebagai pedoman untuk mewujudkan tindakan dalam menghadapi lingkungannya.

Koentjaraningrat (1989) menyebutkan unsur-unsur universal dari kebudayaan adalah meliputi: (1) sistem religi dan upacara keagamaan, (2) sistem dan organisasi kemasyarakatan, (3) sistem pengetahuan, (4) bahasa, (5) kesenian, (6) sistem mata pencaharian, (7) sistem teknologi dan peralatan. Selanjutnya dijelaskan bahwa budaya mempunyai tiga wujud, yaitu kebudayaan sebagai: (1) suatu kompleks ide-ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan dan sebagainya; (2) suatu kompleks aktivitas kelakuan dari manusia dalam masyarakat; dan (3) sebagai benda-benda karya manusia.

Tiga macam wujud budaya di atas, dalam konteks organisasi disebut dengan budaya organisasi (*organizational culture*). Dalam konteks perusahaan, diistilahkan dengan budaya perusahaan (*corporate culture*), dalam lembaga pendidikan/sekolah disebut dengan budaya sekolah (*school culture*) dan dalam pesantren dapat dikatakan sebagai budaya pesantren (*pesantren culture*).

Budaya organisasi mengacu ke suatu sistem makna bersama yang dianut oleh anggota-anggota yang membedakan organisasi itu dari organisasi-organisasi lain. Sistem makna bersama ini, bila diamati dengan lebih seksama, merupakan seperangkat karakteristik utama yang dihargai oleh organisasi itu.

---

<sup>1</sup>Kotter, J.P., & J.L. Heskett, Dampak Budaya Jawa Perusahaan terhadap Kinerja, terjemahan Benyamin Molan (Jakarta: Prehallindo, 1992), hlm. 4.

Riset terbaru mengemukakan tujuh karakteristik primer berikut yang bersama-sama, menangkap hakekat dari budaya suatu organisasi (J.A. Chatman dan K.A. John, 1994):

1. Inovasi dan pengambilan resiko. Sejauhmana para staf didorong untuk inovasi dan mengambil resiko.
2. Perhatian ke rincian. Sejauhmana para karyawan diharapkan memperhatikan presisi (kecermatan), analisis, dan perhatian kepada rincian.
3. Orientasi hasil. Sejauhmana manajemen memfokus pada hasil bukannya pada teknik dan proses yang digunakan untuk mencapai hasil.
4. Orientasi orang. Sejauhmana keputusan manajemen memperhitungkan efek hasil-hasil pada orang-orang di dalam organisasi itu.
5. Orientasi tim. Sejauhmana kegiatan kerja diorganisasikan sekita tim-tim, bukannya individu-individu.
6. Keagresifan. Sejauhmana orang-orang itu agresif dan kompetitif dan bukannya santai-santai.
7. Kemantapan. Sejauhmana kegiatan organisasi menekankan dipertahankannya status quo sebagai kontras dari pertumbuhan.

Dari sudut anggota secara kelompok, budaya organisasi akan memberikan arah (*direction*) dalam menemukan cara-cara untuk mencapai tujuan organisasi. Dalam hal ini budaya organisasi dapat memberikan pengaruh positif atau negatif, tergantung kecocokan (*compatible*) atau tidaknya budaya tersebut dengan perkembangan lingkungan internal maupun eksternal. Selain itu, budaya organisasi yang tersebar merata pada semua anggota organisasi, akan memberikan citra mengenai lembaga tersebut di mata *customer*.

Secara individual, budaya organisasi yang meresap pada masing-masing anggota, akan menumbuhkan komitmen, sebagaimana dicontohkan suatu sekte keagamaan dapat mempengaruhi pengikutnya untuk melakukan bunuh diri secara sukarela. Komitmen di sini diartikan sebagai suatu kondisi di mana anggota organisasi memberikan kemampuan dan loyalitas tertingginya kepada organisasi, yang dengan itu mereka mendapatkan kepuasan (Hodge & Anthony, 1988).

### Sistem Nilai Dalam Budaya Organisasi

Menurut Rokeach dan Bank nilai adalah suatu tipe kepercayaan yang berada dalam ruang lingkup sistem kepercayaan dimana seseorang bertindak atau menghindari suatu tindakan, atau mengenai suatu yang pantas atau tidak

pantas dikerjakan. Ini berarti berhubungan dengan pemaknaan atau pemberian arti suatu obyek.

Nilai juga dapat diartikan sebagai sebuah pikiran (*idea*) atau konsep mengenai apa yang dianggap penting bagi seseorang dalam kehidupannya. Selain itu, kebenaran sebuah nilai juga tidak menuntut adanya pembuktian empirik, namun lebih terkait dengan penghayatan dan apa yang dikehendaki atau tidak dikehendaki, disenangi atau tidak disenangi oleh seseorang. Allport, sebagaimana dikutip oleh Kadarusmadi (1996:55) menyatakan bahwa nilai merupakan kepercayaan yang dijadikan preferensi manusia dalam tindakannya. Manusia menyeleksi atau memilih aktivitas berdasarkan nilai yang dipercayainya.

Oleh karena itu, nilai terdapat dalam setiap pilihan yang dilakukan seseorang atau sekelompok orang baik berkaitan dengan hasil (tujuan) maupun cara untuk mencapainya. Dalam hal ini terkandung pemikiran dan keputusan seseorang mengenai apa yang dianggap benar, baik atau diperbolehkan.

Nilai-nilai penting untuk mempelajari perilaku organisasi karena nilai meletakkan fondasi untuk memahami sikap dan motivasi serta mempengaruhi persepsi kita. Individu-individu memasuki suatu organisasi dengan gagasan yang dikonsepsikan sebelumnya mengenai apa yang seharusnya dan tidak seharusnya.

DR. Rohmad Mulyono mengklasifikasi nilai ke dalam empat macam: (1) nilai instrumental dan nilai terminal; (2) nilai instrinsik dan nilai ekstrinsik; (3) nilai personal dan nilai sosial; dan (4) nilai subyektif dan nilai obyektif.<sup>2</sup>

Selanjutnya Spranger (Allport, 1964) menjelaskan adanya enam orientasi nilai yang sering dijadikan rujukan oleh manusia dalam kehidupannya. Dalam pemunculannya, enam nilai tersebut cenderung menampilkan sosok yang khas terhadap pribadi seseorang. Karena itu, Spanger merancang teori nilai itu dalam istilah tipe manusia (*the types of man*), yang berarti setiap orang memiliki orientasi yang lebih kuat pada salah satu di antara enam nilai yang terdapat dalam teorinya. Enam nilai yang dimaksud adalah nilai teoretik, nilai ekonomis, nilai estetik, nilai sosial, nilai politik, dan nilai agama.

Perilaku manusia sehari-hari pada dasarnya ditentukan, didorong atau diarahkan oleh nilai-nilai budayanya. Nilai yang dominan akan memunculkan perilaku yang dominan dalam kehidupan manusia yang membuat manusia berbudaya. Menurut Koentjaraningrat, dalam konteks yang lebih mendasar,

---

<sup>2</sup> Dr. Rakhmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai*, (Bandung: Alfabeta, 2004), hlm. 25.

perilaku individu maupun masyarakat pada hakekatnya dipengaruhi oleh sistem nilai yang diyakininya. Sistem nilai tersebut merupakan jawaban yang dianggap benar mengenai berbagai masalah dalam dalam hidup.

### Pertumbuhan Organisasi Pesantren

Asalusul pesantren tidak bisa dipisahkan dari sejarah pengaruh Walisongo abad 15-16 di Jawa. Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang unik di Indonesia. Lembaga pendidikan ini telah berkembang khususnya di Jawa selama berabad-abad. Maulana Malik Ibrahim (meninggal 1419 di Gresik, Jawa Timur), "*Spiritual father*" Walisongo, dalam masyarakat **santri Jawa biasanya dipandang sebagai "gurunya-guru"** tradisi pesantren di Tanah Jawa.<sup>3</sup> *Oral history* yang berkembang memberi indikasi bahwa pondok-pondok tua dan besar di luar Jawa juga memperoleh inspirasi dari ajaran Walisongo. Figur Maulana Malik Ibrahim memang sangat populer di luar Jawa pula. Misalnya pesantren Nahdlatul Wathan yang didirikan tahun 1934 di Pancor Lombok Timur NTB dan dewasa ini santrinya tidak kurang dari sepuluh ribu dengan cabangnya di Jakarta, ternyata juga memperoleh inspirasi dari **ajaran da'wah Islamiyah Maulana Malik Ibrahim. Tokoh ini akrab bukan hanya** bagi para pemimpin pendiri Nahdlatul Wathan, tapi juga bagi para santri dan alumninya saat ini.

Walisongoadalah tokoh-tokoh penyebar Islam di Jawa abad 15-16 yang telah berhasil mengkombinasikan aspek-aspek sekuler dan spiritual dalam memperkenalkan Islam pada masyarakat. Mereka secara berturut-turut adalah Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Drajat, Sunan Giri, Sunan Kudus, Sunan Muria, dan Sunan Gunungjati. *Wali* dalam bahasa Inggris pada umumnya diartikan "*saint*," **sementara songo** dalam bahasa Jawa berarti sembilan. Diduga Wali yang dimaksud lebih dari sembilan, tapi agaknya bagi masyarakat Jawa angka sembilan memiliki makna tersendiri yang cukup istimewa.<sup>4</sup> Para santri Jawa berpendangan

---

<sup>3</sup> K.H. Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: Al-Ma'arif Bandung, 1979), hlm. 263.

<sup>4</sup> Sebetulnya permainan angka bukanlah hal yang baru atau monopoli Muslim Jawa. Ulama klasik semisal Fakhr ud-Din ar-Razi juga menggunakan permainan angka tatkala menafsirkan ayat *lailatu-l-qadr* yang disebut dalam Alquran tiga kali dalam surat *verse al-Qadr* (97) . Ar-Razi berpandangan bahwa *lailatul qadr* kemungkinan besar terjadi pada malam 27 Ramadhan karena hasil perhitungan sembilan kali tiga. Yakni *lailatul qadr* yang memiliki sembilan huruf dikalikan tiga kali disebut. Lihat 'Ali al-Jundi, *Qurratu-l-'Ain fi Ramadan wa-l-'Idain*, Dar Kutub 1969, hlm. 80-81.



bahwa Walisongo adalah pemimpin umat yang sangat saleh dan dengan pencerahan spiritual religius mereka, bumi Jawa yang tadinya tidak mengenal agama monotheis menjadi bersinar terang. Lebih dari itu, sebagaimana yang dideskripsikan Prof. A.H. John (Australia National University), mereka memiliki kemampuan *spiritual healing* atau penyembuhan berbagai macam penyakit rakyat dengan dukungan ekonomi mereka yang cukup kuat sebagai *merchant*. Posisi mereka dalam kehidupan sosio-kultural dan religius di Jawa demikian memikat hingga bisa dikatakan bahwa Islam tidak akan pernah **menjadi “the religion of Java” jika sufisme yang dikembangkan oleh Walisongo** tidak mengakar dalam masyarakat. Rujukan ciri-ciri ini akan memungkinkan kita untuk memahami mengapa ajaran Islam yang diperkenalkan Walisongo di Tanah Jawa hadir dengan penuh kedamaian, terkesan lamban tapi meyakinkan. Fakta menunjukkan bahwa dengan cara mentolerasinsi tradisi lokal serta memodifikasinya kedalam ajaran Islam dan tetap bersandar pada prinsip-prinsip Islam, agama baru ini dipeluk oleh bagsawan-bagsawan serta mayoritas masyarakat Jawa di pesisir utara.

Upaya Islamisasi yang telah ditempuh oleh para Walisongo **sesungguhnya merupakan ekspresi “Islam kultural.” Proses yang tak berujung** ini dengan demikian telah membutuhkan rentang waktu yang demikian panjang, proses gradual, dan berhasil dalam wujud satu tatanan kehidupan **masyarakat santri yang saling damai berdampingan, “peaceful coexistence.”** Istilah yang disebut terakhir ini merupakan ciri utama filsafat Jawa yang menekankan kesatuan, stabilitas, keamanan, dan harmoni.

Pendidikan Islam atau juga transmisi Islam yang dipelopori Walisongo merupakan perjuangan *brilliant* yang diimplementasikan dengan cara sederhana, yaitu menunjukkan jalan dan alternatif baru yang tidak mengusik tradisi dan kebiasaan lokal, serta mudah ditangkap oleh orang awam karena pendekatan-pendekatan Walisongo yang konkrit realistik, tidak “njelimet” dan menyatu dengan kehidupan masyarakat. Usaha-usaha ini dalam konsep **moderen sering diterjemahkan sebagai “model of development from within.”** Model ini sekali lagi menunjukkan keunikan Sufi Jawa yang mampu menyerap elemen-elemen budaya lokal dan asing tapi dalam waktu yang sama masih berdiri tegar diatas prinsip-prinsip Islam. Kemenangan dalam kedamaian ini oleh para sejarawan sering disebut sebagai “*zaman kuwalen*”.

*Approach* dan *wisdom* Walisongo agaknya terlembaga dalam satu esensi budaya pesantren dengan kesinambungan ideologis dan kesejarahannya. Kesinambungan ini tercermin dalam hubungan filosofis dan keagamaan antara *taqlid* dan *modeling* bagi masyarakat santri. Melalui konsep *modeling* keagungan Muhammad saw serta kharisma Walisongo, yang dipersonifikasikan oleh para *auliya* dan kiai, telah terjunjung tinggi dari masa

ke masa. Barangkali karena *modeling* ini pula gagasan pesantren sederhana yang diperkenalkan Maulana Malik Ibrahim mampu eksis dan berkembang dari abad ke abad sampai kini. Untuk mengantisipasi dan mengakomodasi pertanyaan-pertanyaan sosial keagamaan serta merekrut murid-murid baru, Maulana Malik Ibrahim tidak mengalami kesulitan dalam mendirikan prototipe pesantren dalam bentuk embrio. Pendirian pesantren ini dibarengi dengan keberhasilan tokoh ini dalam merebut simpati massa, dan melengkapi diri dengan modal materi pribadi yang digunakan untuk da'wah Islamiyyah **sebagai “a traveling Muslim merchant,” dan guru panutan. Pada siang hari,** sang guru membawa anak didik ke sawah, dan pada malam hari mengajarkan pada mereka ilmu-ilmu dasar seperti membaca al-Quran. Karena rekayasa ini, **tokoh ini sering disebut sebagai “the father of the early pesantren” di Jawa.** Dilaporkan pula bahwa sistem irigasi pada masa ini mengalami kemajuan pesat.

Bagi Walisongo mendidik adalah tugas dan panggilan agama. Mendidik murid sama halnya dengan mendidik anak kandung sendiri. Pesan mereka dalam konteks ini **adalah “Sayangi, hormati dan jagalah anak didikmu,** hargailah tingkah laku mereka sebagaimana engkau memperlakukan anak turunku. Beri mereka makanan dan pakaian, hingga mereka bisa menjalankan syariat Islam dan memegang teguh ajaran agama tanpa **keraguan.”**<sup>5</sup>

Sebagaimana disebutkan di atas pendekatan-pendekatan Walisongo dikemudian hari terinstitusi dalam tradisi pesantren. Pola hidup saleh, *modeling* dengan mencontoh dan mengikuti para pendahulu yang terbaik, mengarifi budaya dan tradisi lokal adalah ciri utama komunitas ini. Salah seorang putra Jaka Tingkir, Pangeran Banawa, misalnya yang hidup di awal abad 17 memilih tariqat sebagai jalan hidupnya. Sampai akhir hayatnya beliau menjadi seorang pemimpin tariqat. Meskipun Banawa berasal dari keluarga bangsawan, ternyata kehidupan religius spiritual lebih memikatnya hingga ia menjauhkan diri dari kehidupan politik negara. Keputusannya untuk tinggal di kota Kudus sebagai pemimpin tariqat tidak berbeda dengan keputusan pendulunya, Sunan Kudus, yang memperkaya diri dengan kehidupan spiritual dan ilmu-ilmu agama hingga dia dikenal sebagai *waliyyul 'ilmi* pada masa kerajaan Islam Demak. Tariqat dan supremasi ilmu agama sebagaimana yang telah terukir dalam sejarah agaknya merupakan ciri lain kehidupan pesantren yang tidak boleh terlupakan.

Satu abad setelah masa Walisongo, abad 17, pengaruh Walisongo diperkuat oleh Sultan Agung yang memerintah Mataram dari tahun 1613-

---

<sup>5</sup> Drewes, *Op.cit.*, hlm. 25.

1645. Sultan Agung merupakan penguasa terbesar di Jawa setelah pemerintahan Majapahit dan Demak, yang juga terkenal sebagai *Sultan Abdurrahman* dan *Khalifatullah Sayyidin Panotogomo ing Tanah Jawi*, yang berarti *Khalifatullah* pemimpin dan penegak agama di tanah Jawa. Dia memproklamirkan kalender Islam di Jawa atau *new Javanese-Muslim lunar* dalam tahun Saka 1555 yang dimulai bulan Maret 1633 atau 1403 Hijriyyah.<sup>6</sup> Dengan sistem kalender baru ini nama-nama bulan dan hari Hijriyyah seperti Muharram dan Ahad dengan mudah menjadi ucapan sehari-hari lisan Jawa.

Sultan Agung adalah pemimpin negara yang shalih dan menjadi salah satu rujukan utama bagi dunia santri. Sultan agung menjalin hubungan intim dengan kelompok `ulama. Bersama kelompok yang disebut terakhir, Sultan Agung melaksanakan shalat Jum'at dan diikuti dengan tradisi musyawarah dan mendengar fatwa-fatwa keagamaan mereka.<sup>7</sup> Para `ulama dalam pemerintahan Sultan Agung memperoleh posisi istimewa sebagai *members of the highest-rank-advisors*.

Bila guru-guru utama kaum santri di abad 19 adalah mereka yang memperoleh pendidikan Hijaz, seperti Nawawi al-Bantani dan Mahfudz al-Tirmisi, sesungguhnya orientasi Hijaz dari tanah Jawa telah ada sejak zaman Sultan Agung. Pada tahun 1641, Sultan Agung memperoleh gelar baru **"Sultan Abdullah Muhammad Maulana Matarani"** dari **Syarif Mekkah setelah Sultan** Agung mengirim utusan ke Mekkah untuk memohon anugrah titel tersebut tahun 1639. Agaknya Mekkah telah lama memainkan peran penting dalam memperkuat legitimasi politik, keagamaan, serta orientasi pendidikan dunia Islam.

Kedekatan Sultan Agung dengan kaum `ulama telah menempatkan dirinya sebagai pemimpin negara yang disegani dan mengakar di masyarakat. Tidak kurang dari 7000 Mujahidun mendukung perjuangan Sultan Agung sewaktu berhadapan dengan V.O.C. Mayoritas pejuang ini terdiri dari kaum santri yang telah memperoleh pendidikan "militan" dari para kiai di pedesaan.

Karena kesuksesan Sultan Agung, sebagian masyarakat santri memandangnya sebagai "Ratu Adil" yang sesuai dengan faham kehadiran Imam Mahdi pada masanya. Sultan Agung juga mendukung kreativitas karya-karya seni yang bernafaskan Islam. Perayaan Sekaten dalam bulan Maulud Nabi juga mulai digelar dalam rangka menggabungkan ajaran Islam dengan faham lokal: sebuah upaya pelestarian dan pengembangan pendekatan Walisongo. Sastra bernafaskan agama juga dihidupkan terutama dalam bentuk Babad. Pada masa

---

<sup>6</sup> M.C. Rickelfs, *Modern Javanese Historical Tradition* (London, 1978), hlm.. 232.

<sup>7</sup> K.H. Saifuddin Zuhri, *Sejarah kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: 1979), hlm. 535-534.

ini pujangga Tumenggung Jayaprana bekerja untuk kerajaan dengan karyanya *Babad Tanah Jawi*.<sup>8</sup>

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa sejak zaman Walisongo sampai Sultan Agung, tidak ditemukan disparitas kehidupan sosial antara keraton dan pesantren. Konsekuensi logis hubungan harmonis ini abad 18 Jawa menyaksikan pejuang-pujangga handal yang bekerja untuk kerajaan Islam dengan latar belakang pendidikan pesantren.

Posisi ulama dalam sistem pemerintahan biasanya diperoleh melalui pernikahan ulama dengan putri bangsawan atau melalui penunjukan secara langsung dari penguasa pada ulama-ulama ampuh. Menarik untuk diamati bahwa ternyata pada masa pembahasan ini hubungan antara dunia pesantren dengan kerajaan cukup erat. Agaknya sampai saat ini belum ada studi dan penelitian khusus yang mengamati hubungan pujangga-pujangga keraton dengan sistem pendidikan pesantren. Cukup menarik bahwa beberapa pujangga kenamaan kerajaan ternyata telah memperoleh latar belakang pendidikan pesantren. Pujangga abad 18 keraton Surakarta, Yasadipura I, dulunya mengenyam pendidikan pesantren di Kedhu-Bagelen. Sastrawan ini kemudian bergabung dengan rajanya, Pakubuwana II, di Tegalsari, Ponorogo, yakni pesantren Kiai Agung Iman.<sup>9</sup> Ronggowarsito (1802-1873), pujangga Jawa terbesar yang bekerja di tempat yang sama juga memperoleh pendidikan di pesantren Tegalsari selama empat tahun. Seperti pendahulu-pendahulunya, dia menggabungkan tradisi Jawa dengan elemen-elemen ajaran Islam dalam beberapa tulisannya. Hal ini terlihat dalam karyanya *Wirid Hidayat Jati*, *Suluk Saloko Jiwo*, dan *Pamoring Kawulo-Gusti*.<sup>10</sup> Para ahli rata-rata sepakat bahwa karya-karya ini sangat diwarnai dengan ajaran-ajaran pesantren. Meskipun para pujangga kerajaan bekerja untuk penguasanya, tapi para kiai dimana mereka pertama kali memperoleh ilmu tetap mendapatkan tempat tersendiri dalam kehidupan sosio-religius dan intelektual mereka. Sebuah buku populer yang ditulis dalam rangka penghormatan terhadap keraton Surakarta abad 18, *The Book of Cibolet*,<sup>11</sup> dengan pas sekali menggambarkan superioritas para ulama Jawa.

---

<sup>8</sup> G. Moedjanto, *The Concept of Power in Javanese Culture* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1986), hlm. 24.

<sup>9</sup> Nancy Florida, *Op.cit.* hlm. 14.

<sup>10</sup> Simuh, "Wirid Hidayat Jati," dalam Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: 1987), hlm. 63-75.

<sup>11</sup> Buku ini terdiri dari cerita-cerita *didactic* yang berhubungan dengan kekuatan-kekuatan mistik dan contoh-contoh teladan dari beberapa tokoh kenamaan seperti Sultan Agung Mataram, Mangkubumi, dan lain sebagainya. Untuk mengetahui masa penulisan ini bisa diperoleh dengan mengamati catatan yang ada pada cover buku yang menunjukkan tanggal cetak *The Serat Cibolet* terbitan Van Dorp tahun 1885. Memo

Tradisi *talabul ilmi* yang berlanjut sampai abad 19 dibuktikan oleh laporan lokal yang ditulis pada perempat awal abad 19, the *Book of Tjentini*.<sup>12</sup> Kronikel ini memberi kesaksian bahwa fikih, tauhid, serta tasawwuf selalu menjadi mata pelajaran favourite bagi para santri. Lebih menarik lagi buku-buku yang ditulis ulama Sunni abad pertengahan diterjemahkan dan diringkas ke dalam bahasa Jawa. Sebagai contoh adalah *Ihya 'Ulum al-Din* diringkas dan diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa oleh Kiai Muhammad Saleh Darat (1820-1903), salah seorang guru besar (*syakhul masyayikh*) tradisi pesantren, dan diberi judul “*Serat Munjiyat*.”

Jika sebelum abad 19 pemihakan penguasa pada kehidupan kaum santri tampak terwakili dalam hubungan Walisongo dengan kerajaan Demak serta Sultan Agung, pada abad 19 aspirasi dan simpati kaum santri tampak jelas tertumpu pada tokoh Pangeran Diponegoro (1785-1855). Diponegoro adalah simbol mujahidin Jawa yang menjadi contoh terbaik bagi kaum santri karena perlawanan agungnya terhadap penjajah Belanda selama perang Diponegoro (1825-30). Diponegoro memperoleh dukungan besar dari para kiai dan santri.<sup>13</sup> Hubungan pangeran ini dengan dunia pesantren bukanlah hal yang baru, karena dia sendiri pernah memperoleh pendidikan di tempat yang sama. Anti kolonialisme Diponegoro tampaknya didasari atas panggilan dan sentimen keagamaan, hingga pihak musuh pun menyaksikan indikasi tersebut tatkala pada tahun 1827 seorang menteri Belanda C. Th. Elout (1767-1841), melaporkan apa yang ia lihat pada raja bahwa pengaruh agama telah memainkan peran dalam memotivasi perlawanan rakyat. Pada setiap pertempuran para kiai senantiasa memakai baju, serban serba putih dan mengobarkan semangat perang Sabilillah.<sup>14</sup>

Agaknya heroisme kebangsaan dan intelektualisme keagamaan merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan dari kehidupan kaum santri. Keduanya membutuhkan tokoh ideal dalam bentuk kepemimpinan efektif dan fungsional bagi komunitas ini. Dari poin ini bisa difahami jika tokoh-tokoh

---

yang tampak mengacu pada Paku Buwana IV atau *Sunan Bagus*, penguasa Surakarta tahun 1788 dan meninggal tahun 1820.

<sup>12</sup> S. Soebardi, “*Santri-Religious Elements as Reflected in the Book of Tjentini*”, dalam *Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde*, 127 (1971), hlm. 331-349.

<sup>13</sup> Diponegoro paling tidak didukung oleh 186 kaum agamawan. Princiannya mereka terdiri dari para loyalis yakni 108 kiai, 31 haji, 15 para syaikh, 12 pejabat agama, dan 4 guru agama dari Mataram, Kedu, dan Bagelan. Lihat P.B.R. Carey, *Babad Dipanegara, an Account of the Outbreak of the Java War (1825-1830)*. Kuala Lumpur: Art Printing Works Sdn. Bhd., 1981 hlm. XLV.

<sup>14</sup> *Ibid.*

Walisongo, Sultan Agung, Pangeran Diponegoro dipandang sebagai pemimpin umat yang harus dicontoh. Hubungan kaum santri dan pimpinan dalam bentuk *teacher-disciple relation* dilandasi sebuah pertalian yang tak pernah putus, yaitu ikatan denominasi keagamaan yang berdimensi teologis. Signifikansi kehidupan keagamaan ulama dan santri dengan demikian merupakan alasan penting mengapa komunitas ini sangat patuh terhadap penguasa-penguasa yang saleh, dan dalam waktu yang sama mereka memperoleh support dari *the so-called pious ruler*.

Agaknya tidak ada sumber pasti yang jelas tentang perkembangan pesantren (dalam arti moderen) secara spesifik dan details sebelum abad 19. Sejak abad yang disebut terakhir pesantren menunjukkan wajahnya yang jelas dalam merespons masalah-masalah internal dan tantangan–tantangan external. Dalam konteks ini pesantren benar-benar berfungsi sebagai “*cultural and educational institution*” **dengan tetap berpijak pada tradisi baik Walisongo**. Meskipun demikian hubungan pendidikan dan politik ternyata tidak mudah dipisahkan. Perlu diingat bahwa kerjasama masyarakat pesantren dengan penguasa saleh lebih merupakan sebuah gejala komunitas yang dipengaruhi pemimpin agama efektif bukan oleh sebuah lembaga. Dengan kata lain, orientasi politik institusi dan budaya dalam tradisi pesantren lebih diwarnai oleh tingkah laku individual para pemimpin informal. Dengan demikian konsep *berkah* terus berlanjut dari sosok Nabi, Walisongo, sampai ke kiai-kiai Jawa.

Pesantren abad 19 menawarkan panorama yang berbeda. Pendirian Pesantren Tebu Ireng tahun 1899 misalnya, merefleksikan hubungan beberapa dimensi yang mencakup ideologi, kebudayaan, serta pendidikan. Tidak ada yang meragukan bahwa apa yang ada dalam angan-angan dan pikiran Hasyim Asy'ari (1871-1947) sebelum mendirikan pesantrennya, Tebu Ireng, lebih dipicu oleh keinginan mentransmisi ilmu yang diperoleh di Jawa dan Timur Tengah. Tapi tidak bisa dipungkiri bahwa perkembangan karier dan institusi pendidikannya dalam jangka pendek dan panjang tetap memiliki dimensi politik. Sebuah kenyataan menarik bahwa tidak jauh dari lingkungan Tebu Ireng telah ada pabrik gula, *Pabrik Gula Cukir*, sekitar lima miles dari pesantren Tebu Ireng. Pabrik ini didirikan oleh pemerintahan kolonial Belanda pada tahun 1853. Pada masa ini, gula merupakan sumber devisa negara yang terpenting bagi penguasa. Pabrik ini sungguh menjadi simbol modernisasi dan industrialisasi kaum penjajah.<sup>15</sup>

Pendirian pesantren Tebu Ireng *vis-à-vis* pabrik asing, dengan demikian bisa dipandang sebagai upaya penting komunitas pesantren menantang balik

---

<sup>15</sup> Dhofier, *Op.cit.*, hlm. 100-101.

hegemony penjajah. Master plan ini terbukti diikuti dengan sejumlah sikap-sikap dan tindakan-tindakan non-koperatif, otonomi, serta penolakan dari pendiri pesantren bersama-sama kaum santri terhadap penjajah. Boleh juga diasumsikan bahwa motivasi politik terhadap penjajah yang ditunjukkan pesantren Tebu Ireng adalah manifestasi kesadaran diri dan percaya diri paling tertinggi (*the highest level of self-consciousness and self-respect*) dari kaum pesantren. Tebu Ireng sebagai kiblat baru dunia Pesantren, sesungguhnya merupakan tonggak penting dalam sejarah pesantren Jawa. Sebuah visi dan orientasi baru muncul dari pesantren ini yang tidak dimiliki pesantren-pesantren sebelumnya. Kakek Hasyim Asy'ari, Kiai Usman, contohnya, adalah pendiri dan direktur Pesantren Gedang di Jawa Timur dan pemimpin tariqat di pertengahan abad 19. Pesantren ternama ini merekrut ratusan santri dari seluruh tanah Jawa, tapi seluruh orientasi pesantren ini adalah sekedar peningkatan kualitas keagamaan para santri: sebuah orientasi tipikal lembaga keagamaan sederhana di Jawa. Orientasi ini pula yang tampak dimiliki pesantren Tremas yang berada di perbatasan Jawa Timur Jawa Tengah Selatan. Pesantren yang terakhir ini didirikan tahun 1830 oleh kakek Mahfuz al-Tirmisi, *Kiai* Haji `Abd al-Manan (meninggal. 1282/1865). Pesantren Tremas pada mulanya bertujuan mengajarkan cara baca Alquran dan pemberian pemahaman dasar ilmu agamakhususnya *tawhid* dan *fikih* dengan penekanan praktek dan ibadah sehari-hari.

Fenomena tiga pesantren diatas menerangkan bahwa pesantren dihadapkan pada permasalahan internal dan eksternal pada abad 19. Di akhir abad 19, pesantren sebagai sebuah komunitas dan lembaga pendidikan telah mampu menunjukkan kekuatan politiknya. Yang terakhir ini tidak bisa dipisahkan dari kenyataan bahwa dari tahun 1830 pemerintahan kolonial Belanda memperkenalkan tanam paksa secara besar-besaran. Karena mayoritas lembaga pesantren terletak di pedesaan, kebijaksanaan baru penjajah ini pasti cukup pahit dirasakan oleh komunitas pesantren. Perintah tanam paksa bahkan diikuti dengan pengalaman yang lebih menyakitkan karena pemerintah koloni menggalakkan kebijaksanaannya dengan kekerasan.<sup>16</sup>

Abad 19 tidak diragukan lagi merupakan periode terbentuknya satu jaringan ulama Jawa dengan Timur Tengah. Jaringan `ulama internasional yang berpusat di Mekkah dan Madinah menunjukkan peran signifikan transmissi ilmu agama ke nusantara melalui siswa-siswa Indonesia. Sesungguhnya *networking* telah terjalin sejak abad 17 dan 18. Tidak tampaknya `ulama Jawa di Arabia

---

<sup>16</sup>R.E. Elson, *Javanese Peasants and the Colonial Sugar Industry* (Oxford: 1984), hlm. 1-35.



sebelum abad 19 terutama disebabkan munculnya `ulama-`ulama ternama yang telah terlebih dahulu menulis dan mengajar di Hijaz. Riset khusus untuk melacak para `ulama Jawa independen yang telah pergi ke Mekkah dan belajar disana sebelum masa Saleh Darat di abad 18 sebenarnya sangat diperlukan.

Azyumardi Azra dalam disertasinya mengkaji kehidupan intelektual `ulama-`ulama Melayu dari luar Pulau Jawa seperti Nur al-Din al-Raniri (meninggal 1068/1658 ), `Abd al-Rauf al-Sinkili (1024-1105/1615-93), Muhammad Yusuf al-Maqassari (1627-1699), dan Muhammad Arshad Al-Banjari (1710-1812). Mereka adalah bagian dari `ulama manca negara di Madina-Mekkah yang berhasil memainkan peran penting dalam menstransformasikan ilmu agama sewaktu mereka pulang ke negeri asal.<sup>17</sup> Nama akhir mereka menunjukkan dari mana mereka berasal.

Relevan dengan nama akhir yang menjelaskan daerah asal-usul ini adalah dua tokoh penting Jawa: Nawawi al-Bantani (meninggal 1897) dan Mahfudz al-Tirmisi (meninggal 1919) yang menjadi kiblat utama dunia pesantren Jawa. Dua `ulama yang berhasil menjadi guru utama di Mekkah-madinah, *imamul haramain*, ini juga menghasilkan `ulama-`ulama besar Jawa. Diantara mereka adalah Khalil Bangkalan (d. 1924), Hashim Ash`ari (d. 1947), dan Asnawi Kudus (d. 1959). Lima `ulama ini sebagaimana yang kita lihat dewasa ini tetap menjadi tokoh ideal bagi pesantren-pesantren besar di Jawa.<sup>18</sup>

Patut dicatat disini bahwa dekade pertama abad 20 ditandai dengan munculnya "anak pesantren" yang berupa lembaga pendidikan madrasah. Lembaga ini tumbuh menjamur pada dekade pertama dan kedua dalam rangka merespons sistem klasikal yang dilancarkan Pemerintah Belanda sebelumnya. Meskipun ada beberapa perbedaan antara pesantren dan madrasah, tapi hubungan historis, kultural, moral, ideologis antara keduanya tidak mungkin terpisahkan.

Di masa awal kemerdekaan Indonesia 1945, salah satu sumbangan terpenting dunia pesantren adalah formulasi Resolusi Jihad yang dikumandangkan Hasyim Asy`ari. Tokoh penting dunia pesantren ini dalam sejarah hidupnya jelas tidak pernah mengenal kompromi dengan penjajah. Dalam mempertahankan bangsa, negara dan agama, serta mengusir penjajah, Hasyim mengumandangkan Resolusi Jihad pada bulan Oktober 1945.

Sangat logis bahwa fatwa pemimpin efektif dunia pesantren ini telah memberi inspirasi dan motivasi para santri Surabaya untuk menghalau

---

<sup>17</sup> Azyumardi Azra *Op.cit.*, p. 346-416.

<sup>18</sup> Abdurrahman Mas`ud, "Why the Pesantren Remains Unique and Stronger in Indonesia?", Paper dipresentasikan di *International Seminar on Islamic Studies in the Asean*, Pattani Thailand, 25-28 Juni 1998, hlm. 5.

*resistent* secara radikal terhadap Belanda setelah tentara Sekutu berhasil menendang keluar Jepang dari tanah Jawa tahun 1945. Momen resistensi ini demikian penting karena Belanda ingin menguasai kembali Surabaya, sebuah kota yang kini dikenal sebagai kota perjuangan karena sejarah perlawanan dan resistensi itu. Fatwa atau resolusi Jihad khususnya yang diproklamasikan pendiri NU, Hasyim Ash'ari, pada tahun 1945 sesungguhnya merupakan kajian menarik. Sayang sampai kini belum ada penelitian tentang fatwa yang populer tersebut. Resolusi ini sungguh merupakan formulasi final umat Islam Indonesia dalam rangka mengumandangkan pembebasan dan kemerdekaan bangsa dan negara Indonesia yang tidak bisa diganggu gugat oleh tangan-tangan penjajah.

Dewasa ini pesantren menyaksikan trends baru yang berupa munculnya pesantren-pesantren "moderen" seperti pesantren Gontor Ponorogo (meskipun sudah berusia tua), Al-Falah Ciampea Bogor, Darun Najah dan Asyiddiqiyah Jakarta, dan Al-Mutawaffiyah Purba Baru Tapanuli Selatan. Di lembaga-lembaga ini ketrampilan teknologi, bahasa asing, sosiologi, dan antropologi telah dikenalkan pada santri. Jumlah pesantren "tradisional" dan "moderen" di Indonesia, menurut statistik 1996 adalah sekitar 9067 dengan jumlah santri 1.938.165. Organisasi Islam terbesar di Indonesia NU dan Muhammadiyah juga memiliki dua macam pesantren ini. Meskipun demikian para kiai tetap memegang peran penting dalam pengembangan pesantren serta memiliki otoritas penuh terhadap pesantren yang mereka kelola. Hubungan pesantren-pesantren yang terakhir dibahas ini dengan organisasi induknya lebih bersifat moral, ideologis, serta kultural. Bahkan beberapa pesantren dewasa ini tidak memiliki hubungan sama sekali dengan organisasi-organisasi Islam.

### **Nilai dalam Budaya Pesantren**

Dari uraian sejarah pesantren di atas, sesungguhnya bisa ditarik benang merah tentang hakikat dan watak dasar pesantren baik sebagai lembaga pendidikan maupun sebagai sosio-kultural politik. Tanpa bertujuan mereduksi peran-peran pesantren dalam segala dimensinya, di bawah ini adalah refleksi pesantren sebagai sebuah budaya yang unik. Karakteristik nilai utama budaya pesantren di antaranya adalah:

#### **1) Budaya keilmuan yang tinggi**

Tradisi pesantren senantiasa identik dengan dunia ilmu. Definisi pesantren itu sendiri selalu mengacu pada proses pembelajaran dengan komponen-komponen pendidikan yang mencakup pendidik, santri, murid, serta fasilitas tempat belajar mengajar.

Rujukan ideal keilmuan dunia pesantren cukup komprehensif yang meliputi inti ajaran dasar Islam itu sendiri yang bersumber dari Alquran Hadis, tokoh-tokoh ideal zaman klasik seperti Imam Bukhari, serta tradisi lisan yang berkembang senantiasa mengagungkan tokoh-tokoh `ulama Jawa yang agung seperti Nawawi al-Bantani, Mahfudz al-Tirmisi dan lain-lain. Ayat Alquran pertama kali yang diwahyukan adalah surat *iqra'* yang menyerukan signifikasi baca dan belajar bagi kaum beriman. Menjadi Muslim berarti menjadi santri, menjadi santri berarti tidak boleh lepas dari kegiatan belajar 24 jam di lembaga pendidikan pesantren. Status santri, bagi komunitas ini, dengan demikian selalu lebih mulia dibanding dengan status non-santri. Rujukannya jelas ayat Alquran yang menjanjikan status mulia dan khusus bagi kaum beriman dan berilmu.<sup>19</sup> Pendidikan sehari semalam penuh dalam dunia pesantren dengan batas waktu yang relatif, serta hubungan guru-murid yang tidak pernah putus adalah implementasi dari ajaran Nabi yang menekankan keharusan mencari ilmu dari bayi sampai mati, *minal mahdi ilallahdi*. Singkatnya ajaran dasar Islam adalah landasan ideologis kaum santri untuk menekuni agamanya sebagai ilmu dan petunjuk yang bermanfaat di dunia dan akhirat.

Jika dalam zaman keemasan Islam tradisi *al-rihlah fi talab al-ilm* demikian luar biasa sebagaimana yang tercermin dalam perjalanan intelektual Imam Bukhari,<sup>20</sup> sejarah telah membuktikan bahwa tradisi yang sama juga berkembang sepanjang masa dalam masyarakat santri hingga dikenal istilah *wandering santris* atau santri-santri kelana. Tradisi *rihlah* ini pula yang telah mengantarkan dua tokoh utama pesantren: Al-Bantani dan Al-Tirmisi, mengembara sepanjang hidupnya dan menjadi guru besar di Mekkah dan Madinah. Fenomena dua master intelektual dunia pesantren ini membuktikan bahwa ilmu agama tidak hanya milik dunia Timur Tengah, dan bahwa ilmuwan berlatarbelakang sosio-kultural pesantren mampu menandingi ulama-ulama manca negara baik dalam kegiatan tulis menulis berbahasa Arab maupun dalam kegiatan akademik pengajaran di pusat dunia Islam.

Sampai sekarang ini makna penting keilmuan dunia pesantren agaknya tidak bergeser. Seorang tokoh modernis, Dawam Rahardjo, misalnya, menaruh kepercayaan besar terhadap alumni-alumni pesantren yang memperoleh

---

<sup>19</sup>Alquran, 58:11.

<sup>20</sup> Penyebutan "Imam" Bukhari disini sekali lagi membuktikan bahwa dunia pesantren sarat dengan tokoh-tokoh ideal yang selalu dijadikan model dalam proses identifikasi tokoh atau *tasyabbuh*.

pendidikan di dunia Barat dan bekerja di berbagai sektor dan kantor swasta dan negara di Indonesia.<sup>21</sup>

Dengan merujuk pada dinamika keilmuan pesantren dalam sejarah, agaknya istilah "konservatif" yang dialamatkan pada komunitas atau tradisi pesantren selama ini perlu ditinjau kembali. "Konservatif" pada umumnya identik dengan statik, jumud, serta implikasi-implikasi fatalis lainnya. Lebih dari itu "konservatif" adalah kata impor dari kamus Yahudi dan Nasrani. Dengan demikian tradisionalitas pesantren selayaknya ditujukan pada satu tradisi luhur dalam berbagai hal, termasuk tradisi intelektual pesantren yang belum pernah terhenti sampai sekarang ini.

## 2) *Modeling*

Dalam ajaran Islam modeling bisa diidentikkan dengan *uswatun hasanah* atau *sunnah hasanah* yakni contoh yang ideal yang selayaknya atau seharusnya diikuti dalam komunitas ini. Tidak menyimpang dari ajaran dasar Islam, *modeling* dalam dunia pesantren agaknya lebih diartikan sebagai *tasyabbuh*:

*Modeling remains a very significant concept in the leader-disciple close relations of the pesantren community. The teaching of "watashabbahu in lam takunu mithlahum innattashabbuha birrijali fallahu", (go emulate a role model unless you resemble him, because the act of modeling is an absolute victory) has been largely socialized.*<sup>22</sup>

Dalam dunia Islam, Rasulullah adalah pemimpin dan panutan sentral yang tidak perlu diragukan lagi, dalam masyarakat santri Jawa kepemimpinan Rasulullah diterjemahkan dan diteruskan oleh para Walisongo yang dikemudian hari sampai kini menjadikan mereka sebagai kiblat kedua setelah Nabi. Telah dimaklumi bersama bahwa Masjid Demak yang diresmikan oleh Sunan Kalijaga pada tanggal 1 Zul Qa'dah 1428, pada umumnya disepakati sebagai masjid pertama di tanah Jawa dan dibangun sebelum Kerajaan Demak berdiri. Upaya mendahulukan pendirian Masjid sebelum negara Demak pada hakikatnya sama dengan upaya Nabi mendirikan Masjid Quba di Madinah sebelum kota suci ini dijadikan negara bagi seluruh penduduknya yang plural. Bagi umat Islam, Masjid adalah lambang dan perwujudan akhirat yang statusnya tentu lebih mulia dari gemerlapan duniawi dalam berbagai macam daya pikatnya. Dengan analogi ini, bisa difahami bila sebagian besar ulama Jawa menjustifikasi apa yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga dengan pendirian masjidnya sebagai bagian dari pelaksanaan Sunnah Nabi: yakni sebuah *modelingpar excellence*.

---

<sup>21</sup> Dawam sangat membanggakan Bakhtiar Effendi, alumni pondok Pabelan, yang telah berhasil meraih doktor di universitas AS, Ohio University.

<sup>22</sup> Abdurrahman Mas'ud, *Ibid*.

Bahwa *modeling* mengikuti seorang tokoh pemimpin merupakan bagian penting dalam filsafat Jawa. Walisongo yang menjadi kiblat kaum santri tentu berkiblat pada guru besar dan pemimpin Muslimin, Nabi Muhammad saw. Kekuatan *modeling* didukung dan sejalan dengan *value sistem* Jawa yang mementingkan *paternalism* dan *patron-client relation* yang sudah mengakar dalam budaya masyarakat Jawa

Para Walisongo selalu loyal pada missinya sebagai penerus Nabi yang terlibat secara fisik dalam rekayasa sosial. Missi utama mereka adalah menerangkan, memperjelas, dan memecahkan persoalan-persoalan masyarakat, dan memberi model ideal bagi kehidupan sosial agama masyarakat. Model Walisongo yang diikuti para `ulama dikemudian hari telah menunjukkan integrasi antara pemimpin agama dan masyarakat yang membawa mereka pada kepemimpinan protektif dan efektif. *Approach* dan *wisdom* Walisongo kini terlembagakan dalam esensi budaya pesantren dengan kesinambungan ideologis dan kesejarahannya. Kesinambungan ini tercermin dalam hubungan filosofis dan keagamaan antara *taqlid* dan *modeling* bagi masyarakat santri. Melalui konsep terahir inilah keagungan Muhammad saw serta kharisma Walisongo, yang dipersonifikasikan oleh para auliya dan kiai, telah terjunjung tinggi dari masa ke masa. Bahwa pendidikan Islam Walisongo ditujukan pada massa bisa dilihat pada rekayasa mereka terhadap pendirian pesantren. Pendidikan yang merakyat ini tidak diragukan lagi adalah induk pendidikan Islam di Indonesia atau *the mother of Muslim educational institution*. Pendekatan pendidikan Walisongo dewasa ini telah tersosialisasi secara luas dalam komunitas ini seperti kesalehan sebagai cara hidup kaum santri, serta pemahaman dan pengarifan terhadap budaya lokal.

Kendatipun demikian pendidikan Islam Walisongo juga ditujukan pada penguasa. Keberhasilan Walsongo terhadap pendekatan yang terakhir ini **biasanya terungkap dalam istilah populer “Sabdo Pandito Ratu” yang berarti menyatunya pemimpin agama dan pemimpin negara.** Dengan kata lain dikotomi atau gap antara ulama dan raja tidak mendapatkan tempat dalam ajaran dasar Walisongo. Hal ini sesuai dengan watak dasar agama tauhid ini yang tidak memberi ruang pada sekularisme. Ajaran ini adalah warisan Sunan Kalijaga, sebagai *grand designer* yang telah mewariskan sistem Kabupaten di Jawa tipikal dengan komponen-komponen kabupaten, alun-alun, dan masjid agung. Ajaran ini dikemudian hari dipopulerkan oleh Sultan Agung. Menarik untuk dijadikan renungan sejarah bahwa barangkali masjid-masjid "agung" di Jawa saat ini, adalah bentuk *modeling* yang tidak disadari atas historisitas peninggalan Sultan Agung. Hubungannya bukan sekedar terdapat pada nama

"agung" yang telah menyejarah dan melegenda, melainkan juga pada substansi dan format *al-madinah al-fadilah*<sup>23</sup> ini.

Seperti yang telah disinggung diatas, pendidikan Walisongo mudah ditangkap dan dilaksanakan. Hal ini selaras dengan ajaran Nabi *wa khatibinnas 'ala qodri 'uqulihim*. Pola pendidikan ini terlihat dalam rumusan **naskah Islam Jawa klasik** "*arep atatakena elmu, sakadare den lampahaken*"(**Carilah ilmu yang bisa engkau praktekan, terapkan**)<sup>24</sup>. Pendekatan ini pula yang mengantarkan pendidikan Islam melalui media wayang yang begitu merakyat. Ajaran rukun Islam dengan demikian bisa ditemukan dalam cerita perwayangan, seperti syahadatain sering dipersonifikasikan dalam tokoh puntadewa, tokoh tertua diantara Pandawa dalam kisah Mahabarata. Puntadewa (syahadatain) digambarkan sebagai raja adil yang tulus ikhlas bekerja untuk kesejahteraan rakyat, yakni pemimpin yang konsisten kata dan perbuatannya. Tingkah laku yang tidak munafik ini **adalah refleksi tindakan dan ucapan kaum beriman atau "lips of faith."** Ajaran Islam yang diperagakan melalui media wayang sekali merupakan *model* yang mudah dicontoh. *Modeling* dalam dunia pesantren memang tidak terbatas pada satu dimensi kehidupan. Hal ini sekaligus memberi indikasi bahwa masyarakat ini senantiasa membutuhkan model kepemimpinan yang ideal dalam segala bentuk dan zaman.

### **3) Cultural resistance**

Mempertahankan budaya dan tetap bersandar pada ajaran dasar Islam adalah budaya pesantren yang sudah berkembang berabad-abad. Sikap ini tidak lain merupakan konsekuensi logis dari *modeling*. Disayangkan bahwa hampir belum ada ilmuwan yang memusatkan perhatian pada dua aspek ini secara proporsional. Konsepsi ini bahkan sering disalahfahami oleh sarjana-sarjana Barat seperti penghampiran mereka yang lebih memusatkan perhatian pada sinkretisme Islam atau juga studi yang lebih menekankan wajah Hindhu-Budha sebagai induk budaya Jawa sementara Islam dipandang sebagai anak budaya. Dengan kata lain meskipun Islamisasi telah terjadi disini sejak abad 14, Islam masih dipandang sebagai baju atau kulit luar budaya Jawa. Kesalahan ini sering disebabkan oleh ketidak mampuan mereka dalam memahami text-text standar Sunni Islam. Hal ini bisa dimaklumi karena sebagian besar mereka yang mempelajari Islam Jawa hanya dilengkapi dengan ilmu-ilmu sosial khususnya antropologi. Dengan kata lain mereka

---

<sup>23</sup> *Al-Madinah al-Fadilah* adalah istilah yang di kembangankan oleh filosof Muslim al-Farabi yang mengacu pada kehidupan kota yang berperadaban atau semacam *civil society* yang diidealkan.

<sup>24</sup> G.W.J. Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*, ( the Hague, 1978), hlm. 19.

tidak memiliki disiplin ilmu *Islamic Studies*. Mereka yang banyak belajar kajian ke-Islaman seperti Prof. A.H. John dan Markwood Ward akan menghasilkan kesimpulan lebih simpatik terhadap unikum dan dinamika budaya Islam Jawa.

Walisongo dan para kiai Jawa adalah *agent of social change* melalui pendekatan kultural, bukan politik struktural apalagi kekerasan. Istilah Islam kultural yang selama ini ditujukan pada pendekatan Abddurrahman Wahid dan Nur Cholis Majid, sesungguhnya secara substansial tidak berbeda dengan pendekatan Walisongo dan `ulama-`ulama terdahulu. Apa yang terjadi bukanlah intervensi melainkan akulturasi dan *peaceful coexistence*.

Ide *cultural resistance* juga mewarnai kehidupan intelektual dunia pesantren. Subjek yang diajarkan di lembaga ini melalui hidayah dan berkah seorang kiai sebagai guru utama atau *irsyadu ustazin*<sup>25</sup> adalah kitab klasik atau kitab kuning, diolah dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikut, yang sekaligus menunjukkan keampuhan kepemimpinan kiai. Isi pengajaran kitab kuning menawarkan kesinambungan tradisi yang benar, *al-qadim al-salih*, yang mempertahankan ilmu-ilmu agama dari sejak periode klasik dan pertengahan. Memenuhi fungsi edukatif, materi yang diajarkan di pesantren bukan hanya memberi akses pada santri rujukan kehidupan keemasan warisan peradaban Islam masa lalu, tapi juga menunjukkan peran masa depan secara konkrit, yakni *to live a Javanese Muslim life*: cara hidup yang mendambakan damai, harmoni dengan masyarakat, lingkungan, dan Tuhan.

Karena konsepsi *cultural resistance* pula, dunia pesantren selalu tegar menghadapi hegemoni dari luar. Sejarah menunjukkan bahwa saat penjajah semakin menindas, saat itu pula perlawanan kaum santri semakin keras. Penolakan Sultan Agung dan Diponegoro terhadap kecongkakan Belanda, ketegaran kiai-kiai di masa penjajahan, serta kehati-hatian para pemimpin Islam berlatarbelakang pesantren dalam menyikapi kebijaksanaan penguasa yang dirasakan tidak bijaksana atau sistem yang *established* sehingga menempatkan mereka sebagai kelompok "oposan" adalah bentuk-bentuk *cultural resistance* dari dulu hingga sekarang. Dalam konteks ini bisa dipahami jika pesantren-pesantren tua dan besar selalu dihubungkan dengan kekayaan mereka yang berupa kesinambungan ideologis dan historis, serta mempertahankan budaya lokal: *a historical and ideological continuum with its cultural resistance*. Denominasi keagamaan dunia pesantren yang *Syafi'i-Asy'ari-Ghazalian- Oriented* terbukti sangat mendukung terhadap

---

<sup>25</sup> Meminjam istilah al-Zarnuji dengan kitabnya *Ta'lim wal Muta'allim* yang demikian populer di seluruh pesantren Jawa.



pengembangan dan pelaksanaan konsep *cultural resistance* ini. Menarik diamati bahwa kaum santri tidak pernah menyebut Syafi'i dan Ghazali terlepas dari kata **"Imam" di depan dua nama itu. Bukankah ini tradisi unik dunia** pesantren yang tidak dijumpai di negara-negara Islam lain. *Modeling* terhadap dua tokoh ini dan *cultural resistance* dalam bentuk kesinambungan kesejarahan adalah dua konsep yang telah menyatu dalam ilustrasi terakhir ini.

## Penutup

Sebagai sebuah lembaga pendidikan keagamaan, sistem pendidikan pesantren didasari, digerakkan, dan diarahkan oleh nilai-nilai kehidupan yang bersumber pada ajaran dasar Islam. Nilai ini secara kontekstual disesuaikan dengan realitas sosial masyarakat. Perpaduan kedua sumber nilai inilah yang membentuk pandangan hidup dan menetapkan tujuan yang akan dikembangkan oleh pesantren.

Disamping nilai-nilai tersebut ada beberapa prinsip dalam pesantren, yakni: prinsip teosentris, sukarela dan mengabdikan, kearifan, kesederhanaan, kolektivitas, mengatur kegiatan bersama, kebebasan terpimpin, mandiri, tempat mencari ilmu dan mengabdikan, tanpa ijazah, dan prinsip restu kyai. Dalam kehidupan pesantren, semua aktivitas warga pesantren sangat tergantung pada restu kyai, baik ustadz, pengurus, maupun santri. Implikasi prinsip ini adalah tanda kelulusan ditentukan oleh kyai, sehingga warga pesantren sangat berhati-hati jangan sampai melakukan tindakan yang tidak berkenan di hadapan kyai.

## Daftar Pustaka

- G. Moedjanto, *The Concept of Power in Javanese Culture* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1986).
- G.W.J. Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*, (The Hague, 1978).
- G.W.J. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, The Hague, 1969.
- Kotter, J.P., & J.L. Heskett, Dampak Budaya Jawa Perusahaan terhadap Kinerja, terjemahan Benyamin Molan (Jakarta: Prehallindo, 1992).
- Ali al-Jundi, *Qur'atun-Nail fi Ramadan wa-l-'Idain*, Dar Kutub 1969.
- M.C. Rickelfs, *Modern Javanese Historical Tradition* (London, 1978).
- Mas'ud, Abdurrahman, "Why the Pesantren Remains Unique and Stronger in Indonesia?", Paper dipresentasikan di *International Seminar on Islamic Studies in the Asean*, Pattani Thailand, 25-28 Juni 1998.

- P.B.R. Carey, *Babad Dipanegara, an Account of the Outbreak of the Java War (1825-1830)*. Kuala Lumpur: Art Printing Works Sdn. Bhd., 1981.
- Peter Boomgaard, *Children of the Colonial State* (Amsterdam: 1989).
- R.E. Elson, *Javanese Peasants and the Colonial Sugar Industry* (Oxford: 1984).
- Rakhmat Mulyana, Dr., *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai*, (Bandung: Alfabeta, 2004), Ricklefs, *A History of Modern Indonesia* (Bloomington: 1981).
- S. Soebardi, “**Santri-Religious Elements as Reflected in the Book of Tjintini**”, dalam *Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde*, 127 (1971).
- Saifuddin Zuhri, K.H., *Sejarah kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: Al-Ma'arif Bandung, 1979).
- Saifuddin Zuhri, K.H., *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: Al-Ma'arif Bandung, 1979).
- Simuh, “Wirid Hidayat Jati,” dalam Ahmad Rifa'i Hasan, Warisan Intelektual Islam Indonesia** (Bandung: 1987).

## PESANTREN UKIR: MENGAGAS PESANTREN BERWAWASAN UKIR DI JEPARA

Fathur Rohman

Alamat: Kajar RT 03 RW 01, Dawe, Kudus, Jawa Tengah

**Alumni Ponpes Raudlatul Muta'allimin Jagalan 62 Langgardalem Kudus**

*fathur\_rohman@unisnu.ac.id*

### Abstrak

Seni ukir Jepara, saat ini sedang mengalami permasalahan berupa mandeknya regenerasi pengukir. Peraturan Pemda tentang Mulok Ukir di sekolah formal ternyata jalan di tempat. **Sementara tradisi “Nyantrik Ukir” di pengrajin ukir rumahan** mulai ditinggalkan generasi muda. Untuk mengatasi masalah itu, perlu adanya gagasan baru agar pelestarian ukir di Jepara masih tetap berjalan. Pesantren bisa menjadi solusi alternatif untuk masalah ini. Sejarah mencatat bahwa kelahiran pesantren sangat dekat dengan masyarakat sekitar, sehingga pesantren dianggap memiliki relasi yang sangat kuat dengan budaya lokal. Hingga saat inipun, di tengah gempuran budaya luar, pesantren dipandang sebagai salah satu lembaga yang tetap konsisten untuk turut melestarikan budaya lokal. Beberapa pesantren di Jepara, memberikan kesempatan kepada para santrinya untuk belajar atau bekerja di pengrajin ukir. Bahkan beberapa kiai mempekerjakan para santrinya di usaha ukir milik sang kiai. Melihat fenomena tersebut, bisa dikatakan pesantren Jepara memiliki potensi untuk menjadi agen pelestari ukir Jepara. Maka dari itu, artikel ini mencoba memaparkan relasi antara ukir di Jepara, dakwah Islam, dan pesantren. Kecuali itu, artikel ini mencoba memberikan tawaran berupa konsep pesantren berwawasan ukir. Pesantren berwawasan ukir menggabungkan antara pendidikan salaf dan pendidikan seni ukir. Santri tidak hanya belajar kitab kuning, tetapi juga dibekali dengan *lifeskills* berupa keterampilan mengukir.

**Kata Kunci:** Pesantren, Budaya Lokal, Seni Ukir, Jepara

## Pendahuluan

Membincang Jepara pasti tidak akan lepas dari salah satu ciri khas tersebut, yakni ukir. Kata ukir dan Jepara seperti sudah menjadi satu idiom yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Ukir Jepara telah dikenal sejak lama, tidak hanya ditingkat lokal, tapi juga internasional. Sejak 1960-an Jepara telah mendapatkan predikat sebagai Kota Ukir dan pada tahun 2011 mendeklarasikan diri sebagai *The Wood Carving Center* atau Pusat Ukir Dunia. Label ini tentu bukan sekedar label kecap belaka, karena memang ukir adalah darah daging kota Jepara. Hampir sebagian besar penduduk Jepara menggantungkan sumber kehidupannya dari industri mebel ukir. Selain sebagai warisan seni dan budaya leluhur yang dijaga kelestariannya sampai sekarang, ukir juga menjadi aset ekonomi dan pariwisata di Jepara. Pada tahun 2017 saja, tercatat angka ekspor industri mebel ukir Jepara mencapai 150 juta dollar AS dalam satu tahun. Jumlah ekspor ini merupakan 10 persen dari total ekspor nasional sebesar 1,5 miliar dollar AS.<sup>1</sup>

Namun demikian, ukir yang telah menjadi sumber kehidupan bagi kebanyakan penduduk kota Ratu Kalinyamat itu, dan telah memberikan kontribusi besar bagi perekonomian nasional, sudah mulai meredup. Hadi Prayitno, Ketua Lembaga Pelestari Seni Ukir, Batik dan Tenun Jepara dalam kolomnya di Rubrik Wacara Harian Suara Merdeka Edisi Selasa, 19 Desember 2017 mengatakan pelestarianseni ukir Jepara saat ini seperti di ujung nadir. Hal ini disebabkan minimnya generasi muda Jepara yang berminat meneruskan warisan leluhur tersebut. Akibatnya, para pengusaha ukir kini mulai mengeluhkan semakin langkanya perajin ukir usia muda.

Menurut Prayitno, rendahnya minat kepada seni ukir di kalangan anak muda Jepara ini cukup kompleks. Faktor penyebab utamanya adalah rendahnya upah bagi pengukir. Upah bagi pengukir di Jepara masih jauh di bawah upah minimum kota, dan bahkan dipandang masih jauh dari kata layak. Di sisi lain, kesadaran generasi muda akan pentingnya pelestarian ukir sebagai warisan budaya leluhur juga masih sangat rendah. Sementara upaya pewarisan seni ukir kepada generasi muda melalui pendidikan juga tidak berjalan efektif, bahkan cenderung macet.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Nazar Nurdin, "Ekspor Mebel Dan Furniture Jepara Mencapai 150 Juta Dollar AS - Kompas.Com," *kompas.com*, October 4, 2017, <https://ekonomi.kompas.com/read/2017/10/04/220000226/ekspor-mebel-dan-furniture-jepara-mencapai-150-juta-dollar-as>.

<sup>2</sup>Hadi Prayitno, "Seni Ukir Jepara Menuju Titik Nadir," *Suara Merdeka*, December 19, 2017, <https://www.suaramerdeka.com/smcetak/baca/55351/seni-ukir-jepara-menuju-titik-nadir>.

Meski seni ukir telah ditetapkan menjadi Pelajaran Muatan Lokal wajib bagi sekolah-sekolah formal melalui Perda No. 1 tahun 2011 dan dikuatkan lagi dengan Perda No. 1 tahun 2018, nyatanya Perda ini tidak berjalan efektif. Bahkan, SMIK (Sekolah Menengah Industri Kerajinan) Negeri Jepara yang memang memiliki jurusan ukir yang dulu terkenal menghasilkan pengukir-pengukir handal, sekarang tidak lagi bisa diandalkan semenjak berubah menjadi SMKN 2 Jepara. Sementara di sisi lain, sistem pewarisan tradisional melalui *ngenek* dan *nyantrik* ukir di pengrajin ukir kecil rumahan juga tidak berkembang.<sup>3</sup>

Tidak mau tinggal diam, para pengrajin dan pemerhati ukir Jepara kemudian merespon fenomena ini dengan melakukan FGD (*Focus Group Discussion*) dengan tajuk **“Merawat Deni Ukir Jepara”**, pada **Senin, 23 April 2018** di Gedung Ratu Shima Jepara. Salah satu poin rekomendasi dari FGD ini adalah mendorong pemerintah kabupaten untuk memberdayakan dan memaksimalkan peran pendidikan formal dan non formal sebagai wadah untuk pelestarian ukir Jepara.

Latar belakang inilah yang kemudian menginspirasi penulis untuk melirik pesantren sebagai salah satu wadah pelestarian ukir Jepara. Selama ini, pesantren di Jepara sebagai lembaga pendidikan non formal belum pernah dilirik oleh siapapun, baik oleh Pemerintah maupun oleh para pemerhati ukir, untuk diberdayakan sebagai wadah pelestarian ukir. Pemerintah Jepara tampaknya terlalu terpaku pada jalur-jalur sekolah formal melalui penerapan peraturan Mulok wajib seni ukir. Padahal, belajar dari pengalaman, pendidikan formal belum bisa sepenuhnya diandalkan. Pewarisan seni ukir di sekolah tidak efektif, karena kenyataannya para guru ukir tidak terampil mengukir. Mereka hanya menyampaikan teori dan tidak mencoba memberikan praktek mengukir kepada siswa.<sup>4</sup>

Di tengah ketidakberdayaan pendidikan formal tersebut, pesantren bisa menjadi sebuah solusi alternatif bagi problem pelestarian ukir di Jepara. Pesantren punya potensi besar untuk itu, karena dalam sejarahnya, pesantren tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan, tetapi juga menjadi agen budaya. Pesantren bukan hanya tempat belajar agama, tetapi juga lembaga

---

<sup>3</sup>Arif Darmawan, **“Perajin Ukir Usia Muda Semakin Langka,”** Pemerintah Kabupaten Jepara, April 24, 2018, <https://jepara.go.id/2018/04/24/perajin-ukir-usia-muda-semakin-langka/>.

<sup>4</sup>Bambang K Kurniawan, **“Nyantrik Ukir Pengalaman Memahami dan Memotivasi Generasi Muda Dalam Pelestarian Budaya Ukir Di Jepara,”** in *Menunggang Badai: Untaian Kehidupan, Tradisi, Dan Kreasi Aktor Mebel Jepara* (Bogor: CIFOR, 2010), 112

kehidupan dan kebudayaan.<sup>5</sup>Apalagi melihat realita di lapangan, beberapa pesantren di Jepara memberikan kesempatan bagi para santrinya untuk *nyantrik* atau *ngenek* (magang) di pengusaha mebel ukir.<sup>6</sup> Fakta ini bisa menjadi modal awal untuk memberdayakan pesantren di Jepara sebagai wadah pelestarian ukir Jepara. Salah satu caranya adalah dengan mengembangkan pesantren berwawasan ukir, yang memadukan antara pendidikan agama ala pesantren dan pendidikan keterampilan ukir.

## Sejarah dan Perkembangan Ukir Jepara

Perkembangan ukir Jepara tidak bisa dilepaskan dari sejarah perkembangan Islam di pulau Jawa. Munculnya kerajaan Islam pertama di Jawa, yakni kerajaan Demak, turut mempengaruhi perkembangan seni ukir saat itu. Seni ukir jaman perwalian, begitu Goedarjono menyebut, berhasil menggeser seni ukir Hindu era Majapahit dan mempengaruhi corak ukir di berbagai daerah, tak terkecuali Jepara. Jepara yang saat itu menjadi kota pelabuhan Utara di samping sebagai pusat perdagangan dan pangkalan armada perang menjadi pintu gerbang bagi perjumpaan berbagai unsur budaya luar. Budaya luar inilah yang kemudian turut mempengaruhi seni ukir Jepara dalam berbagai bentuk. Unsur Hindu Majapahit sebagai titik tolaknya, kemudian dipengaruhi unsur budaya Tiongkok, dan unsur peradaban Islam sebagai unsur yang paling dominan.<sup>7</sup>

Munculnya ukir Jepara sendiri tidak bisa dilepaskan dari sosok Sultan Hadirin dan istrinya Ratu Kalinyamat. Pada masa pemerintahan Sultan Hadirin yang kemudian dilanjutkan oleh istrinya, Jepara mengalami kemajuan yang cukup pesat di berbagai bidang, termasuk dalam hal seni budaya. Sultan Hadirin dan Ratu Kalinyamat juga diketahui sebagai pengusaha galangan kapal yang melayani pesanan dari berbagai daerah di Nusantara. Hal ini menjadikan Jepara semakin ramai karena selain sebagai pusat pemerintahan Kerajaan Kalinyamat, juga sebagai pusat kegiatan para pengrajin dan pemasaran produk-produk kerajinan.<sup>8</sup>

Sebagai Penguasa, Sultan Hadirin dikenal sebagai pecinta seni yang menggunakan seni sebagai media dakwahnya. Karenanya, saat memutuskan membangun masjid kerajaan di daerah Mantingan, Sultan Hadirin meminta

---

<sup>5</sup>Ahmad Baso, “Akar Pendidikan Kewarganegaraan di Pesantren,” *Jurnal Pendidikan Islam* 17, no. 2 (2012): 161–86.

<sup>6</sup>Kurniawan, “Nyantrik Ukir Pengalaman Memahami dan Memotivasi Generasi Muda dalam Pelestarian Budaya Ukir di Jepara.” 104

<sup>7</sup>Abdul Kadir, *Risalah Dan Kumpulan Data Tentang Perkembangan Seni Ukir Jepara* (Jepara: Pemkab Dati II Jepara, 1979), 38.

<sup>8</sup>SP Gustami, *Seni Kerajinan Mebel Ukir Jepara* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 151.

patih Sungging Badarduwung yang memiliki keahlian mengukir batu untuk menghiasi masjid Mantingan dengan ornamen ukir dari batu. Hal yang sama juga dilakukan oleh Ratu Kalinyamat ketika membangun Makam suaminya. Ia meminta sang patih untuk menghiasi makam Sultan Hadirin dengan ukiran dari batu.<sup>9</sup>Versi lain mengatakan, untuk membangun masjid Sultan Hadirin meminta Patih Badarduwung yang tak lain adalah ayah angkatnya untuk mengimpor hiasan dari Tiongkok. Namun Patih tidak mendapatkan hiasan itu dari negeri Tiongkok, yang ia dapatkan hanyalah bongkahan-bongkahan batu putih saja. Akhirnya, sang Patih bersama rakyat Mantingan memahat batu-batu ini menjadi hiasan masjid.<sup>10</sup>

Tiga tokoh di atas dipercaya oleh masyarakat Jepara sebagai sumber awal munculnya ukir Jepara. Bukti sejarah yang sekarang masih terawat dengan baik adalah masjid dan makam tiga tokoh tersebut di Desa Mantingan. Berdirinya Masjid ini ditandai dengan Candrasengkala yang **berbunyi “*Rupa Brahmana Warna Sari*” yang menunjukkan bahwa masjid** tersebut didirikan pada tahun 1481 Saka bertepatan dengan 1559 Masehi.<sup>11</sup>Masjid ini merupakan masjid tertua kedua setelah Masjid Agung Demak dan menjadi pusat dakwah Islam di pesisir utara. Hiasan-hiasan ukiran batu putih pada di dinding masjid dan makam Mantingan dipercaya merupakan cikal bakal seni ukir Jepara. Pada perkembangannya, keahlian mengukir Patih Badarduwung kemudian diwariskan kepada rakyat Jepara. Namun karena batu di Jepara tidak cocok untuk diukir, sementara batu putih dari Tiongkok sudah habis, maka rakyat Jepara memanfaatkan kayu sebagai media mengukir. Dari sinilah kemudian seni ukir kayu mulai berkembang di masyarakat Jepara.<sup>12</sup>

Perkembangan ukir Jepara di masa-masa selanjutnya tidak bisa dilepaskan dari peran Pahlawan Perempuan Nasional, yaitu Raden Ajeng Kartini. Kartini melihat kehidupan para pengrajin ukir saat itu jauh dari kesejahteraan dan tak beranjak dari kemiskinan. Kardinah Reksonegoro, adik Kartini, dalam bukunya merekam pertemuan Kartini dengan para pengukir Belakang Gunung:

**“Di tempat itu, bakyu kartini melihat-lihat tempat pekerjaan tukang kayu yang sedang sibuk bekerja. Kakak ikut-ikutan di situ. Ada seorang**

---

<sup>9</sup>Muh. Fakhrikhun Na’am, “Pertemuan Antara Hindu, Cina, Dan Islam Pada Ornamen Masjid Dan Makam Mantingan” (Doctoral Dissertation, Institut Seni Indonesia Yogyakarta, 2016), 56.

<sup>10</sup>Kadir, *Risalah Dan Kumpulan Data Tentang Perkembangan Seni Ukir Jepara*, 41.

<sup>11</sup>Kadir, 40.

<sup>12</sup>Na’am, “Pertemuan Antara Hindu, Cina, Dan Islam Pada Ornamen Masjid Dan Makam Mantingan.” 225



yang menggambar kemudian gambar itu dikutip diukirkan pada kursi. Almarhum Bakyu Kartini lalu menanyakan berapa pendapatannya sehari dan berapa upahnya, dan kalau dijual berapakah harga kursi itu.”<sup>13</sup>

Keadaan timpang inilah yang selalu dipikirkan oleh Kartini. Ia pun bertekad melakukan perubahan agar para pengukir memperoleh penghasilan yang lebih layak dari karya-karya yang dihasilkan. Ia lalu memanggil para pengukir dari Desa Belakang Gunung (kini salah satu pedukuhan desa Mulyoharjo) untuk berkumpul di Kabupaten. Salah satu dari mereka, bernama Singowiryo, dipilih untuk memimpin para pengukir tersebut untuk membuat berbagai macam ukiran, seperti peti jahitan, figura, tempat rokok, tempat perhiasan, dan lain sebagainya. Barang-barang ini kemudian dijual ke Semarang dan Batavia (Jakarta) sehingga publik mengetahui karya ukiran orang Jepara.<sup>14</sup> Sebagai putri Bupati Jepara saat itu, Kartini memiliki akses promosi ukiran Jepara ke berbagai daerah, termasuk ke luar negeri. Ia dengan sangat gigih mempromosikan ukiran Jepara melalui baik secara langsung maupun tidak langsung melalui tulisan dan surat-suratnya. Kartini juga mulai mempromosikan karya rakyatnya ke luar negeri dengan cara mengirim souvenir kepada teman-temannya di Belanda. Hasilnya, seni ukir terus berkembang dan pesanan dari berbagai daerah terus berdatangan.<sup>15</sup>

Masa RA. Kartini bisa dikatakan sebagai pangkal industri ukiran kayu Jepara, karena pada masa inilah hasil kerajinan ukir Jepara mulai dikomersilkan. Sedangkan masa sebelumnya belum bisa dikatakan sebagai industri karena belum ada unsur komersialisasi dan peningkatan kesejahteraan rakyat. Semenjak saat itu, industri mebel ukir di Jepara terus mengalami perkembangan, sehingga pada tahun 1960-an Jepara dijuluki sebagai kota ukir.<sup>16</sup> Tahun 1998 industri mebel ukir Jepara mengalami lompatan kemajuan yang luar biasa. Barangkali masa ini adalah tonggak kejayaan ekspor mebel ukir Jepara. Ketika sebagian besar pengusaha di lain daerah menjerit karena krisis moneter, Jepara justru mendulang dolar. Sontak hal ini merubah peta ekonomi, sosial, pendidikan, bahkan gaya hidup warga Jepara. Para pengrajin ukir menjadi orang-orang kaya baru yang memiliki

---

<sup>13</sup>Kadir, *Risalah Dan Kumpulan Data Tentang Perkembangan Seni Ukir Jepara*, 47.

<sup>14</sup>Oktavianus Marti Nangoy and Yunida Sofiana, “Sejarah Mebel Ukir Jepara,” *Humaniora* 4, no. 1 (2013): 261.

<sup>15</sup>Kurniawan, “Nyantrik Ukir Pengalaman Memahami Dan Memotivasi Generasi Muda Dalam Pelestarian Budaya Ukir Di Jepara.”, 107

<sup>16</sup>Kadir, *Risalah Dan Kumpulan Data Tentang Perkembangan Seni Ukir Jepara*, 53.

status sosial tinggi. Orang-orangpun berbondong-bondong mencoba peruntungan menjadi pengrajin mebel ukir dadakan. Sementara anak-anak muda usia sekolah lebih memilih terjun didunia mebel ukir daripada melanjutkan pendidikan mereka.

Saat ini, Jepara telah mendapatkan predikat *The World Carving Center* atau pusat ukir dunia. Meski begitu, tidak bisa dimungkiri bahwa warisan budaya paling berharga kota ini sedang dalam ancaman kepunahan. Salah satu faktor penyebabnya tidak lain adalah mandeknya proses regenerasi pengukir di kalangan muda. Tidak seperti di masa jayanya, profesi pengukir saat ini dianggap tidak menjanjikan masa depan yang cerah. Faktor lainnya, kecintaan akan warisan budaya leluhur dan kesadaran untuk melestarikannya di kalangan muda masih sangat rendah.<sup>17</sup> Dalam hal ini, lembaga pendidikan diharapkan mampu mengambil peran yang lebih besar dalam upaya menumbuhkan dan menyebarkan kesadaran pada generasi muda akan pelestarian ukir sebagai warisan budaya Jepara.

### Ukir Jepara, Dakwah Islam, dan Pesantren

Relasi antara ukir dan dakwah Islam perlu untuk dikaji dalam tulisan ini karena sebagaimana diketahui, kemunculan ukir Jepara sendiri tidak lepas dari sosok Sultan sekaligus penyebar Islam di Jawa, yaitu Sultan Hadlirin. Sultan Hadlirin adalah anak dari Muhayyat Syah, Sultan Aceh yang memiliki nama kecil Raden Thoyyib. R. Thoyyib yang dilahirkan di Aceh kemudian menimba ilmu ke Tanah Suci dan mengembara ke Negeri Campa untuk berdakwah. Di Campa ia bertemu dengan Tjie Wie Gwan yang akhirnya mengangkat R. Thoyyib sebagai anak angkatnya. Dari Campa, ia kemudian mengembara ke Jawa dan menikah dengan Retno Kencono, putri dari Sultan Trenggono yang merupakan penguasa Demak saat itu. R. Thoyyib kemudian dinobatkan sebagai adipati Jepara dan diberi gelar Sultan Hadlirin. Saat menjadi adipati ini, R. Thoyyib memanggil ayah angkatnya dari Campa untuk dijadikan patih dengan sebutan Sungging Badarduwung.<sup>18</sup>

Sultan Hadlirin sebagai seorang penguasa Kalinyamat, tidak hanya dikenal sebagai ahli agama, tetapi juga ahli dalam bidang arsitektur dan seni ukir. Lewat seni ukir dan arsitektur inilah Sultan Hadlirin mendakwahkan agama Islam kepada masyarakat Jepara. Jejak dakwah Islam sang Sultan ini bisa dilihat pada Masjid peninggalannya yang terletak di Desa Mantingan Kecamatan Tahunan Jepara. Masjid ini merupakan masjid tertua kedua setelah masjid Demak yang saat itu menjadi salah satu pusat aktifitas

---

<sup>17</sup>Prayitno, "Seni Ukir Jepara Menuju Titik Nadir."

<sup>18</sup>Kadir, *Risalah Dan Kumpulan Data Tentang Perkembangan Seni Ukir Jepara*, 40.

penyebaran Islam di pesisir utara pulau Jawa. Masjid ini tidak jauh beda dengan masjid-masjid yang dibangun para penyebar Islam pada abad 15 dan 16 Masehi. Seperti ada pakem tersendiri bahwa masjid maupun tempat-tempat pendidikan agama berdiri sendiri dan terkadang terletak jauh dari keramaian.<sup>19</sup>

Jika memperhatikan lokasi dan beberapa unsur arsitektur masjid Mantingan ini maka akan tampak sekali pengaruh budaya Hindu, dan juga Tiongkok di sana. Penempatan masjid di dataran tinggi misalnya dalam tradisi Hindu merupakan lambang penghormatan kepada para dewa. Gapura pintu masuk kompleks masjid dan makam juga dibangun dengan desain Candi Bentar yang mencerminkan budaya Hindu. Nuansa Hindu juga bisa dijumpai pada ornamen-ornamen ukir yang ada di dinding-dinding masjid dan makam Mantingan. Ornamen ukir masjid yang berjumlah sekitar 114 buah konon adalah karya patih Sungging Badarduwung atas arahan Sultan Hadlirin dan Ratu Kalinyamat.<sup>20</sup>

Berbagai kajian menunjukkan bahwa ornamen-ornamen tersebut sangat kental dengan nuansa Hindu. Salah satu contoh adalah adanya ornamen dengan motif surya Majapahit atau matahari Majapahit. Surya Majapahit merupakan lambang yang ditemukan pada reruntuhan bangunan pada masa kerajaan Majapahit. Bentuk lambang Surya Majapahit diambil dari bentuk matahari yang memiliki delapan sudut dengan lingkaran di bagian tengah yang melambangkan sembilan Dewa Hindu atau yang sering disebut dengan Dewata Nawa Sanga.<sup>21</sup> Selain itu ada beberapa buah hiasan dinding yang diukir dengan motif tumbuh-tumbuhan, tetapi pada bidang sebaliknya diukirkan relief timbul dengan adegan Ramayana. Ada juga ornamen-ornamen dengan motif binatang seperti angsa, burung, gajah, atau kera yang jamak terdapat pada ukiran Majapahit, tetapi motif-motif binatang itu distilir dalam bentuk bunga, garis, atau daun sehingga bentuk binatang tidak lagi utuh seperti aslinya.<sup>22</sup>

Stilisasi atau penyamaran bentuk-bentuk makhluk hidup tersebut bisa dikatakan sebagai upaya kompromi antara gaya ukiran Hindu dengan ajaran Islam. Gaya ukiran Hindu yang dianggap tidak sejalan dengan ajaran Islam

---

<sup>19</sup>Na'am, "Pertemuan Antara Hindu, Cina, Dan Islam Pada Ornamen Masjid Dan Makam Mantingan.", 2

<sup>20</sup>Na'am, 3.

<sup>21</sup>Agus Setiawan, "Tanda Visual Surya Majapahit dalam Relief Masjid sebagai Konsep Komunikasi Visual (Studi Kasus Relief Masjid Mantingan, Jepara, Jawa Tengah)," *Naditira Widya* 11, no. 2 (October 31, 2017): 111, <https://doi.org/10.24832/nw.v11i2.224>., 117

<sup>22</sup>Kadir, *Risalah Dan Kumpulan Data Tentang Perkembangan Seni Ukir Jepara*, 45.

tidak diberangus, tetapi tetap dipertahankan dengan beberapa penyesuaian. Dalam ajaran Islam, memang ada larangan menggambar makhluk hidup secara utuh sebagaimana disampaikan oleh beberapa hadits karena dipandang berpotensi untuk diberhalakan. Untuk menyikapi larangan ini, unsur ukiran Hindu berupa motif makhluk hidup seperti binatang dan manusia tidak dihilangkan sama sekali, tetapi hanya disamarkan dalam bentuk lain seperti bunga, garis, relung, atau dedaunan yang artistik. Kompromi yang dilakukan untuk menghormati budaya Hindu ini secara tidak langsung justru memunculkan gaya ukiran baru yang pada perkembangannya kelak menjadi ukir khas Jepara. Maka tidak berlebihan sebenarnya jika kemudian dikatakan bahwa ukir Jepara dalam bentuk aslinya tidak hanya sebagai warisan budaya lokal, tetapi juga warisan budaya Islam Nusantara.

Desain arsitektur dan ukir yang sangat bernuansa Hindu itu tentu bukan sebuah kebetulan karena masa-masa itu memang masa peralihan dari Majapahit Hindu ke Demak Islam. Besar kemungkinan sang Sultan sengaja menampakkan unsur-unsur budaya Hindu-Majapahit dalam arsitektur dan ukiran masjidnya untuk menghindari benturan antara Hindu dan Islam. Dengan begitu, masyarakat yang kala itu masih memegang kuat tradisi Hindu tidak akan kaget dengan munculnya agama dan budaya baru sehingga hal itu akan menarik minat masyarakat untuk mengenal Islam.<sup>23</sup>

Bukti lain dakwah Sultan Hadlirin dengan media ukir dan arsitektur juga bisa dijumpai di masjid wali Desa Loram Kulon Kabupaten Kudus. Di masjid ini terdapat sebuah gapura yang dikenal dengan sebutan Gapura Paduraksa yang dipercaya sebagai gapura tertua bercorak hindu di kabupaten kudus. Gapura ini dibangun oleh sultan hadlirin bersama dengan patih Sungging Badarduwung atas permintaan Sunan Kudus. Sultan Hadlirin sendiri adalah menantu Sunan Kudus dengan putrinya R.A. Prodo Binabar yang merupakan istri kedua Sultan Hadlirin. Sultan Hadlirin mendapat tugas dari Sunan Kudus untuk menyebarkan Islam di daerah Loram dan sekitarnya. Untuk itu ia kemudian membangun masjid sekaligus pintu gerbangnya yang kental dengan aroma Hindu. Hal ini sengaja dilakukan dengan maksud untuk menarik perhatian masyarakat Loram yang saat itu masih memegang kuat ajaran Hindu agar dapat mengenal agama baru, yaitu Islam.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup>Hasna Anindyta, "Pengaruh Kebudayaan Cina terhadap Arsitektur Masjid Mantingan," in *Prosiding Seminar Heritage IPLBI 2017*, vol. 1 (Seminar Ikatan Peneliti Lingkungan Binaan Indonesia (IPLBI) 1, Cirebon: IPLBI, Sekolah Tinggi Teknologi Cirebon, Universitas Indraprasta, & Universitas Trisakti, 2017), 209.

<sup>24</sup>Lukhi Ambarwati, "Tradisi Gapura Masjid Wali di Desa Loram Kudus," *Sutasoma* 1, no. 1 (2012): 2.

Jika membaca sejarah penyebaran Islam di Jawa, metode dakwah berbasis seni dan budaya seperti yang dilakukan Sultan Hadlirin tersebut memang telah lazim digunakan oleh para wali penyebar Islam kala itu. Sunan Kalijaga misalnya, menggunakan gamelan yang dinamainya dengan gamelan *sekaten* (*Syhadatain* atau dua syahadat) sebagai media dakwah. Atas perintah Sunan Kalijaga, dibuatlah semacam pertunjukan gamelan *sekaten* di masjid agung menjelang peringatan maulid Nabi. Sunan Kalijaga juga menyelenggarakan pagelaran wayang dengan lakon-lakon baru yang mengandung nilai-nilai ajaran Islam.<sup>25</sup> Metode berbasis seni-budaya juga diterapkan wali-wali lain. Sunan Gresik membuat pola motif batik, lurik, dan perlengkapan Kuda. Sunan Bonang memperbaiki serba-serbi gamelan, lagu, dan nyanyian. Sunan Giri menciptakan lagu *Asmarandana*, dan banyak lagi karya-larya seni para wali sebagai media dakwah. Lewat metode seni budaya ini, nyatanya para wali sukses mengislamkan seluruh Jawa tanpa ada pertumpahan darah sedikitpun.<sup>26</sup>

Berbicara tentang dakwah Islam, tentu akan menjadi sebuah dosa besar jika melupakan peranan pesantren. Sebagaimana diketahui, pesantren semenjak kelahirannya memiliki peranan penting sebagai pusat penyebaran Islam, bahkan menjadi pusat pendidikan dan kebudayaan masyarakat. Meski dalam berbagai kajian tentang sejarah ukir, tidak satupun ditemukan relasi antara pesantren dan ukir Jepara, tetapi cukup masuk akal, jika berasumsi bahwa ukir memiliki kedekatan kultural dengan pesantren. Tidak tertutup kemungkinan, pesantren waktu itu menjadi salah satu pusat penyebaran dan pengajaran ukir oleh Sultan Hadlirin atau murid-muridnya. Apalagi, Jepara tidak hanya dikenal sebagai kota ukir, tetapi juga kota santri. Saat ini banyak kalangan pesantren, baik kiai maupun santri yang terjun menekuni dunia ukir atau menjadi buruh di pengrajin ukir. Tidak hanya santri dalam arti kaum santri secara luas, tetapi santri yang masih duduk di bangku pesantren juga ikut bekerja di pengusaha-pengusaha ukir. Fakta di lapangan ini mengindikasikan bahwa sebenarnya pesantren, sebagaimana lembaga pendidikan formal, juga memiliki peran dalam pelestarian ukir di Jepara, meski tidak pernah terpublikasi dalam buku-buku sejarah atau jurnal-jurnal ilmiah.

---

<sup>25</sup>Hatmansyah, "Strategi dan Metode Dakwah Walisongo," *Al-Hiwar : Jurnal Ilmu dan Teknik Dakwah* 3, no. 5 (April 20, 2017): 10–17, <https://doi.org/10.18592/al-hiwar.v3i5.1193>, 14

<sup>26</sup>Muh Fatkhan, "Dakwah Budaya Walisongo," *Aplikasia* 4, no. 2 (2003): 126–27.

## UkirJepara dan Mandeknya Regenerasi Pengukir

Sebagaimana hasil penelitian Subiyantoro, dapat disimpulkan bahwa upaya pewarisan nilai-nilai ukir di Jepara selama ini dijalankan melalui tiga sistem, yaitu melalui sistem pendidikan non formal melalui *nyantrik ukir* atau *ngenek*, sistem pendidikan informal melalui pendidikan keluarga, dan sistem pendidikan formal melalui sekolah kejuruan atau non kejuruan.<sup>27</sup> Sistem *nyantrikukir* atau *ngenek* adalah sistem belajar ukir tradisional karena diselenggarakan tanpa kurikulum dan konsep yang jelas. *Nyantrik* adalah sistem belajar keterampilan ukir secara praktis dengan cara magang sekaligus praktik mengukir langsung di bawah arahan pengrajin ukir. Si *cantrik* atau orang yang belajar ukir tidak mendapatkan bayaran atas pekerjaannya dari pengrajin alias magang secara gratis sebagai imbalan dari proses belajar. Sistem belajar dengan cara *nyantrik* ini sudah berjalan semenjak lama dan sudah turun temurun di kalangan para pengukir.<sup>28</sup>

Sama halnya dengan *nyantrik*, pewarisan ukir melalui pendidikan keluarga juga dilakukan secara tradisional dan sudah mentradisi di kalangan pengukir. Sunarto menyebut sistem pewarisan ini sebagai sistem alamiah karena dilakukan dengan cara pembiasaan anak melihat orangtuanya mengukir, berlatih ukir sendiri dengan orangtuanya, hingga pewarisan bisnis ukir kepada sang anak. Dua sistem di atas sebenarnya cukup efektif dalam melahirkan pengukir atau pengusaha mebel ukir baru, karena pembelajaran dalam dua sistem tersebut berbasis praktik secara langsung. Hanya saja, saat ini pembelajaran keterampilan ukir melalui sistem *nyantrik* tidak seramai dulu.<sup>29</sup>

Adapun upaya pewarisan ukir melalui pendidikan formal mulai dirintis pada masa RA. Kartini. Rintisan Kartini tersebut kemudian dilanjutkan masyarakat pribumi dengan mendirikan sekolah kejuruan. Maka, pada 1 Juli 1929 berdirilah sekolah pertukangan dengan jurusan mebel dan ukir bernama "*Openbare Ambachtsschool*". **Semenjak pendiriannya hingga masa kemerdekaan**, sekolah kejuruan ini telah mengalami beberapa kali pergantian nama menjadi *Ambachtsschool Voor Irlanders*, *Ambachtssleergang*, dan *Kosyu Gakko* pada zaman penjajahan Jepang. Setelah kemerdekaan sekolah ini berganti nama lagi berkali-kali menjadi Sekolah Pertukangan, Sekolah Teknik Pertama, Sekolah Teknik Negeri 3 Tahun, Sekolah Teknik Menengah

---

<sup>27</sup>Slamet Subiyantoro, "Jaringan Proses Sosialisasi Nilai Seni Ukir di Kabupaten Jepara," *Paedagogia* 12, no. 2 (2009): 140.

<sup>28</sup>Kurniawan, "Nyantrik Ukir Pengalaman Memahami Dan Memotivasi Generasi Muda Dalam Pelestarian Budaya Ukir Di Jepara.", 116

<sup>29</sup>Sunarto, *Sejarah Dan Perkembangan Ukir Jepara* (Jepara: Pemkab Dati II Jepara, 1999), 26.

Negeri 3 tahun dengan jurusan Dekorasi Ukir.<sup>30</sup> Sekolah ini kemudian berubah menjadi Sekolah Menengah Industri Kerajinan dengan jurusan ukir, logam, dan batik. Pada tahun 1995 SMK Negeri tersebut berubah lagi menjadi Sekolah Menengah Kejuruan Negeri (SMKN) 2 Jepara. Di sinilah kekhawatiran para pegiat seni ukir mulai muncul karena di SMKN 2 ini seni ukir hanya menjadi bagian dari program studi Kriya Kayu sehingga materi ukir menjadi materi ajar minor. Upaya untuk membuka kembali Prodi seni ukir sebenarnya pernah dilakukan pada tahun 2014, tetapi sayang tidak mendapatkan ijin dari Kemendikbud.<sup>31</sup>

Selain lewat sekolah kejuruan, upaya pewarisan seni ukir melalui pendidikan formal juga dilakukan lewat sekolah-sekolah non kejuruan. Melalui peraturan Daerah tahun 2011 dan Perubahan tahun 2018 setiap sekolah di Jepara diwajibkan untuk menerapkan pelajaran muatan lokal seni ukir. Meski sifatnya wajib, nyatanya tidak semua sekolah di Jepara memiliki kesadaran untuk menerapkan peraturan ini. Memang ada beberapa sekolah yang sadar peraturan, tetapi tetap saja sulit mengharapkan hasil yang maksimal dari mapel Mulok yang hanya diajarkan dua sampai empat jam seminggu. Apalagi materi yang disampaikan lebih dominan pada aspek teoritis saja, bukan praktik.<sup>32</sup> Hal yang sama juga ditemukan di tingkat pendidikan tinggi. Dari tiga perguruan tinggi yang bercokol di Jepara, hanya Universitas Islam Nahdlatul Ulama yang mengakomodir seni ukir, yaitu pada Prodi Desain Produk. Tetapi, sekali lagi porsi mata kuliah tentang seni ukir juga masih terbatas. Sementara Akademi Komunitas Jepara yang notabene milik pemerintah Jepara justru membuka Prodi Manajemen Informatika dan Teknik Otomotif, bukannya seni ukir.

Ketiga metode pewarisan seni ukir di atas, oleh Prayitno, dipandang tidak lagi berjalan dengan baik. Ini menjadi salah satu alasan mengapa proses regenerasi pengukir di Jepara cenderung berjalan lambat, kalau tidak bisa dibilang mandek. Faktor lain yang cukup mempengaruhi lambannya regenerasi tersebut adalah rendahnya upah pengukir yang secara tidak langsung menimbulkan kekhawatiran terhadap masa depan para kalangan muda. Profesi pengukir dipandang tidak *keren*, kasar, kotor, dan tidak bisa memberikan jaminan masa depan. Sementara di sisi lain, perusahaan-perusahaan asing di bidang garmen, kabel, sepatu, dan tekstil mulai unjuk gigi di Jepara. Perusahaan-perusahaan tersebut tentu lebih menggiurkan bagi

---

<sup>30</sup>Kadir, *Risalah Dan Kumpulan Data Tentang Perkembangan Seni Ukir Jepara*, 53.

<sup>31</sup>Prayitno, "Seni Ukir Jepara Menuju Titik Nadir."

<sup>32</sup>Kurniawan, "Nyantrik Ukir Pengalaman Memahami Dan Memotivasi Generasi Muda Dalam Pelestarian Budaya Ukir Di Jepara.", 112



kalangan muda karena di samping tidak membutuhkan keahlian khusus, upah yang diterima juga lebih layak dari pengukir.<sup>33</sup>

Karena itu, salah satu poin yang disepakati oleh para pegiat seni ukir **dalam FGD “Merawat Seni Ukir Jepara”, pada 23 April yang lalu di Gedung Ratu Shima Jepara** adalah mendorong kepada semua *stakeholders* ukir Jepara untuk memberdayakan lembaga-lembaga pendidikan baik formal maupun non formal di Jepara untuk menanamkan kesadaran dan kecintaan generasi muda kepada ukir Jepara. Lembaga pendidikan sebagai *agen of change* harus diberikan porsi lebih besar dalam rangka melestarikan kebudayaan lokal agar generasi yang akan datang tidak buta akan sejarah dan budaya warisan para leluhurnya.

### **Pesantren Berwawasan Ukir sebagai Solusi Alternatif**

Di tengah ketidakberdayaan pendidikan formal, dalam hal ini sekolah, dalam menanamkan kecintaan terhadap ukir Jepara dan melakukan regenerasi pengukir, tidak ada salahnya para *stakeholders* mencoba untuk melirik pesantren sebagai sarana pewarisan seni ukir Jepara. Pesantren, memiliki potensi besar sebagai sarana pelestarian budaya lokal. Hal ini karena pesantren memiliki karakter tradisional yang mampu menggerakkan pesantren untuk selalu konsisten dalam melestarikan budaya dan tradisi yang ada. Mempertahankan budaya (*cultural resistance*) dengan tetap bersandar pada ajaran Islam adalah budaya pesantren yang telah berkembang berabad-abad. Maka tidak pernah ada ditemukan dalam sejarah pesantren berbenturan dengan budaya setempat. Bahkan pesantren selalu menjadi benteng terakhir dalam menjaga kebudayaan dari gempuran arus globalisasi. Oleh karena itu, Gus Dur menyarankan bahwa pesantren harus dibaca sebagai warisan sekaligus kekayaan intelektual nusantara. Tidak hanya itu, pesantren juga harus dipahami sebagai benteng pertahanan kebudayaan itu sendiri karena peran sejarah yang dimainkannya. Historisitas pesantren telah menempatkannya tidak hanya sebagai pusat persemaian dan penyebaran ilmu, tetapi juga sebagai pelestari budaya dan tradisi, baik tradisi keislaman maupun tradisi lokal.<sup>34</sup>

Ukir sebagai warisan kebudayaan lokal Jepara memiliki keterkaitan yang cukup erat dengan dakwah Islam di Jepara. Munculnya ukir khas Jepara sendiri, dimungkinkan berasal dari akulturasi yang dilakukan oleh Sultan Hadlirin dan patihnya Sungging Badarduwung antara ukiran hindu dan tiongkok yang kemudian disesuaikan dengan ajaran Islam. Di mata umat

---

<sup>33</sup>Prayitno, “Seni Ukir Jepara Menuju Titik Nadir.”

<sup>34</sup>Abdurrahman Wahid, *Pesantren Masa Depan, Wacana Pemberdayaan, Dan Transformasi Pesantren* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 7.

Islam Jepara, sosok Sultan Hadlirin tidak hanya dipandang sebagai penguasa, tetapi juga penyebar Islam atau wali yang memiliki keramat sehingga **makamnya sekarang tak pernah sepi dikunjungi untuk “ngalap berkah”**. Maka, cukup masuk akal jika dikatakan bahwa ukir Jepara sejatinya tidak hanya warisan budaya lokal, tetapi juga warisan budaya Islam Nusantara. Melestarikan ukir Jepara sama halnya dengan melestarikan warisan budaya **Islam dan juga “nguri-uri” peninggalan Wali yang diagungkan. Dengan adanya** keterikatan tersebut, maka sudah seharusnya umat Islam bisa mengambil peran dan tanggungjawab yang lebih besar dalam pelestarian ukir Jepara. Sementara pesantren sebagai pusat keagamaan, pendidikan, dan kebudayaan yang sudah mengakar kuat di masyarakat bisa menjadi wadah alternatif bagi masyarakat untuk melestarikan budaya tersebut.

Alasan lain mengapa pesantren sebenarnya memiliki potensi untuk menjadi solusi alternatif bagi pelestarian ukir adalah bahwa pesantren-**pesantren di Jepara telah menjalin “hubungan baik” dengan bisnis mebel ukir.** Ada sekitar 300-an pondok pesantren di Jepara. Sebagian dari pesantren tersebut, terutama pesantren-pesantren salaf, memiliki sistem yang luwes dengan memberi kebebasan santri-santrinya berkarya di luar pesantren pada siang hari. Ada yang sekolah, kuliah, atau bekerja. Santri-santri yang tidak sekolah atau kuliah memanfaatkan kesempatan ini untuk ikut bekerja, magang, atau nyantri di pengrajin ukir sekitar pesantren, atau malah di usaha mebel milik kiai sendiri. Pihak pesantren tidak melarang para santrinya sekolah, kuliah, bekerja atau *nyantri* di siang hari, asal malam harinya mereka masih tetap bisa mengaji di Pondok.

Pesantren model ini bisa menjadi embrio untuk mewujudkan pesantren ukir di Jepara. Santri-santri dewasa, yang tidak sedang sekolah atau kuliah, bisa diberdayakan untuk menjadi kader-kader penerus seni ukir Jepara. Santri memiliki modal untuk itu, karena selain karakter telaten yang sudah dilatih di pesantren, santri juga telah digodog untuk menjadi pribadi-pribadi yang mandiri, tahan banting, dan tidak malu atau gengsi untuk satu pekerjaan tertentu. Ketika kebanyakan lulusan sekolah formal mungkin malu atau gengsi bekerja menjadi buruh mebel ukir, maka tidak demikian dengan santri. Santri tidak mengenal kata malu atau gengsi untuk pekerjaan yang halal meski pekerjaan kasar sekalipun.

Langkah selanjutnya adalah menyusun desain pembelajaran ukir di pesantren. Jika mengacu pada taksonominya Benjamin S. Bloom, pembelajaran harus mencakup tiga ranah utama, yaitu kognitif (pengetahuan),

psikomotorik (keterampilan), dan afektif (sikap/ karakter).<sup>35</sup> Maka pembelajaran ukir di pesantren, juga harus diarahkan kepada tiga kemampuan tersebut. *Pertama*, pengetahuan tentang ukir. Pengetahuan seputar ukir perlu untuk disampaikan kepada santri agar mereka memahami betul asal-usul, perkembangan, dan karakteristik ukir Jepara. Pemahaman tentang ukir secara konseptual ini sangat penting sebagai landasan untuk menumbuhkan kesadaran dan kecintaan kepada ukir. Yang juga tidak kalah penting adalah memberikan pemahaman kepada santri tentang konsep bisnis ukir dan cara membangun bisnis ukir yang baik, mulai dari perencanaan, administrasi, produksi, hingga marketing produk ukir. Tujuannya, agar para santri memiliki modal pengetahuan tentang bisnis jika kelak nanti ingin menerjuni dunia bisnis ukir.

*Kedua*, keterampilan ukir. Keterampilan ukir merupakan kemampuan utama yang harus dimiliki untuk bisa menjadi pengukir atau pengusaha ukir. Tanpa keterampilan mengukir, seni ukir hanya akan menjadi ide yang tidak pernah diwujudkan. Keterampilan mengukir selama ini menjadi titik lemah pendidikan seni ukir di sekolah formal non kejuruan di Jepara. Pendidikan seni ukir hanya berfokus pada penyampaian konsep tentang ukir tanpa diimbangi dengan pembelajaran berbasis praktik yang proporsional. Akibatnya lulusan sekolah formal hanya fasih berbicara tentang ukir secara konseptual, tetapi lemah dalam praktik. Pesantren sebagai lembaga pendidikan alternatif di masyarakat harus bisa menutup kelemahan sekolah formal tersebut. Maka idealnya santri tidak hanya dibekali pengetahuan tentang ukir secara konseptual saja, tetapi harus benar-benar praktik mengukir sendiri di bawah bimbingan pengukir sebagaimana sistem *nyantrik* yang telah berjalan bertahun-tahun.

*Ketiga*, karakter kewirausahaan dan cinta ukir Jepara. Di atas pengetahuan dan keterampilan ukir, yang tak kalah penting adalah menanamkan nilai-nilai kewirausahaan pada diri santri. Memiliki pengetahuan dan keterampilan saja belum cukup untuk mencetak pengukir handal, maka pendidikan ukir di pesantren juga harus mampu membentuk santri-santri calon pengukir yang berkarakter wirausaha. Berkarakter wirausaha berarti mandiri, kreatif, berani mengambil resiko, dan pintar memanfaatkan peluang. Yang tidak kalah penting, para santri juga harus digugah dan dibangkitkan jiwanya untuk selalu mencintai ukir sebagai warisan budaya Jepara. Perlu juga ditekankan keterkaitan antara seni ukir dan dakwah Islam agar santri ikut merasa memiliki seni ukir sebagai warisan Sultan Hadlirin yang diyakini

---

<sup>35</sup>Suyono and Hariyanto, *Belajar Dan Pembelajaran* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), 166.

sebagai Wali keramat. Karakter cinta ukir ini bisa menjadi penyeimbang agar dalam menjalankan bisnis ukir, orientasinya tidak melulu untuk urusan komersil, tetapi juga demi pelestarian budaya leluhur.

Adapun terkait SDM pengajar ukir, pesantren bisa berkolaborasi dengan pengusaha-pengusaha ukir setempat dengan prinsip *simbiolis mutualisme* atau saling menguntungkan. Pesantren bisa meminta para pengusaha itu menjadi pengajar ukir bagi santri dengan kesepakatan bahwa setelah mahir mengukir, santri harus mau bekerja dalam waktu tertentu sebagai pengukir di usaha ukir milik pengajar tersebut. Dengan begitu, baik pesantren, santri, maupun pengusaha akan mendapatkan kemanfaatan dari paket kerjasama tersebut. Bagi pesantren, program pendidikan ukir ini bisa menjadi program unggulan yang akan mendongkrak reputasi pesantren. Sementara santri juga akan mendapatkan kemanfaatan berupa pengetahuan, keterampilan, dan pekerjaan mengukir. Adapun bagi pengusaha, program kaderisasi ini bisa menjadi solusi bagi bisnis ukir mereka yang seringkali kesulitan mendapatkan pengukir.

Sebagaimana tradisi yang sudah berlaku di pesantren-pesantren tersebut, program pendidikan ukir ini idealnya memang dilaksanakan di siang hari, sehingga malam harinya para santri masih tetap bisa menjalankan aktifitas mengaji kitab kuning di pesantren. Pendidikan seni ukir merupakan ikhtiar untuk membekali santri dengan *lifeskills* agar mereka siap menghadapi dunia kerja. Meski demikian, hal itu tidak boleh mengorbankan pembelajaran kitab kuning yang memang telah menjadi ruh yang menghidupi, membentuk karakter, dan tradisi pesantren. Maka, keseimbangan antara pendidikan kerja dan agama harus tetap terjaga di pesantren, karena prinsipnya adalah mengaji sambil mengukir, bukan mengukir sambil mengaji.

## Penutup

Sebagai lembaga pendidikan tertua di Indonesia, pesantren memiliki beberapa karakteristik khas yang tidak dimiliki lembaga-lembaga setelahnya. Salah satunya adalah dekat dengan masyarakat. Kedekatan dengan masyarakat ini kemudian mendorong pesantren untuk selalu konsisten dalam melestarikan budaya dan tradisi yang ada di tengah masyarakat. Pesantren memiliki prinsip *cultural resistance* atau mempertahankan budaya dengan **tetap bersandar pada ajaran Islam yang terwujud dalam ungkapan “*al-muhafazhah ‘ala al-qadim al-salih*”**. Karena konsep pertahanan budaya pula, dunia pesantren selalu tegak berdiri meski berkali-kali diterpa hegemoni budaya luar. Di tengah gencarnya gempuran budaya barat dan timur tengah, pesantren tetap tampil konsisten dengan tradisionalismenya untuk turut melestarikan budaya dan tradisi lokal.

Ukir Jepara sebagai salah satu warisan budaya lokal di tengah ancaman kepunahan. Proses regenerasi pengukir yang pernah diamanatkan kepada lembaga pendidikan, hingga saat tidak berjalan dengan baik. Pesantren sebagai lembaga non formal bisa menjadi alternatif untuk mengatasi permasalahan mandeknya regenerasi tersebut. Pesantren memiliki pengalaman cukup panjang dalam urusan kaderisasi yang militan dan sudah teruji mampu berkontribusi dalam mempertahankan budaya lokal. Maka, di sinilah pentingnya menggagas pesantren ukir di Jepara. Pesantren ukir tidak hanya mengajarkan agama melalui kitab-kitab kuning kepada santrinya, tetapi juga memberikan bekal keterampilan kerja berupa keahlian mengukir sebagai bekal santri menghadapi dunia kerja. Pesantren ukir diharapkan mampu mencetak generasi muda Jepara yang tidak hanya *faqih* dan shalih, tetapi juga terampil dan mencintai ukir sebagai budaya Jepara.

#### Daftar Pustaka

- Ambarwati, Lukhi.** “Tradisi Gapura Masjid Wali di Desa Loram Kudus.” *Sutasoma* 1, no. 1 (2012): 1–4.
- Anindyta, Hasna.** “Pengaruh Kebudayaan Cina terhadap Arsitektur Masjid Mantingan.” In *Prosiding Seminar Heritage IPLBI 2017*, 1:207–12. Cirebon: IPLBI, Sekolah Tinggi Teknologi Cirebon, Universitas Indraprasta, & Universitas Trisakti, 2017.
- Baso, Ahmad.** “Akar Pendidikan Kewarganegaraan Di Pesantren.” *Jurnal Pendidikan Islam* 17, no. 2 (2012): 161–86.
- Darmawan, Arif.** “Perajin Ukir Usia Muda Semakin Langka.” Pemerintah Kabupaten Jepara, April 24, 2018. <https://jepara.go.id/2018/04/24/perajin-ukir-usia-muda-semakin-langka/>.
- Fatkhan, Muh.** “Dakwah Budaya Walisongo.” *Aplikasia* 4, no. 2 (2003): 122–41.
- Gustami, SP. *Seni Kerajinan Mebel Ukir Jepara*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Hatmansyah.** “Strategi dan Metode Dakwah Walisongo.” *Al-Hiwar: Jurnal Ilmu dan Teknik Dakwah* 3, no. 5 (April 20, 2017): 10–17. <https://doi.org/10.18592/al-hiwar.v3i5.1193>.
- Kadir, Abdul. *Risalah Dan Kumpulan Data Tentang Perkembangan Seni Ukir Jepara*. Jepara: Pemkab Dati II Jepara, 1979.
- Kurniawan, Bambang K.** “Nyantrik Ukir Pengalaman Memahami Dan Memotivasi Generasi Muda Dalam Pelestarian Budaya Ukir Di Jepara.” In *Menunggang Badai: Untaian Kehidupan, Tradisi, Dan Kreasi Aktor Mebel Jepara*. Bogor: CIFOR, 2010.

- Na'am, Muh. Fakhrikhun. "Pertemuan Antara Hindu, Cina, Dan Islam Pada Ornamen Masjid Dan Makam Mantingan." Doctoral Dissertation, Institut Seni Indonesia Yogyakarta, 2016.
- Nangoy, Oktavianus Marti, and Yunida Sofiana. "Sejarah Mebel Ukir Jepara." *Humaniora* 4, no. 1 (2013): 257–64.
- Nurdin, Nazar. "Ekspor Mebel Dan Furniture Jepara Mencapai 150 Juta Dollar AS - Kompas.Com." *kompas.com*, October 4, 2017. <https://ekonomi.kompas.com/read/2017/10/04/220000226/ekspor-mebel-dan-furniture-jepara-mencapai-150-juta-dollar-as>.
- Prayitno, Hadi. "Seni Ukir Jepara Menuju Titik Nadir." *Suara Merdeka*, December 19, 2017. <https://www.suaramerdeka.com/smcetak/baca/55351/seni-ukir-jepara-menuju-titik-nadir>.
- Setiawan, Agus. "Tanda Visual Surya Majapahit dalam Relief Masjid sebagai Konsep Komunikasi Visual (Studi Kasus Relief Masjid Mantingan, Jepara, Jawa Tengah)." *Naditira Widya* 11, no. 2 (October 31, 2017): 111–24. <https://doi.org/10.24832/nw.v11i2.224>.
- Subiyantoro, Slamet. "Jaringan Proses Sosialisasi Nilai Seni Ukir di Kabupaten Jepara." *Paedagogia* 12, no. 2 (2009): 129–40.
- Sunarto. *Sejarah Dan Perkembangan Ukir Jepara*. Jepara: Pemkab Dati II Jepara, 1999.
- Suyono, and Hariyanto. *Belajar Dan Pembelajaran*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014.
- Wahid, Abdurrahman. *Pesantren Masa Depan, Wacana Pemberdayaan, Dan Transformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

## RELEVANSI PENDIDIKAN PESANTREN DI ERA MILENIAL

Firdan Fadlan Sidik  
**Ma'had Al**-Jamiah IAIN Salatiga  
firdan.fadlan@gmail.com

### Abstract

Pesantren education is the oldest education system in Indonesia that entered since the 13th century. The identity of pesantren does not only contain Islam, but also the meaning of Indonesian authenticity (Indigenous). The special values that pesantren have are rooted in populist, humanistic, not elitist and having a bond of intimacy with society that makes pesantren education can preserve culture and religion effectively. Along with the times, the form of pesantren education developed into three types, namely salafiyah (traditional) pesantren, khalafiyah (modern) pesantren, and integrated pesantren. However this development did not reduce the role of pesantren and the basic values of pesantren. This study uses qualitative research method to reveal the relevance of pesantren education in the millennial era. Millennial students are not supposed to cover themselves from the times. It must exist forever in the world because the values distributed are not contrary to Pancasila and tend to be moderate. This is very relevant to be echoed amid the booming issue of religious radicalism and the reality of the moral degradation crisis. The form of pesantren propaganda also develops in this millennial and digital era. Therefore, the three roles of pesantren, namely the spread of religious knowledge (tafaqquh fiddin) and Islamic values, the functions of social control, social engineering and social development must remain echoed. Digital da'wah and millennial communities in various media appeared.

**Keywords:** Pesantren Education, Moral Degradation, Millennial Students, Digital Da'wah



## Pendahuluan

Pesantren adalah institusi pendidikan tertua di Indonesia yang mempunyai nilai historis kuat terhadap perjuangan bangsa Indonesia. Heroisme kebangsaan dan intelektualisme keagamaan merupakan dua hal yang tidak terpisahkan dari kehidupan kaum santri.<sup>1</sup>Peristiwa sejarah Bandar Malaka jatuh ke tangan Portugis menimbulkan reaksi dari penguasa-penguasa muslim di Nusantara terutama penguasa Aceh, Palembang, Demak, dan Cirebon yang memiliki keterkaitan dengan tokoh-tokoh yang memiliki hubungan genealogi maupun keilmuan dengan Malaka seperti Syekh Maulana Ishak, Syekh Datuk Kahfi, Sunan kalijaga, Syekh Dara Putih, dan Syekh Siti Jenar.<sup>2</sup>Kemudian pada kurun Walisongo sampai permulaan abad ke-20, para wali dan ulama membabat berbagai tempat dan menjadi cikal bakal desa baru.<sup>3</sup>

Perlawanan kalangan pesantren terhadap kolonialisme Belanda berakar dari lembaga pendidikan pesantren yang merupakan kelanjutan institusi pendidikan masa silam pra Islam.<sup>4</sup>Kaum santri sangat menyadari bagaimana sengsaranya hidup di bawah tekanan kolonialisme-imperialesme.Mereka sangat potensial untuk melakukan perlawanan terhadap kolonial Belanda dan cenderung menjadi satu gerakan yang bersifat laten yang sewaktu-waktu mudah disulut menjadi perlawanan berskala luas.Eksistensi embrio nasionalisme laten yang telah ada di dalam masyarakat inti Indonesia tidak pernah berubah dan tetap terpelihara sebagai identitas pesantren sebagai sosio-kultural-religius yang sebagian besar tumbuh dan berkembang di lingkungan pesantren.Embrio nasionalisme tersebut pada gilirannya tumbuh menjadi nasionalisme berskala luas yang bercirikan Islam Nusantara dengan tradisi pesantren.

Pesantren adalah lembaga pendidikan Islam yang telah berkembang selama berabad-abad. Syekh Maulana Malik Ibrahim yang meninggal tahun 1419 di Gresik Jawa Timur adalah seorang *spiritual father* Walisongo dalam masyarakat santri Jawa yang dipandang sebagai gurunya guru tradisi pesantren di Jawa. Secara konsepsional, Walisongo menerapkan beberapa metode seperti ***mau'idhatul hasanah wamujadalah billati hiya ahsan***, metode

---

<sup>1</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif*(Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 170

<sup>2</sup>Agus Sunyoto, *Fatwa dan Resolusi Jihad: Sejarah Perang Rakyat Semesta di Surabaya, 10 November 1945* (Jakarta : LESBUMI PBNU, 2017) 007

<sup>3</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif*(Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 170

<sup>4</sup>Agus Sunyoto, *Fatwa dan Resolusi Jihad: Sejarah Perang Rakyat Semesta di Surabaya, 10 November 1945* (Jakarta : LESBUMI PBNU, 2017) 046-047

*al-hikmah*, metode *tadarruj / Tarbiyatul Ummah*, metode pembentukan dan penanaman kader serta metode penyebaran juru dakwah ke berbagai daerah.<sup>5</sup>

Sunan Maulana malik Ibrahim menggunakan masjid dan pesantren sebagai pusat transmisi keilmuan Islam. Pada gilirannya, transmisi yang dikembangkan oleh Maulana Malik Ibrahim, ini melahirkan Walisongo dalam jalur jaringan intelektual/ulama. Kemudian Raden Rahmad (Sunan Ampel) mendirikan pesantren pertama di Kembangkunging Surabaya tahun 1619 M.

Sunan Ampel mendirikan pesantren pertama kali di Ampel Denta, Surabaya. Pesantren ini semakin terkenal dan berpengaruh luas di Jawa Timur. Pada tahap berikutnya berdiri pesantren baru di berbagai tempat, seperti Sunan Giri di Gresik, Sunan Bonang di Tuban, Sunan Derajat di Paciran, Lamongan, Raden Fatah di Demak, Jawa Tengah. Hal ini sesuai dengan pendapat Husni Rahim, bahwa pondok pesantren merupakan lembaga pendidikan dan pusat penyiaran Islam tertua yang lahir dan berkembang seiring dengan masuknya Islam di Indonesia. Pada umumnya awal berdiri pondok pesantren adalah sangat sederhana. Kegiatan pembelajaran diselenggarakan di langgar (*musholla*) atau masjid, lama kelamaan pengajian ini berkembang seiring dengan pertumbuhan jumlah santri dan pelebaran tempat belajar sampai menjadi sebuah lembaga yang unik yang disebut pesantren

Pondok pesantren dalam kontribusinya memperjuangkan kemerdekaan telah memberikan andil di bidang pendidikan untuk memajukan dan mencerdaskan rakyat Indonesia. Lahirnya pesantren dilatarbelakangi sebagai bentuk resistensi atas pendidikan modern barat yang sekolah-sekolah barat yang berkembang dan hanya diperuntukan bagi kaum bangsawan dan orang Eropa. Pondok pesantren adalah lembaga yang menerima santri dari berbagai kalangan dan tingkatan ilmu. Pesantren tidak hanya mengajarkan pendidikan agama Islam, melainkan ilmu umum lainnya. Sejak awal berdirinya, pesantren telah mengajarkan pendidikan kepada masyarakat yang masih buta huruf.<sup>6</sup> Pesantren pernah menjadikan satu-satunya sebagai institusi pendidikan milik masyarakat pribumi yang telah berkontribusi besar membentuk masyarakat melek huruf (*literacy*) dan melek budaya (*culural literacy*). Manfred Ziemek menyatakan bahwa pesantren tidak

---

<sup>5</sup>Muh Fatkhan, *Dakwah Budaya Walisongo (Aplikasi Metode Dakwah Walisongo di Era Multikultural)* (Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama, Vol IV, No. 2 Desember 2003; 122-141) 122

<sup>6</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 256

hanyamerupakan pusat perubahan di bidang keagamaan, tetapi juga di bidang pendidikan, politik, budaya, dan sosial.

Dalam resistensi di bidang kekuasaan, perjuangan pesantren digerakkan oleh peran kyai atau ulama sebagai tokoh *sesepuh* pesantren. Perjuangan ini dimulai oleh Pangeran Sabrang Lor (Patih Unus), Trenggono, dan Fatahillah (zaman kerajaan Demak) yang berjuang mengusir Portugis pada abad ke-15. Kemudian diteruskan pada masa Cik Ditiro, Imam Bonjol, Hasanuddin, pangeran Antasari, pangeran Diponegoro dan lainnya sampai pada masa revolusi fisik 1945.<sup>7</sup>

Salah satu faktor kemenangannya adalah hubungan kuat antara santri dan kyai. Hubungan kaum santri dan kyai dalam bentuk *teacher-disciple relation* dilandasi pertalian yang tidak pernah putus, yaitu ikatan denominasi keagamaan yang berdimensi teologis. Signifikasi kehidupan keagamaan kyai dan santri merupakan alasan penting mengapa komunitas ini sangat patuh terhadap penguasa-penguasa yang salih. Dan pada saat yang sama mereka memperoleh *support* dari *the so called pious ruler*.<sup>8</sup> Meskipun tidak ada bukti dukungan dari pemerintah kolonial atau sultan yang memacu kualitas dan kuantitas pendidikan Islam di Jawa abad ke-19, tetapi pertumbuhannya terjadi secara massif.

Bentuk perjuangan dan dakwah santri dalam konteks masa penjajahan Belanda di Indonesia dilakukan dengan cara bergerilya dan angkat senjata. Ormas Islam terbesar di Nusantara, nahdlatul Ulama menyuarakan Resolusi Jihad. Pada malam hari tanggal 21 Oktober 1945, Rais Akbar PBNU KH **Hasyim Asy'ari menyampaikan amanat berupa pokok-pokok** kaidah tentang keewajiban umat Islam, pria maupun wanita dalam jihad mempertahankan tanah air dan bangsanya. Beliau berpidato dalam bahasa Arab yang terjemahannya sebagai berikut :

*Apakah ada di antara kita orang yang suka ketinggalan, tidak turut berjuang pada waktu ke-2 ini, dan kemudian ia mengalami keadaan yang sebagaimana disebutkan Allah ketika memberi sifat kepada kaum munafik yang tidak suka ikut berjuang bersama Rasulullah.*

*Demikianlah, maka sesungguhnya pendirian umat adalah bulat untuk mempertahankan kemerdekaan dan membela kedaulatan dengan segala kekuatan dan kesanggupan yang ada pada mereka, tidak akan surut seujung rambut pun.*

---

<sup>7</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif*(Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 170

<sup>8</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif*(Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 171

*Barang siapa memihak kepada kaum penjajah dan condong kepada mereka, maka berarti memecah kebulatan umat dan mengacau barisannya.*

*Maka baranag siapa yang memecah pendirian umat yang sudah bulat, pancunglah leher mereka dengan pedang siapapun orangnya itu.<sup>9</sup>*

Dalam konteks modern dan kekinian, bentuk perjuangan kalangan santri berubah drastis karena bentuk tantangan yang ada tidak sama dengan yang dialami kaum santri zaman dahulu. Bentuk tantangan itu berwujud immateri yang merongrong kekuatan secara lebih kejam daripada tantangan materi atau fisik. Salah satu tantangan yang dihadapi kalangan santri masa kini adalah internet dan sosial media yang sangat rentan dengan informasi *hoax* dan menyebarkan isu-isu negatif tentang agama seperti redikalisasi agama dan jihadis terorisme. Salah satu pemicunya adalah karena mereka merupakan generasi *digital native*, yaitu generasi yang terlahir di era digital<sup>10</sup>. Merekalah subjek dan pemain dari era digital ini. Dengan kata lain, mereka termasuk generasi milenial, yaitu generasi yang lahir antara tahun 1981 – 2000 menurut Alvara Research Indonesia<sup>11</sup>. Penamaan generasi Milenial adalah istilah *cohort* dalam demografi.

Ranah dan medan tempur pada era digital ini berada di media sosial. Senjata-senjata perlawanan berwujud dalam informasi-informasi *hoax* yang disebar oleh orang yang tak bertanggung jawab. Jika literasi informasi tidak dipahami secara mendetail, maka *user* akan terjebak dalam informasi yang sesat. Dalam realitanya, informasi-informasi *hoax* dan sumber yang tidak jelas bertebaran dengan bebas. Namun di sisi lain, kini hadir berbagai inisiatif dari santri milenial untuk menyerukan dakwah digital dengan maksud meredam informasi yang tidak jelas. Apalagi di era digital ini, masyarakat umum cenderung mengambil informasi dari internet secara mentah-mentah. Lebih parah lagi, banyak sekali informasi yang menyulut informasi yang mengandung unsur radikalisme agama dan SARA. Di sinilah peran santri milenial untuk berjuang menumpas informasi sesat dan membimbing umat dalam menggunakan internet supaya lebih maslahat. Pesantren saat ini harus tanggap perubahan agar tetap bertahan. Sedangkan pada pengembangannya, pesantren harus tetap memegang prinsip *al-muhafadhotu 'alal qadiimi as-solih*

---

<sup>9</sup>Agus Sunyoto, *Fatwa dan Resolusi Jihad: Sejarah Perang Rakyat Semesta di Surabaya, 10 November 1945* (Jakarta : LESBUMI PBNU, 2017) 152

<sup>10</sup> Riana Mardiana *Potensi Digital Natives dalam Perspektif Representasi Literasi Informasi Multimedia Berbasis Web di Perguruan Tinggi* (Jurnal perpustakaan Indonesia Vol. 11 No.1) 5

<sup>11</sup>Hasanuddin Ali, *Millenial Nusantara : Pahami Karakternya, rebut Simpatinya* (Jakarta : Gramedia, 2017) 3

*wal akhdu bil jadidil al-aslah*. Pesantren harus mampu memberikan *quality assurance* (jaminan kualitas) terhadap lulusan pesantren sehingga siap pakai pada segala situasi dan kondisi. Juga pesantren harus mampu membekali santri dengan sikap entrepreneur muslim.<sup>12</sup>

Zamakhshari Dhofier mengemukakan bahwa dekade akhir-akhir ini, karier pesantren sedang mengalami perubahan yang fundamental dan telah ikut memegang peranan dalam proses transformasi kehidupan masyarakat Indonesia. Itu artinya pesantren juga harus menguasai berbagai bidang kehidupan, tidak hanya keilmuan Islam.

Berdasarkan paparan latar belakang tersebut, maka lahirlah beberapa rumusan masalah yang akan dikaji dalam penelitian ini, yaitu : 1) Mengapa di era digital ini nilai-nilai pesantren tidak goyah? 2) Apa tantangan pesantren di era digital dan dampak negatif yang dihasilkannya? 3) Bagaimana hubungan antara santri dan media sosial ?

Metode penelitian yang digunakan dalam kajian ini adalah metode kualitatif dan *library research* (kajian pustaka) dari berbagai buku dan jurnal yang ada kaitannya dengan permasalahan yang dibahas.

## Pembahasan

Pesantren merupakan institusi pendidikan Islam sekaligus pendidikan umum tertua di Indonesia yang memiliki nilai historis yang kuat. Dan peran Ulama atau Kyai sebagai pimpinan pesantren memiliki kharisma dan pengaruh penting dalam pergerakan perjuangan kemerdekaan Indonesia. Ulama Nusantara terkenal dengan pergerakannya anti-kolonialnya dan pejuang kemerdekaan. Jiwa nasionalisnya tercermin dalam pergerakannya untuk menyingkirkan keberadaan penjajah Belanda dari tanah Indonesia dan memperjuangkan kemaslahatan umat.

Pondok pesantren dikenal sebagai basis gerakan perjuangan melawan penjajah. Di pondok inilah seringkali para pemuda yang hendak maju **berkumpul untuk melakukan “isian dan gemblengan” (baca : mengisi jiwa dan raga seseorang dengan do’a-do’a agar selamat dari musuh). Di antaranya** adalah perang Diponegoro yang melibatkan kyai-kyai terkenal di pedesaan Surakarta seperti Kyai Maja (Baderan Maja), Kyai Suhada Som (Wanareja Bekonang), Kyai Hudawijaya (Pingit Karanganyar), Kyai Saidiman (Gempol-Mulur), Kyai Muqayyat (Pengkol –Delanggu), dan kyai lainnya. Pada waktu itu,

---

<sup>12</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 185

kyai terkenal sebagai dalang di balik layar yang menggembleng jagoan melawan penjajah<sup>13</sup>.

Peranan kyai nusantara tidak hanya memiliki pengaruh penting dalam dinamika perjuangan bangsa, melainkan juga berperan di kancah internasional. Komunitas Jawah<sup>14</sup> adalah perkumpulan ulama-ulama nusantara di jazirah Arab yang dipandang oleh bangsa lain. Ulama yang datang dari kepulauan Nusantara pada abad ke-17 dan ke-18 menjalin hubungan yang sangat erat dan harmonis dengan ulama internasional. Selain menciptakan nuansa keagamaan dan keilmuan juga terdapat hubungan politik antara beberapa dinasti di Timur Tengah.<sup>15</sup> Hubungan ulama nusantara dengan Ulama Timur Tengah bukan bersifat politis, melainkan bersifat keagamaan dan keilmuan. Begitupun para pedagang yang merantau ke Nusantara tidak hanya bertujuan untuk berdagang, melainkan dalam batas tertentu juga menyebarkan Islam kepada penduduk setempat. Kemakmuran kerajaan-kerajaan Islam di Melayu-Indonesia membangkitkan semangat untuk untuk melakukan perjalanan ke pusat-pusat keilmuan dan keagamaan di Timur Tengah.

Ulama Nusantara yang tinggal di Haramayn pulang kembali ke tanah air dengan membawa corak-corak agama Islam Arab. Terdapat perpaduan antara Islam budaya Nusantara dengan budaya Arab. Hal ini menjadikan lembaga pendidikan pesantren sebagai lembaga yang unik dan paradoks. Pada suatu aspek, pesantren merupakan lembaga pendidikan tradisional yang ada di Indonesia. Namun pada aspek lain, pesantren memiliki aspek ideologis trans-nasional yang terkait dengan etika pemikiran yang berkembang di Arab<sup>16</sup>. Kurikulum pendidikan pesantren mengacu pada tradisi pemikiran Islam yang berkembang dalam kebudayaan Arab-Islam. Para kyai Nusantara mengambil ilmu yang bersumber dari Makkah dan Madinah sebagai sumber Islam, melakukan ekspedisi intelektual dan spiritual dari kantong-kantong keilmuan Islam dan menjadi media yang menghubungkan tradisi pemikiran Arab-Islam dengan tradisi Islam di Indonesia yang masih pada fase formatif (*'ashr at-takwin*).

---

<sup>13</sup>Nasaruddin Umar, *Rethinking Pesantren* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo Kompas Gramedia, 2014) 22

<sup>14</sup>**Komunitas jawiyyin, istilah “Jawi” atau *Ashab Al-Jawiyyin* (saudara kita orang Jawi) di Haramayn, meskipun berasal dari kata “Jwa”, merujuk kepada setiap orang yang berasal dari Nusantara.**

<sup>15</sup>Nasuha, *Model Penelitian Sejarah Islam Jaringan Ulama Tiur Tengah dan kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII (Azyumardi Azra)* (Jurnal Saintifika Islamica Vol. 1 No.2 Periode Juli-Desember 2014), 140

<sup>16</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 172

Pada mulanya, transmisi keilmuan Arab-Islam ke Indonesia terjadi pada abad ke-16 M, sebuah periode ketika kebudayaan Arab-Islam mengalami fase kemunduran (*'ashr al-inhithath*) sejak abad ke-12 M. Sebagian besar kitab yang lahir di era kemunduran merupakan komentar atau elaborasi (*syarh*) atas karya sebelumnya, resume atas komentar yang panjang (*mukhtasar*), penggabungan teks-teks yang terpisah tetapi saling berkaitan tanpa ada upaya sintesis, penataan ulang teks-teks yang masih simpang siur, dan kesimpulan dari premis-premis yang telah dibangun oleh ulama pendahulu<sup>17</sup>. Karya-karya yang berkembang pada masa tersebut merupakan pembacaan repetitif atau pengulangan (*qiraah al-tikrar*) atas capaian ulama terdahulu, bukan pembacaan produktif inovatif (*qiraah al-muntijah*). Oleh karena itu, Kenneth E. Nollin menyebut karya-karya ulama pada masa tersebut sebagai **“corpus of conservative traditionalism”** yang kemudian dibakukan sebagai kurikulum pesantren. Kalangan pesantren menyebutnya **“kitab kuning”** karena bahan kertasnya berwarna kuning.

Kitab kuning dan *turats* merupakan dua hal yang berbeda. Cakupan kitab kuning lebih sempit dibandingkan dengan cakupan istilah *turats*. Kitab kuning yang diterima di kalangan pesantren adalah hasil seleksi ketat hanya berdasarkan kerangka ideologi Sunni yang dilakukan oleh ulama Indonesia. Sementara *turats* mencakup semua peninggalan intelektual ulama klasik dan **skolastik, baik dari sekte Sunni, Mu'tazilah maupun Syi'ah. Cakupan kitab kuning hanya terbatas pada kitab-kitab Sunni. Bahkan, lebih sempit lagi, yakni hanya mencakup empat mazhab di bidang fikih; Asy'ariyah dan Maturidiyah di bidang aqidah; dan tasawuf al-Ghozali, Junaid al-Baghdadi, dan Abd al-Qadir al-Jilani.**

Mayoritas *Corpus of Conservative traditionalism* (kitab kuning) yang diterima pesantren bukanlah karya-karya primer, melainkan sekunder yang ditulis oleh para komentator madzhab meskipun masih ada beberapa pesantren yang tetap mempertahankan dan mengkaji karya primer. Di bidang fiqh, karya-karya yang dikaji bukanlah *fikihul Akbar* karya Abu Hanifah atau *al-Umm* karya Asy-Syafi'i, melainkan *Fath al-Wahhab* karya Zakaria Al-Anshari, *Fath al-Mu'in* karya Zainudin bin Abd Al-Aziz al-Malibari, dan lainnya yang merupakan karya-karya periode kemunduran. Di bidang aqidah, karya primer seperti *Al-Ibanah* karangan Al-Asy'ari, dan *al-Tauhid* karangan Maturidi sangat jarang dikaji. Justru karya sekunder, seperti *Umm al-Barahin* karya As-Sanusi yang menjadi bahan kajian<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 172

<sup>18</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 173



Selain merujuk pada khazanah Islam di kota-kota suci Hijaz, transmisi keilmuan Islam di Indonesia juga terpengaruh oleh dinamika pemikiran Islam yang berkembang di India.<sup>19</sup> Martin van Bruinessen mengemukakan bahwa besarnya pengaruh tarekat Syatariyyah dan popularitas berbagai adaptasi tasawuf-falsafi *wahdah al-wujud* Ibnu Arabi menunjukkan adanya pengaruh dari India. Pengaruh itu masuk ke Indonesia melalui ulama India yang mengajar di kota-kota Hijaz. Model tasawuf-falsafi Ibnu Arabi kemudian mendapatkan resistensi yang kuat dari kalangan pesantren akibat pengalaman historis Syekh Siti Jenar, penganut tasawuf-falsafi yang dieksekusi oleh ualاما Demak yang mewakili otoritas formalisme syariat. Sebagai alternatif, tasawuf-*'amali* ala Al-Ghazali dan Abd al-Qadir al-Jilani lebih diapresiasi di kalangan pesantren. Ulama-ulama nusantara banyak memberi kontribusi dalam pengayaan kitab kuning yang dikaji di pesantren saat ini. misalnya Syekh Nawawi Banten, Syekh Mahfudh Termas, Syekh Ihsan Jampes, dan Syekh Yasin Padang.

Mayoritas kitab kuning yang dikaji di pesantren merupakan ilmu-ilmu **yang berbasis pada epistemologi bayani dan 'irfani. Epistemologi bayani** adalah sistem pengetahuan eksplikasi di bidang bahasa, fiqih, ushul fiqih, kalam, dan balaghoh. Sistem eksplikais muncul dari teori-teori penafsiran teks-teks al-**Qur'an dan hadits. Karakteristik epistemologi eksplikasi secara umum menggunakan metode analogi.**

**Sedangkan epistemologi 'irfani** adalah sistem pengetahuan genostik di bidang tasawuf. Epistemologi kitab kuning di pesantren menganut bayani dan **'irfani dalam arti yang sempit; sistem bayani idibatasi pada ilmu-ilmu tekstual Suni, sementara sistem 'irfani dibatasi pada tasawuf-'amali** sehingga pesantren menolak tasawuf-falsafi ala Ibnul Arabi.

Kitab kuning dianggap otoritatif dan terpandang (*kutub mu'tabarah*) lebih mengacu pada disiplin ilmu *al-naqliyah* dan *al-isyariyyah* (tasawuf). Pesantren tradisional kurang mengapresiasi, bahkan ada resistensi terhadap disiplin ilmu-ilmu **rasional ('ulum al-'aqliyah) dan empiris ('ulum al-tajribiyyah)**<sup>20</sup>.

Kajian kitab kuning merupakan salah satu dari tiga pilar khazanah pendidikan pesantren di bidang keilmuan. Dua lainnya adalah pendidikan karakter/akhlak, dan pendidikan Al-**Qur'an. Kajian kitab kuning dilakukan** dengan cara menjadikan teks-teks kitab kuning sebagai sarana justifikasi persoalan-persoalan yang muncul. Cara pertama dilakukan melalui

---

<sup>19</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018) 174

<sup>20</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 175

pendidikan klasikal atau tutorial (sorogan). Sedangkan cara kedua dilakukan melalui kegiatan *bahtsul masail* atau musyawarah.

Pendidikan karakter atau akhlaq di pesantren merupakan inti pendidikan pesantren yang ditanamkan secara langsung (*direct teaching*) melalui pembelajaran akhlaq dan tasawuf, baik secara formal di sekolah maupun informal di pengajian. Pendidikan akhlaq juga diajarkan secara tidak langsung (*indirect teaching*) melalui bimbingan atas tingkah laku santri oleh kyai atau guru.

Akhlaq berkaitan dengan tingkah laku yang dapat dilihat. Sedangkan **Al-Qur'an dan kitab kuning berhubungan dengan kualitas santri yang dapat** didengar oleh masyarakat. Kemampuan membaca **Al-Qur'an dan menganalisa** persoalan berdasarkan kitab kuning akan berguna ketika terjun ke dalam masyarakat. Adapun output sekaligus inti utama dari pemahaman **Al-Qur'an** dan kajian kitab kuning adalah tercapainya *akhlaqul karimah* di kalangan santri. Nilai-nilai akhlaq santri yang paling dominan dan menjadi ciri khas santri di antaranya adalah gotong royong, persaudaraan, kebebasan, menghargai pendapat, kesederhanaan, dan kemandirian.

## Pesantren dan Tantangan Global

Pengaruh globalisasi merambat ke setiap sudut negara di dunia. Tidak terkecuali di Indonesia. Globalisasi merupakan sebuah keniscayaan yang tidak bisa dihindari. Segala ruang terkena pengaruh globalisasi, termasuk pendidikan pesantren. Oleh karena itu, pesantren harus mampu merespons secara cepat, tepat, dan bijaksana. Eksistensi pesantren yang telah teruji dari masa ke masa pada setiap dinamika zaman yang datang silih berganti membuktikan bahwa pesantren tidak akan musnah hanya karena arus globalisasi. Namun demikian, bukan berarti pesantren tinggal diam atau bersikap acuh terhadap globalisasi. Pesantren perlu memberikan respons dengan melakukan re-evaluasi dan re-orientasi amal usaha bagi bangsa.

Re-orientasi yang bisa dilakukan adalah penguatan eksistensi pesantren sebagai institusi pendidikan Islam yang fokus pada pengembangan sumber daya umat muslim Indonesia dan penguasaan transferisasi ilmu dalam bentuk digital. Pesantren tidak boleh tinggal diam ketika informasi-informasi sesat, khususnya berkaitan dengan keagamaan dibiarkan menyebar dengan luas.

Dalam memandang ke depan, pesantren perlu menerima adanya perubahan dan harus responsif terhadap perkembangan supaya mampu menangkal problematika yang ada. Dakwah pesantren hari ini harus lebih luas jangkauannya dan merambah ke dunia media sosial. Ini merupakan salah satu upaya responsif terhadap kebutuhan dan tantangan zaman serta penekanan

pada fungsionalisasi pesantren sebagai salah satu pusat penting bagi pembangunan masyarakat secara keseluruhan. Dengan posisi dan kedudukan yang khas, pesantren diharapkan menjadi alternatif pembangunan yang berpusat pada masyarakat (*people centered development*) dan sekaligus sebagai pusat pengembangan pembangunan yang berorientasi nilai (*value-oriented development*).

Dalam memahami gejala modernitas yang kian dinamis, pesantren yang diistilahkan Gus Dur sebagai sub kultur memiliki dua tanggung jawab secara bersamaan, yaitu sebagai lembaga pendidikan agama Islam dan sebagai bagian integral masyarakat yang bertanggungjawab terhadap perubahan dan rekayasa sosial<sup>21</sup>. Dalam kaitannya dengan respons keilmuan pesantren terhadap dinamika modernitas, setidaknya terdapat dua hal yang perlu diperhatikan. Pertama, yaitu upaya kultural keilmuan pesantren yang harus tetap dijaga tradisinya sehingga paradigma keilmuannya tetap menemukan relevansi keilmuannya dengan perkembangan kontemporer. Kedua, pesantren dipandang sebagi lembaga pendidikan. Maka kurikulum pengajarannya setidaknya memiliki orientasi terhadap dinamika kekinian. Sebab inilah perlu dibangun manajemen yang lebih memberdayakan sumber daya manusia agar siap menghadapi gejala modernitas. Salah satu upaya yang dilakukan adalah dengan menghadirkan dakwah digital dalam rangka menyebarkan informasi atau kajian yang bermanfaat. Secara tidak langsung, hal ini akan menangkal informasi-informasi *hoax* yang sesat dan tidak jelas sanad keilmuannya.

Tantangan pesantren masa kini adalah maraknya informasi sesat yang tersebar dalam media sosial. Banyak sekali informasi khususnya yang terkait dalam keagamaan, yang mengandung ke arah radikalisasi agama, SARA, dan hujatan atas berbagai pihak. Hal ini tentunya akan mencederai wawasan keilmuan masyarakat berpendidikan rendah yang tingkat literasinya masih tergolong minim.

Indonesia merupakan sebuah negara harmoni dengan berbagai keragaman suku bangsa, bahasa, budaya dan agama. Namun menurut Global Peace Index 2017 yang dikeluarkan oleh *Institute for Economics and Peace*, posisi Indonesia merosot dari yang sebelumnya menempati peringkat 42 menjadi peringkat 52 dari 163 negara. Menurut *Institute for Economics and Peace*, salah satu penyebab turunnya peringkat Indonesia adalah peningkatan teror politik, jumlah konflik internal, serta ketegangan antara penganut agama yang fundamentalis dengan kaum minoritas.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup>Abu Yasid, *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 275

<sup>22</sup>Institute for Economic and Peace *Global Peace Index 2017*

Poin terakhir dari hasil survei tersebut menegaskan realitas yang tengah terjadi di masyarakat Indonesia. Berbagai pemikiran dan perilaku fundamentalisme, ekstrimisme dan radikalisme dalam beragama telah mencederai nilai toleransi yang selama ini menjadi karakteristik utama masyarakat Indonesia.

Generasi milenial yang sangat akrab dengan internet dan media sosial menjadi sasaran obyek yang mudah dipengaruhi dari berbagai pemikiran dan perilaku fundamentalisme, ekstrimisme dan radikalisme tersebut. Mereka yang tidak paham atau memiliki sedikit pengetahuan agama yang menyeluruh dapat dengan mudah terpengaruhi informasi tersebut. Mulai dari meyakini kebenaran sebaran pemikiran fundamentalisme, ekstrimisme dan radikalisme, kemudian beralih untuk menyebarkannya kembali (*re-share*), kemudian menghayati kebenaran pemikiran tersebut, hingga kemudian memilih melakukan tindakan yang dalam bentuk verbal (*hate speech*) maupun fisik terhadap orang lain yang berbeda pandangan, berbeda suku, dan agama dengannya. Tantangan santri di era digital adalah untuk meluruskan dan menyejukkan informasi-informasi yang tidak diinginkan supaya nilai-nilai pesantren tidak hanya dirasakan di lingkungan pondok pesantren saja.

### Dakwah Digital di Era Milenial

Akhir-akhir ini, bermunculan akun media sosial yang fokus di bidang dakwah dan informasi kajian Islami. Salah satunya adalah akun instagram @milenialislami yang memiliki akun-akun lainnya di media sosial lain seperti facebook dan twitter. Milenial Islami adalah wahana dakwah yang terjun di ranah digital dan berupaya untuk menjawab tantangan global. Program ini merupakan program yang dijalankan oleh yayasan Seribu Anak Bangsa Indonesia dandidukung penuh oleh PPIM – UIN Jakarta dan CONVEY Indonesia. Program ini dirancang untuk membantu generasi milenial usia 18-25 tahun atau mereka yang duduk di bangku SMA dan sederajat serta mahasiswa, untuk mendapatkan pengetahuan keislaman yang moderat dan sejuk serta mengedepankan nilai-nilai kebangsaan yang sejak lama menjadi fondasi bagi keutuhan Indonesia<sup>23</sup>. Tim Milenial Islami memproduksi konten video, artikel dan meme bertemakan Islam yang moderat, sejuk dan bernuansa kebangsaan.

Akun Milenial Islami ini merupakan salah satu bentuk dahwah digital di era milenial. Keberanian untuk menampilkan sebuah corak media sosial sebagai wahana dakwah menjadi sangat penting. Corak media mampu

---

<sup>23</sup> Milenialislami.id

merepresentasikan praksis kerja kenabian (*profetisme*) masa lampau dengan kontekstualisasi nilai kekinian (*nowness*) dan kedisinian (*hereness*).<sup>24</sup>

Konten media Islam harus memperhatikan konsep tanggung jawab sosial (***amar ma'ruf nahi munkar***) dari setiap sajian informasi. Kekuatan modal dalam media Islam tidak lantas berimbas kepada sajian isi media yang membabi buta hanya untuk menyenangkan para pemilik modal. Ketika standar acuan dalam isi media bukan modal maka nilai-nilai dakwah (komunikasi) harus mampu dikedepankan dengan format yang unik, menarik dan berkualitas. Sajian isi media harus mencerminkan nilai-nilai Islam yang tinggi (*islamic high values*) dengan tetap menjunjung fungsi dan peran media secara berimbang. Untuk mengokohkan sajian isi media tersebut maka orang-orang yang berada dalam lembaga tersebut harus benar-benar memiliki kredibilitas, akuntabilitas, dan dedikasi yang tinggi.

## Penutup

Pendidikan pesantren adalah sebuah institusi tertua dan nilai-nilainya masih relevan hingga saat ini. Salah satu faktor penyebab lestariannya pondok pesantren adalah kharisma seorang kyai serta hubungan santri dengan kyai yang dilandasi pertalian yang tidak pernah putus, yaitu ikatan denominasi keagamaan yang berdimensi teologis. Faktor lain yang menyebabkan lesstariannya pesantren adalah nilai-nilai yang terkandung dalam pesantren itu sendiri. Terdapat nilai historis dalam sejarah perkembangan pesantren. Heroisme perjuangan kemerdekaan dan keilmuan Islam pesantren adalah dua hal yang tidak terpisahkan. Bentuk khidmah dan takdzim seorang santri pada zaman penjajahan terwujud dalam perjuangan melawan penjajah Belanda melalui perang atas instruksi kyai. Bentuk khidmah dan takdzim santri di era Milenial tentunya berbeda dengan santri zaman dulu. Pasalnya, tantangan yang ada tidak lagi bersifat fisik, melainkan non-fisik. Adapun ranah perangnya berada di media sosial di mana isu-isu dan informasi-informasi menyimpang tentang keilmuan Islam yang mengarah kepada radikalasi agama bertebaran secara bebas. Kaum muslim yang awam akan dengan sangat mudah terjerumus ke dalam bentuk jihadis radikal. Oleh karena itu, dalam upaya menumpas kejahatan media sosial, akhir-akhir ini bermunculan akun media sosial yang fokus di bidang dakwah dan menyebarkan konten-konten Islam yang moderat serta menjunjung tinggi perdamaian.

---

<sup>24</sup>Dakwah Digital

## Daftar Pustaka

- Abdul, Gamal. 2010. *Pondok Pesantren : Changes and Its Future*. Journal of Islamic and Arabic Education 2
- Akhiruddin. 2015. *Lembaga Pendidikan Islam di Nusantara*. Jurnal Tarbiya Vol. 1 No. 1, 195-219
- Ali, Hasanuddin. 2017. *Millenial Nusantara : Pahami Karakternya, rebut Simpatinya*. Jakarta : Gramedia
- Halim, A. 2005. *Manajemen Pesantren*. Yogyakarta : Pustaka Pesantren
- Mardiana, Riana. “Potensi Digital Natives dalam Perspektif Representasi Literasi Informasi Multimedia Berbasis Web di Perguruan Tinggi”. *Jurnal perpustakaan Indonesia* Vol. 11 No.1**
- Muh Fatkhan. 2003. “Dakwah Budaya Walisongo (Aplikasi Metode Dakwah Walisongo di Era Multikultural)”. *Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama*, Vol IV, No. 2 Desember, 122-141**
- Musthofa. *Kedatangan Islam dan Pertumbuhan Pondok Pesantren di Indonesia Perspektif Filsafat Sejarah*. Madiun: STAIN Madiun
- Nasuha. 2014. “Model Penelitian Sejarah Islam Jaringan Ulama Tiur Tengah dan kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII (Azyumardi Azra)”. *Jurnal Saintifika Islamica* Vol. 1 No.2**
- Sunyoto, Agus. 2017. *Fatwa dan Resolusi Jihad : Sejarah Perang Rakyat Semesta di Surabaya, 10 Nopember 1945*. Jakarta : LESBUMI PBNU
- Syafe'i, Imam. 2017. “Pondok Pesantren : Lembaga Pendidikan Pembentukan Karakter”. *Jurnal Pendidikan Islam Al-Tadzkiyyah* Vol. 8**
- Taufik, Tata. 2013. *Dakwah Era Digital*. Kuningan : Pustaka Al-Ikhlash
- Umar, Nasaruddin. 2014. *Rethinking Pesantren*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo Kompas Gramedia
- Yasid, Abu. 2018. *Paradigma baru Pesantren Menuju Pendidikan Islam Transformatif*. Yogyakarta : IRCiSoD
- Yasmadi. 2002. *Modernisasi Pesantren, kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional*. Jakarta: Ciputat Press
- Zuhriy, Syaifuddin. 2011. “Budaya Pesantren dan Pendidikan Karakter pada Pondok Pesantren Salaf”. *Jurnal Walisongo* Vol. 19 No. 2.**

## MENGKRITISI KEADILAN PEREMPUAN DARI BILIK-BILIK PESANTREN

Hilmi Ridho

Pondok Pesantren Salafiyah Syafiiyah Sukorejo  
hilmikamila241@gmail.com

### Abstrak

Keadilan gender terutama perempuan di lingkungan pesantren masih belum sepenuhnya terealisasi. Salah satu indikator utama persoalan gender di pesantren yaitu kesenjangan mencolok antara laki-laki dan perempuan serta aturan pesantren yang dominan dinilai mengekang dan mendiskriminasi terhadap kaum perempuan. Dengan problem tersebut, maka perempuan harus diperjuangkan dan dibebaskan dari subordinasi, diskriminasi yang selama ini membelenggu kebebasan perempuan. Miskinnya perhatian isu perempuan, dibarengi dengan tidak adanya penerapan edukasi gender di lingkungan pesantren. Tulisan ini dikaji sebagai bentuk kepedulian atas pemahaman yang keliru menanggapi isu gender, menganggap ajaran Islam merendahkan kaum perempuan. Mereka menjadikan Islam dengan segenap ajarannya, sebagai biang kerok langgengnya budaya ketidakadilan gender. Pemahaman terhadap ajaran Islam harus disesuaikan dengan prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan, kemaslahatan dan kerahiman yang telah diajarkan oleh Islam secara konseptual dan praksis untuk semua umat manusia, tanpa harus dibatasi oleh jenis kelamin. Secara umum, laki-laki diposisikan dalam urusan publik dan perempuan diposisikan dalam urusan domestik di lingkungan pesantren. Pesantren yang seharusnya mengajarkan dan menjunjung nilai-nilai keadilan, kini telah menganut ajaran budaya masyarakat; patriarki, feminitas, dan maskulinitas.

**Kata Kunci:** Keadilan, Perempuan, dan Pesantren.



## Pendahuluan

Isu tentang perempuan saat ini banyak mengisi wacana di tengah-tengah masyarakat. Di samping wacana politik dan ekonomi, isu perempuan menjadi semakin menarik ketika kesadaran akan ketidakadilan di antara kedua jenis kelamin (yang sering disebut ketidakadilan gender), semakin tinggi di kalangan masyarakat kita. Gender bukanlah kodrat Tuhan, melainkan keduanya merupakan paradigma yang dibangun oleh budaya masyarakat. Tidak ada ketetapan dari Tuhan mengenai kesetaraan dan keadilan gender, masyarakatlah melalui budaya yang mengkonstruksi dogmanya mengenai kedudukan hierarkis yang kontras antara laki-laki dan perempuan. Dogma tersebut menjadi refleksi di kehidupan sehari-hari serta lambat laun menjadi sebuah kultur.

Keadilan gender merupakan proses perlakuan adil terhadap perempuan dan laki-laki. Dengan keadilan gender berarti tidak ada pembakuan peran, *double burden* (beban ganda), subordinasi, marginalisasi, dan kekerasan; baik terhadap perempuan maupun laki-laki. Sementara, kesetaraan gender adalah kesamaan kondisi bagi laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesempatan serta hak-haknya sebagai manusia, agar mampu berperan dan berpartisipasi dalam kegiatan politik, hukum, ekonomi, sosial, budaya, dan pendidikan. Terwujudnya kesetaraan gender, ditandai dengan tidak adanya diskriminasi, marginalisasi dan subordinasi antara jenis kelamin.

Ketidakadilan gender terutama bagi kaum perempuan sudah terjadi sejak lama, entah di ranah privat maupun publik, sehingga perempuan senantiasa berada di pihak yang kalah. Contoh kecil, permasalahan pendidikan di era tahun 80-an; perempuan desa dilarang melanjutkan pendidikan umumnya, mereka hanya boleh melanjutkan belajar ilmu agama. Alasannya, masyarakat beranggapan bahwa sekolah umum hanya diperuntukkan kepada laki-laki. Rupanya, perempuan masih ditempatkan pada posisi subordinat oleh budaya masyarakat. Mereka mendapat *stereotype* (pelabelan) sebagai kaum lemah dan menjadi pihak kedua setelah laki-laki. Selain itu, perempuan masih menjadi objek marginalisasi dalam bidang pendidikan, politik, ekonomi, dan juga akses publik. Hal ini diinspirasi oleh pemahaman umat yang keliru memahami ajaran agama Islam secara konseptual (sebagaimana tertuang dalam kitab suci) dan secara praksis (sebagaimana dicontohkan oleh Nabi).

Seiring perjalanan waktu, pemahaman tersebut menjadi sebuah budaya di masyarakat, sehingga menyebabkan tampilan Islam seolah-olah merendahkan perempuan. Padahal, jika menilik kepada sumber kitab suci dan risalah kenabian, tidak dipungkiri bahwa Islam adalah agama yang

mengandung nilai-nilai universal; memberikan ruang yang sama kepada laki-laki dan perempuan untuk berperan dalam pentas kehidupan, dan sangat revolusioner dalam menempatkan posisi perempuan dimana sebelumnya sangat dihinakan oleh tradisi jahiliah.

Tak hanya di ranah publik, ketidakadilan gender terhadap perempuan juga banyak dijumpai dalam lingkungan pesantren. Pesantren sebagai salah satu lembaga pendidikan Islam di Indonesia bertugas untuk mensosialisasikan nilai-nilai Islam yang universal. Dengan demikian, idealnya pendidikan pesantren diorientasikan untuk mengarahkan, membimbing dan menuntun anak perempuan sebagai peserta didik, supaya mampu mandiri, kreatif dan bertanggung jawab. Sebagaimana yang diungkapkan John Dewey, bahwa melalui pendidikan setiap individu seharusnya memiliki kesempatan untuk menggunakan kekuatan yang dimilikinya untuk melakukan kegiatan yang berarti.<sup>1</sup>

Salah satu indikator utama persoalan gender di pesantren yaitu kesenjangan yang mencolok antara laki-laki dan perempuan. Misalnya aturan pesantren yang dinilai mengekang dan mendiskriminasi terhadap kaum perempuan diantaranya; wajib bercadar, mengapa harus bercadar? bila akhir-akhir ini aturan tersebut dianggap kelompok teroris, larangan keras bagi ustazah perempuan mengajar santri laki-laki tapi tidak sebaliknya, akses ruang lingkup, akses komunikasi yang terbatas dibandingkan dengan laki-laki, kebebasan berpendapat, kepengurusan pesantren yang tersentralisasi pada kaum laki-laki, serta kurang dipandang layak menjadi pemimpin dan pengurus pesantren.

Miskinnya perhatian pada isu perempuan, dibarengi dengan dominannya figur kiai dan ustaz dalam wacana tentang pesantren. Kondisi ini mengandaikan, setidaknya ada tiga pandangan; *pertama*, bahwa pesantren adalah lembaga sosial yang diciptakan, dijalankan, dan dikembangkan oleh laki-laki dengan kiai dan ustaz sebagai kontributor utamanya. Oleh karenanya, *kedua*, posisi dan peran perempuan dalam dunia pesantren dianggap tidak penting, subordinatif, dan diskriminatif. *Ketiga*, pesantren dipandang tidak menghasilkan implikasi-implikasi sosio-politik yang khusus bagi kehidupan perempuan dan merugikan perempuan, maka hal itu dianggap tidak penting bagi kehidupan sosio-keagamaan pada konteks yang lebih luas.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Sidney Hook, "Filsafat Pendidikan John Dewey" dalam Sidney Hook: *Sosok Filsuf Humanis, Demokrat dalam Tradisi Pragmatisme*, ed. Paul Kurtz (Jakarta: YOI, 1994), 202.

<sup>2</sup> Marhumah, "Gender Dalam Lingkungan Sosial Pesantren; Studi Tentang Peran Kiai Dan Nyai Dalam Sosialisasi Gender Di Pesantren Al-Munawwir Dan

Disadari atau tidak, ajaran dan aturan di pesantren dominan menonjolkan paradigma memprioritaskan laki-laki daripada perempuan di segala lini kehidupan pesantren. Sepatutnya, ideologi kesetaraan gender mesti diketengahkan pula di lingkup pesantren, kendati pada umumnya pesantren masih menganut budaya paternalistik. Sebagaimana pendapat yang dikemukakan Tholikhah, bahwa salah satu kelemahan pesantren (tradisional) yaitu aspek kepemimpinan yang sentralistik dan hierarkis dengan berpusat pada kiai. **Fakta itu lantas menjelmakan pesantren laksana ‘kerajaan kecil’ di mana kiai merupakan sumber mutlak yang memiliki kekuasaan dan kewenangan tertinggi di pesantren; termasuk menyangkut ilmu yang diajarkan kepada para santrinya.** Dalam kondisi sedemikian, maka harus diupayakan kiai atau nyai mendapatkan akses terhadap dasar-dasar pengetahuan dan pendidikan gender terlebih dahulu, untuk membukakan pikiran dan nurani akan adanya persoalan tersebut.<sup>3</sup>

Melihat realita yang ada, tidak sedikit pesantren di Indonesia yang dipimpin perempuan. Salah satu contoh, Pondok Pesantren Hajroh Basyir Salafiyah Kajen Margoyoso Pati. Di pesantren itu yang menjadi pengasuh pesantren adalah Nyai Hj Shafwah, istri dari KH. Ali Ajib. Hj Shafwah menjadi pemimpin pesantren sepeninggal suaminya hingga sekarang.<sup>4</sup> Lainnya, Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Seblak Jombang. Pada tahun 1969-1988 pesantren tersebut diasuh seorang perempuan bernama Nyai Hj. Djamilah Maksum.<sup>5</sup>

Berangkat dari dialektika persoalan di atas, lantas melahirkan beberapa pertanyaan; dibandingkan dengan kondisi di luar pesantren, mengapa fenomena perlakuan tidak adil terhadap perempuan justru lebih banyak terjadi dan amat kental terasa dalam kultur pesantren? Bukankah pesantren yang notabene pusat pembelajaran ajaran-ajaran Islam (agama yang terdepan menjunjung nilai-nilai keadilan), sepatutnya lebih unggul dalam kultur keadilan terhadap kaum perempuan. Apa penyebab terjadinya perlakuan ketidakadilan dan diskriminasi terhadap perempuan baik di ranah

---

Pesantren Ali Maksum Krapyak Yogyakarta” (Disertasi-UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008), 6.

<sup>3</sup> Tholikhah, Imam dkk., *Membuka Jendela Pendidikan*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 83.

<sup>4</sup> Istiqomah, “Kepemimpinan Perempuan Di Pondok Pesantren Hajroh Basyir Salafiyah Kajen Margoyoso Pati” (Skripsi--Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang, 2014), 2.

<sup>5</sup> Farah Agustin, “Kepemimpinan Perempuan: Peran Nyai Hj. Djamilah Maksum di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Seblak Jombang Tahun 1969-1988” (Skripsi--Universitas Negeri Malang, Malang, 2015), 3.

domestik maupun publik? Apa yang seharusnya dilakukan oleh pesantren untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender?

## Pembahasan

Kata gender diserap dari bahasa Inggris yang berarti jenis kelamin.<sup>6</sup> Dalam *Webster's New World Dictionary*, gender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.<sup>7</sup> Sementara, di dalam *Women's Studies Encyclopedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat pembedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.<sup>8</sup> Sedangkan Hilary M. Lips mengartikan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan (*cultural expectations for women and men*).<sup>9</sup>

H. T. Wilson mengartikan gender sebagai suatu dasar untuk menentukan pengaruh faktor budaya dan kehidupan kolektif dalam membedakan laki-laki dan perempuan. Agak sejalan dengan pendapat yang dikutip Showalter yang mengartikan gender lebih dari sekedar perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari konstruksi sosial budaya, tetapi menekankan gender sebagai konsep analisa yang kita dapat menggunakannya untuk menjelaskan sesuatu (*Gender is an analytic concept whose meanings we work to elucidate, and a subject matter we proceed to study as we try to define it*).<sup>10</sup>

Pengertian gender yang lebih konkret dan lebih operasional dikemukakan oleh Nasarudin Umar. Dia mengungkapkan bahwa gender adalah konsep kultural yang digunakan untuk memberi identifikasi perbedaan dalam hal peran, perilaku dan lain-lain antara laki-laki dan perempuan yang berkembang di dalam masyarakat dengan didasarkan pada rekayasa sosial.<sup>11</sup> Mengacu pada pendapat Mansour Faqih, gender adalah suatu sifat yang

---

<sup>6</sup> John M. Echols dan Hasan Sadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, cet XII, 1983), 265.

<sup>7</sup> Victoria Neufeldt, *Webster's New World Dictionary* (New York: Webster's New World Cleveland, 1984), 561.

<sup>8</sup> Helen Tierney (Ed), *Women's Studies Encyclopedia* Vol. I (New York: Green Wood Press), 153.

<sup>9</sup> Hilary M. Lips, *Sex & Gender an Introduction* (California, London, Toronto: Mayfield Publishing Company, 1993), 4.

<sup>10</sup> H.T. Wilson (Ed), *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization, 1989, dalam jurnal Safira suhra, "kesetaraan gender dalam perspektif al-qur'an dan implikasinya terhadap hukum islam" Jurnal al-Ulum* 1 no. 2, (2013) : 373-394.

<sup>11</sup> Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta : Paramadina, 2001), 35.

melekat pada laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosio-kultural. Misalnya bahwa perempuan itu lemah lembut, cantik, emosional, dan sebagainya. Sementara laki-laki dianggap kuat, rasional, maskulin, perkasa, dan tidak boleh menangis. Ciri dan sifat itu sendiri merupakan sifat-sifat yang masih dapat dipertukarkan. Perubahan ciri dan sifat tersebut dapat terjadi dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat yang lain; juga perubahan tersebut bisa terjadi dari satu kelas ke kelas masyarakat yang berbeda.<sup>12</sup>

Dari berbagai definisi tersebut dapat dipahami bahwa gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi pengaruh sosial budaya. Gender dalam arti ini adalah suatu bentuk rekayasa masyarakat (*social constructions*), bukan sesuatu yang bersifat kodrati. Dalam konteks tersebut, gender harus dibedakan dari jenis kelamin (*sex*). Jenis kelamin merupakan pembagian dua jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis dan melekat pada jenis kelamin tertentu. Sedangkan konsep gender adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa gender adalah interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa gender pada hakikatnya lebih menekankan aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek non biologis lainnya. Dengan demikian, perbedaan gender pada dasarnya merupakan konstruksi yang dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dilegitimasi secara sosial dan budaya. Pada gilirannya, perbedaan gender dianggap kodrati hingga melahirkan ketimpangan perlakuan jenis kelamin.

### Bentuk-bentuk Ketidakadilan Gender

Ketidakadilan gender (*gender inequality*) merupakan sistem dan struktur di mana baik kaum laki-laki dan perempuan menjadi korban dari sistem tersebut. Ketidakadilan gender menurut beberapa pakar timbul dalam bentuk; pelabelan (*Stereotype*) yang seringkali bersifat negatif secara umum dan melahirkan ketidakadilan. Sebagai contoh, perempuan sering digambarkan emosional, lemah, cengeng, tidak rasional, dan sebagainya. *Stereotype* tersebut yang kemudian menjadikan perempuan selama ini ditempatkan pada posisi domestik, kerap kali perempuan diidentik dengan urusan masak, mencuci, dan seks. Kemudian kekerasan (*violence*) berbasis gender, kekerasan terjadi akibat dari tidak seimbangnya kekuasaan antara perempuan dan laki-laki. Kekerasan terjadi akibat konstruksi peran yang telah

---

<sup>12</sup> Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 8-9.

mendarah daging pada budaya patriarki dengan menempatkan perempuan pada posisi lebih rendah. Cakupan kekerasan ini cukup luas, diantaranya eksploitasi seksual, pengabaian hak-hak reproduksi, pemerkosaan, pornografi, dan sebagainya. Kemudian, marginalisasi terhadap kaum perempuan yang terjadi secara multidimensi sebab beberapa faktor, bisa berupa kebijakan pemerintah, tafsiran agama, keyakinan, tradisi dan kebiasaan, atau pengetahuan.

Salah satu bentuk paling nyata dari marginalisasi ini adalah lemahnya peluang perempuan terhadap sumber-sumber ekonomi. Proses tersebut mengakibatkan perempuan menjadi kelompok miskin karena peminggiran terjadi secara sistematis dalam masyarakat.<sup>13</sup> Subordinasi juga menjadi ketidakadilan gender. Penomorduaan (subordinasi) ini pada dasarnya merupakan keyakinan bahwa jenis kelamin tertentu dianggap lebih penting atau lebih utama dibanding jenis kelamin lainnya. Hal ini berakibat pada kurang diakuinya potensi perempuan sehingga sulit mengakses posisi-posisi strategis dalam komunitasnya terutama terkait dengan pengambilan kebijakan.<sup>14</sup> Dan yang terakhir beban kerja lebih panjang dan lebih banyak (*double burden*). Adanya anggapan bahwa perempuan memiliki sifat memelihara dan rajin serta tidak cocok untuk menjadi kepala keluarga, berakibat bahwa semua pekerjaan domestik rumah tangga menjadi tanggung jawab perempuan. Untuk keluarga miskin selain bertanggung jawab terhadap pekerjaan rumah tangga, mereka juga mencari nafkah sebagai sumber mata pencarian tambahan keluarga, ini menjadikan perempuan harus bekerja ekstra untuk mengerjakan kedua bebannya.<sup>15</sup>

### Faktor Kesenjangan Gender dalam Pesantren

Pondok pesantren sebagai pusat transmisi dan diseminasi ilmu-ilmu keislaman selama ini sering dikesankan sebagai sarang konservatisme, kejumudan dan cenderung eksklusif. Karena resisten terhadap nilai-nilai yang datang dari luar termasuk di dalamnya nilai-nilai feminisme yang memperjuangkan kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan.<sup>16</sup> Kesetaraan dan keadilan gender patut diperjuangkan di dalam pesantren, pasalnya Pesantren merupakan sebuah institusi pendidikan di mana nilai-nilai moral Islam diajarkan, dipahami, dihayati dan diamalkan serta dijadikan

---

<sup>13</sup> Ibid, 14.

<sup>14</sup> Leli Nurohmah, *Kesetaraan Kemajemukan dan Ham*, (Jakarta: Rahima, t.th.), 13.

<sup>15</sup> Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, 21.

<sup>16</sup> Nurcholish Madjid, *Billik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 90.

pedoman dalam berperilaku sehari-hari.<sup>17</sup> Ajaran-ajaran Islam yang disampaikan, berupa alquran dan hadis, disamping juga beberapa kitab klasik yang disebut kitab kuning.<sup>18</sup>

Namun, realitasnya kesetaraan dan keadilan gender sangat minim diterapkan di pesantren, baik pada pendidikan pesantren, kepemimpinan, maupun dalam aspek yang lain. Hal itu dipengaruhi pemahaman bahwa pesantren masih menganut paham patriarki. Budaya patriarki yang masih membumi di lingkungan pesantren, telah menjadi momok menakutkan bagi para aktivis feminis. Kondisi seperti itu telah mengibarkan perjuangan bagi para perempuan untuk meraih emansipasi dan melepaskan diri dari belenggu ikatan apa pun. Transformasi sosial yang diperlukan untuk mengatasi hal tersebut adalah proses dekonstruksi peran gender dalam seluruh aspek kehidupan domestik dan publik, di mana terefleksi perbedaan-perbedaan gender yang telah melahirkan ketidakadilan gender. Selanjutnya rekonstruksi, sehingga tercipta hubungan yang secara fundamental dan lebih baik. Kultur seperti itu yang menghegemoni kaum perempuan harus diubah menjadi struktur nonrepresif, yang lebih membebaskan.<sup>19</sup> Dengan realitas itulah diperlukan adanya budaya yang membebaskan bagi kaum perempuan dalam mengembangkan peranan dan partisipasinya.

Selain patriarki, kesetaraan dan keadilan gender juga dipengaruhi oleh paham feminisme. Nilai-nilai feminisme dalam pesantren sebenarnya telah muncul berbarengan dengan terbukanya ruang partisipasi perempuan di pesantren. Ketimpangan gender yang terjadi di pesantren merupakan warisan budaya para pendahulunya, dan kemudian dikuatkan oleh legitimasi tafsir agama. Superior laki-laki sebagai warisan budaya pra Islam, belum sepenuhnya terkikis oleh referensi budaya islami yang dilakukan Nabi Muhammad Saw. Sebab itu, pemahaman terhadap ajaran Islam harus disesuaikan dengan konteks sosiologis, dengan prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan, kemaslahatan dan kerahiman untuk semua umat manusia, tanpa harus dibatasi oleh jenis kelamin, laki-laki atau perempuan.<sup>20</sup> Pemahaman itu menekankan pada penggabungan antara teks dan konteks mengenai gender

---

<sup>17</sup> Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 55.

<sup>18</sup> Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 17.

<sup>19</sup> Siti Muslikhati, *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*. (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), 30-31.

<sup>20</sup> Siti Malikhah Towaf, "Wawasan Gender dan Peran Produktif Perempuan Pesantren" dalam *Jurnal Aplikasi Manajemen* 6, no. 2 (2008) : 24.



sehingga penempatan antara laki-laki dan perempuan tidak mengalami ketimpangan, melainkan justru muncul keseimbangan di antara keduanya.<sup>21</sup>

### Realitas Kesetaraan Gender di Pesantren

Mayoritas pondok pesantren di Indonesia terutama Jawa, menyelenggarakan pendidikan dengan sistem terpisah antara santri perempuan dan santri laki-laki, dalam proses pembelajaran maupun secara administrasi. Sebagian pesantren memberikan perlakuan yang sama di antara mereka. Namun, ada juga yang terkesan masih membatasi ruang gerak santri perempuan. Perlakuan kesetaraan yang biasa diberikan kepada santri adalah tentang jam belajar yang sama, materi pelajaran yang sama, pengajar yang sama, aktivitas pembelajaran yang sama serta aturan yang sama. Beberapa pesantren yang menyatakan lembaganya telah memberikan kesempatan, akses, partisipasi dan kontrol yang sama antara santri laki-laki dan perempuan, antara lain seperti Pondok Pesantren Abu Huroiroh Jombang, Pondok Pesantren Mathaliul Anwar Lamongan dan Pondok Pesantren Nurul Hidayah Garut.<sup>22</sup>

Pondok Pesantren Abu Huroiroh Jombang terletak di Dusun Juwet Desa Glagahan Kecamatan Perak Kabupaten Jombang, yang berbatasan langsung dengan Kabupaten Nganjuk. Di pondok inilah santri perempuan mendapatkan kesempatan yang sama dalam berbagai kegiatan, baik dalam kepanitiaan maupun beraktivitas. Ruang belajar juga tidak dipisahkan, begitu juga guru laki-laki dan guru perempuan diperkenankan mengajar mereka sesuai dengan kapasitas dan kompetensinya. Hal ini sangat didukung oleh pimpinan pondok, yaitu KH. Maslul Ustad, dengan mengatakan **“Kesetaraan laki-laki dan perempuan merupakan bagian tidak terpisahkan dari prinsip asasi tentang *Musāwah wa al-‘Adālah* (kesetaraan dan keadilan) dalam *Maqāṣid al- Syar’ah* (tujuan syariah)”**. Ucapan kiai ini tidak hanya sekedar ucapan. Namun dibuktikan dengan memberikan kesempatan bagi para guru untuk memahami kesetaraan antara perempuan dan laki-laki dengan mengadakan kegiatan peningkatan proses pembelajaran yang bekerjasama dengan Yayasan Rahima dengan tema **“Menumbuhkan Sensitivitas Gender Melalui Pembelajaran Inklusif Gender”** pada tahun 2009.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup>Wardah Nuroniyah, “Feminisme Dalam Pesantren: Narasi Pemberdayaan Perempuan di Pondok Pesantren Buntet Cirebon”, *Jurnal Holistik* 14, no. 1 (2013) : 165.

<sup>22</sup> Evi Muafiah, “Pendidikan Perempuan Di Pondok Pesantren”, *Jurnal Pendidikan Islam* 7, no. 1 (2013) : 100.

<sup>23</sup> Mu'minin, “PP Abu Huroiroh, Jombang, Bangun Kesetaraan di Dunia Pendidikan”, *Swara Rahima*, Desember 2010, 35-37.

Pembelajaran inklusif gender merupakan bentuk pembelajaran yang dimaksudkan untuk mengatasi masalah kesenjangan dalam mencapai pendidikan yang tersegregasi secara jenis kelamin. Hal tersebut menyangkut materi, bahan ajar, strategi pembelajaran serta bahasa yang menghargai segala aspek pengalaman hidup baik laki-laki maupun perempuan secara setara. Dengan demikian diharapkan para guru dapat menumbuhkan motivasi belajar para santri dengan menghargai pengetahuan dan pengalaman mereka sebagai laki-laki dan perempuan.

Berikutnya adalah Pondok Pesantren Matholiul Anwar atau lebih dikenal dengan Pondok Mawar, yang terletak di Dusun Simo Desa Sungailebak Kecamatan Karanggeneng Kabupaten Lamongan. Pondok ini didirikan oleh KH. Abdul Wahab pada 18 Januari 1914. Uniknya, salah satu visi misi pondok tersebut adalah sebagai sebuah ikhtiar untuk menghapuskan ketidakadilan yang diakibatkan oleh ketimpangan relasi gender. Ibu Nyai **Khotim, salah satu nyai pada pondok tersebut mengatakan, “Kaum perempuan terlalu lama didiskriminasikan, oleh karenanya perlu ada lembaga khusus untuk pemberdayaan perempuan”.**<sup>24</sup>

Pondok Mawar menghapus stigma bahwa perempuan hanya bisa masak, mencuci, dan mengurus rumah tangga. Namun perempuan harus bisa tampil di ruang publik, karena pada dasarnya perempuan dan laki-laki itu setara. Secara bersama-sama semua santri wajib mengikuti kegiatan baik formal maupun ekstrakurikuler, seperti Madrasah Diniyah dan Pengajian Kitab Kuning. Bahkan santri putri dianjurkan untuk mengikuti kegiatan IPPNU dan Fatayat NU. Selain itu juga ada kegiatan *Samā’ al-Qur’ān*, Barzanji, Lembaga Kegiatan Ilmiah Remaja dan Kesehatan Reproduksi Remaja.

Hal yang hampir sama juga terjadi di Pondok Pesantren Nurul Hidayah terletak di Desa Pamalayan Kecamatan Cikelet Kabupaten Garut. Pesantren ini didirikan tahun 1963 oleh KH. Ijudin Nawawi. Hal unik yang dimiliki pesantren ini yakni adanya istilah RUBU yang merupakan singkatan dari *riyādatunnafsi*, *‘ulūman*, *bālighan*, *ukhwatan*. *Riyādatunnafsi* adalah ajaran mengelola jiwa dan raga agar seimbang. *‘Ulūman* adalah berilmu, sebagai syarat utama bagi pendidik yang akan memberi bekal para santri agar jadi orang yang berilmu. *Bālighan* adalah panggilan jihad untuk menyampaikan dan mengamalkan ilmu yang telah diperoleh para santri selama mondok. Sedangkan *ukhwatan* adalah prinsip kerjasama dan persaudaraan. Selain itu istilah rubu ini juga dikaitkan dengan ilmu perbintangan atau ilmu falak, dimana Kiai Ijudin mengajarkan ilmu tersebut kepada seluruh santrinya baik

---

<sup>24</sup> Anis Suadah, “Pondok Pesantren Mawar (Matholiul Anwar) Lamongan, Pesantren Pejuang Kesetaraan Gender”, *Swara Rahima*, September 2011, 40-41.

laki-laki maupun perempuan. Pesantren ini juga mengajarkan ilmu *qirā'ah al-qur'ān* tanpa diskriminasi, sehingga di pesantren ini kebanyakan santri perempuan ahli di bidang ilmu falak serta qiraah. Sebab itulah, maka masyarakat semakin terbuka mengenai relasi sosial antara perempuan dan laki-laki. Hal ini pula yang memberi inisiatif mengubah corak pesantren sehingga lebih memberi ruang yang setara bagi laki-laki dan perempuan.<sup>25</sup>

### Realitas Kesenjangan Gender di Pesantren

Jika ketiga pesantren tersebut di atas adalah contoh pesantren yang telah memberikan kesempatan dan perlakuan yang sama terhadap santri laki-laki dan perempuannya, maka berikut ini adalah beberapa pesantren yang di dalamnya masih terdapat perbedaan perlakuan terhadap santri perempuannya. Sebagai contoh, diantaranya adalah Pondok Pesantren **Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo**, **Pesantren al-Munawwir**, Pesantren Ali Maksum Krapyak Yogyakarta dan Pondok Pesantren Darul Huda Mayak Tonatan Ponorogo. Keempat pesantren tersebut mempunyai lembaga pendidikan untuk laki-laki dan perempuan dimana proses pembelajarannya dilaksanakan secara terpisah dan terdapat perbedaan perlakuan.

**Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah terletak di Dusun Sukorejo Desa Sumberejo Kecamatan Banyuputih Kabupaten Situbondo.** Pondok ini didirikan oleh K.H.R. Syamsul Arifin pada tahun 1908 dan diresmikan tahun 1914, dan sekarang telah berkembang pesat dan mempunyai lembaga pendidikan umum seperti RA, MI, SD, MTs, SMP, SMA, SMK, dan Universitas Ibrahimy. Sedangkan pendidikan agamanya terdiri dari MI, MTs, MTi, MA. Selain itu, pesantren ini juga memiliki salah satu dari tiga belas perguruan tinggi agama terbaik se-**Indonesia yaitu Ma'had Aly yang merupakan lembaga** kader ahli fikih dan ushul fikih. Ma'had Aly Sukorejo memiliki dua jenjang; Marhalah Ula yang setara dengan S-1 dan Marhalah Tsaniyah yang setara dengan S-2.

Pembedaan perlakuan di pesantren ini salah satunya terletak pada adanya diskriminasi baik itu dalam hal peraturan pesantren, akses, partisipasi dan kontrol bagi perempuan. Meskipun tampaknya santri perempuan di pesantren ini mendapatkan kesempatan yang sama, namun terdapat beberapa hal yang berbeda dan kemudian hal tersebut menjadi hambatan bagi santri perempuan. Hambatan pertama adalah hambatan secara psikologis. Keadaan ini lebih disebabkan oleh penilaian diri mereka secara psikologis sebagai pihak yang lemah dan inferior. Pada saat diskusi berlangsung, mereka merasa

---

<sup>25</sup> Nuraisyah Hidayah, "PP. Nurul Hidayah: Beri Kesempatan Luas untuk Perempuan", *Swara Rahima*, Desember 2009, 33-34.

bahwa pendapat yang mereka utarakan kurang berbobot atau bahkan merasa minder karena sering mendapatkan perlakuan yang kurang menyenangkan, seperti ditertawakan oleh santri laki-laki.

Hambatan kedua berkaitan dengan jalur akses terhadap guru privat untuk belajar secara individual dalam upaya mengatasi ketertinggalan materi kuliah. Karena *musyrif*<sup>26</sup> yang berfungsi memberikan bimbingan belajar, kebanyakan laki-laki. Selain itu, kendati materi yang diberikan sama, namun penggunaan fasilitas perpustakaan bagi santri perempuan sangat terbatas. Mereka hanya boleh ke perpustakaan bila terdapat lebih dari 3 orang, itupun hanya pada jam-jam tertentu dan tidak bebas sebagaimana santri laki-laki. Hambatan ketiga adalah aturan pesantren yang membatasi akses santri perempuan mengikuti kegiatan di luar pesantren, sehingga ide dan informasi mengenai masalah sosial di luar pesantren didapatkan dari pihak kedua atau tidak secara langsung dari sumber asalnya. Maka tidaklah heran jika prestasi belajar santri laki-laki lebih baik dibandingkan santri perempuan, termasuk jumlah **santri yang bertahan untuk belajar di Ma'had Aly. Hal ini adalah akibat** dari sistem pembelajaran yang masih bias gender. Kemudian aturan wajib bercadar bagi santri putri Ma'had Aly, dengan alasan karena kelas mereka menjadi satu dengan santri laki-laki dan hanya dibatasi dengan tabir, sehingga di khawatirkan menimbulkan *muḍārah*.

Di sisi lain jumlah santri perempuan lebih banyak daripada santri laki-laki, namun jumlah guru perempuan lebih sedikit dari pada guru laki-laki. Guru laki-laki boleh mengajar semua santri, meskipun dengan persyaratan hanya guru laki-laki dengan status sudah menikah yang boleh mengajar santri perempuan. Namun hal ini tidak berlaku sebaliknya, bahwa guru perempuan boleh juga mengajar santri laki-laki sekalipun sudah berkeluarga. Hal demikian ini banyak terjadi di pesantren, karena menganggap bahwa jika guru perempuan mengajar santri laki-laki akan banyak menimbulkan *muḍārah* (bahaya).

Kegiatan pembelajaran yang hampir sama juga terjadi di Pesantren al-Munawwir dan Pesantren Ali Maksum. Kedua pesantren ini adalah dua pesantren besar yang terletak dalam satu kompleks di Dusun Krapyak Kecamatan Sewon Kabupaten Bantul Yogyakarta. Pesantren al-Munawwir didirikan terlebih dahulu oleh KH. Munawwir pada 15 November 1910. Sepeninggal KH. Munawwir, pesantren ini diteruskan oleh menantunya, KH. Ali Maksum. Namun akhirnya pada tahun 1990 pesantren terpisah menjadi Pesantren al-Munawwir dan Pesantren Ali Maksum, dimana Pesantren al-

---

<sup>26</sup> Musyrif adalah orang yang memiliki ilmu lebih tinggi dibandingkan santri yang lain dan bertugas menemani para santri untuk berdiskusi. Namun bukan termasuk dosen ataupun guru tetap.

Munawwir lebih bernuansa salaf, sedangkan Pesantren Ali Maksum bernuansa modern.

Pembedaan perlakuan di kedua pesantren tersebut salah satunya terletak pada kebiasaan pengasuh yang mengirimkan santri laki-laki senior untuk mengisi pengajian di daerah sekitar. Santri yang dikirim ke daerah tersebut umumnya didominasi oleh laki-laki karena dirasa lebih aman daripada mengirim santri perempuan, disamping memang selama ini banyak masyarakat yang memang meminta penceramah laki-laki, kecuali untuk pengajian khusus ibu-ibu atau anak-anak. Hal tersebut menunjukkan bahwa domestifikasi peran perempuan dalam kegiatan sosial religious. Peran santri perempuan dianggap hanya berhu bungan dengan aktivitas yang lebih sederhana, bersifat domestik dan lebih mementingkan unsur keperempuanan. Kegiatan yang bersifat massal dan yang lebih bergengsi dianggap sebagai wilayah laki-laki.<sup>27</sup>

Pembedaan lain adalah tentang lokasi sekolah, dimana lokasi sekolah untuk santri laki-laki lebih dekat dengan kamar masing-masing, Sehingga tidak membutuhkan tenaga ekstra untuk menuju kelas. Sedangkan lokasi sekolah perempuan jaraknya agak jauh dan harus melintasi jalan raya. Peraturan yang diterapkannya pun berbeda. Antara lain bahwa perempuan **hanya boleh keluar pesantren pada hari Jum'at saja dan hanya boleh** berbelanja di kantin yang ada di dalam pesantren, tidak bagi santri laki-laki. Spesifikasi peraturan yang ada ini memperkuat perbedaan gender yang justru melanggengkan *stereotype* antara santri laki-laki dan santri perempuan dalam pengembangan identitas mereka. Perbedaan ini pada akhirnya akan mendukung ketidaksetaraan akses dan kontrol terhadap informasi dan ekspresi kejiwaan mereka masing-masing.<sup>28</sup>

Sekolah di kedua pesantren ini juga memiliki peran yang dominan dalam terjadinya diskriminasi terhadap guru laki-laki dan guru perempuan. Kedua jenis kelamin tersebut boleh mengajar di sekolah, akan tetapi guru perempuan tidak pada semua mata pelajaran dapat mengajar santri laki-laki. Perempuan hanya dapat mengajar laki-laki pada mata pelajaran biologi dan matematika. Itupun dengan alasan sekolah ini tidak mempunyai guru biologi dan matematika laki-laki. Dalam pengakuannya, kepala sekolah di sekolah ini mengatakan bahwa guru perempuan akan mendatangkan *mudārah* bila mengajar santri laki-laki karena berpotensi menimbulkan syahwat, namun tidak demikian jika guru laki-laki mengajar santri perempuan. Sedangkan di lembaga madrasah salafiyah khususnya di Pesantren al-Munawwir, justru tidak

---

<sup>27</sup> Ema Marhumah, *Konstruksi Sosial Gender di Pesantren*, (Yogyakarta: LKIS, 2011), 42-48.

<sup>28</sup> *Ibid*, 60, 75.

ada satupun guru perempuannya.<sup>29</sup> Sehingga hal ini menegaskan bahwa santri laki-laki tidak akan mempunyai guru perempuan yang dapat dijadikan teladan dalam kehidupan mereka, terlebih ditambah dengan banyaknya materi pelajaran yang sarat dengan nuansa bias gender dan diberikan secara berulang-ulang.<sup>30</sup>

Bila dilihat dari sisi sejarah, sebenarnya keempat pesantren tersebut sudah pernah mengenal kajian tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Maka sangat disayangkan jika masih terdapat diskriminasi dalam masalah pendidikan. Lebih-lebih di Pondok Pesantren Salafiyah Syafiiyah Sukorejo, dimana pesantren tersebut mempunyai ustaz yang sangat menekuni bidang isu perempuan dan menjadi Komisioner Komnas HAM Perempuan di Jakarta yaitu Imam Nakhe'i, M.H.I.

Hal ini sangat berbeda dengan Pondok Pesantren Darul Huda, yang hingga saat ini belum pernah mendapatkan atau bersinggungan dengan hal-hal yang menyangkut permasalahan kesetaraan gender. Pesantren yang terletak di Dusun Mayak Desa Tonatan Ponorogo ini, didirikan oleh KH. Hasyim Sholeh pada tahun 1968. Pondok ini mengalami peningkatan jumlah santri yang sangat signifikan setelah meninggalnya sang pendiri, dimana selanjutnya kepemimpinan pondok dipegang oleh putra sulungnya, yaitu KH. **Abdus Sami' hingga sekarang. Sebagaimana lazimnya pesantren, pondok ini** menekankan materinya pada kajian kitab kuning melalui Madrasah Diniyah Miftahul Huda. Namun disisi lain pondok ini juga mendirikan MTs dan MA yang setiap tahun jumlah siswanya selalu meningkat.<sup>31</sup>

Mungkin menjadi suatu kewajaran jika di pondok ini masih terdapat perbedaan perlakuan terhadap santri perempuan, mengingat bahwa di pondok ini belum pernah mendapatkan kajian tentang kesetaraan gender. Secara sepintas memang semua santri mendapatkan perlakuan yang sama. Namun ada beberapa hal yang berbeda. Jumlah santri didominasi oleh santri perempuan, akan tetapi jumlah guru perempuan sangat terbatas. Sehingga hal ini menyebabkan guru laki-laki boleh mengajar santri perempuan dan sekaligus santri laki-laki, namun guru perempuan tidak diperkenankan mengajar santri laki-laki dengan alasan akan menimbulkan *muḍārah*. Selain itu terdapat pula materi pelajaran yang tidak diberikan kepada santri perempuan namun diberikan kepada santri laki-laki ataupun sebaliknya. Jika santri laki-laki mendapatkan pelajaran Ilmu Falak, maka tidak demikian dengan santri perempuan. Alasan yang dikemukakan adalah adanya keilmuan

---

<sup>29</sup> *Ibid*, 63-64.

<sup>30</sup> *Ibid*, 135.

<sup>31</sup> **Evi Muafiah, "Pendidikan Perempuan Di Pondok Pesantren", *Jurnal Pendidikan Islam*, 106.**

yang dianggap lebih penting untuk dipelajari bagi perempuan yaitu kitab *Risālah al-Mahīd*, suatu kitab yang membahas tentang menstruasi dan permasalahannya. Perbedaan semakin tampak ketika santri laki-laki mendapatkan pelajaran juga tentang kitab ini dalam bentuk diklat, namun tidak demikian bagi santri perempuan.<sup>32</sup>

Kebijakan pemberlakuan tata tertib juga ada yang berbeda antara santri laki-laki dan santri perempuan, antara lain waktu izin keluar pesantren untuk laki-laki lebih longgar dan lebih lama. Mereka diizinkan keluar pesantren hari apa saja asalkan tidak meninggalkan kegiatan rutin. Sedangkan untuk perempuan izinnya lebih sulit dan waktunya terbatas serta tidak boleh keluar sendirian. Mereka hanya boleh keluar pesantren sebulan sekali. Dalam hal akses sumber belajar juga terdapat perbedaan, dimana santri perempuan mendapatkan waktu yang sangat terbatas untuk mengunjungi perpustakaan, yaitu hanya pada jam istirahat. Bahkan perpustakaan santri perempuan ruangnya lebih kecil jika dibandingkan dengan perpustakaan santri laki-laki dan terletak di lantai empat. Namun demikian ada hal lain yang perlu dibanggakan bagi santri perempuan, dimana meskipun mereka mengalami pembedaan di beberapa hal, tetapi tingkat kreatifitas dan prestasi mereka lebih baik jika dibandingkan dengan santri laki-laki.<sup>33</sup>

## Penutup

Penerapan kesetaraan dan keadilan gender terutama bagi perempuan di beberapa pondok pesantren masih terbilang sangat minim, sekalipun pesantren merupakan lembaga pendidikan yang mengajarkan moralitas agama dan memegang teguh nilai-nilai universal keislaman. Hal itu dipengaruhi faktor eksternal yakni budaya tradisional yang berkembang pesat sehingga menjadi kodrat di masyarakat. Budaya tersebut lambat laun masuk ke dalam pesantren dan mendominasi serta menjadi sebuah kultur. Berangkat dari itulah, ajaran-ajaran Islam di pesantren dianggap merendahkan kaum perempuan dan menganggap perempuan layak mendapatkan pelabelan dari budaya masyarakat (*subordinat*, *marginal*, *double barden*, dan *stereotype*). Padahal, bila mengkaji lebih dalam lagi ajaran agama Islam baik Alquran maupun hadis, Islam justru sangat memuliakan perempuan dan menempatkannya setara dengan laki-laki.

Sementara, faktor internalnya adalah sifat yang melekat pada sosok perempuan, seperti feminin, lemah lembut, emosional, dan sebagainya. Sifat

---

<sup>32</sup> *Ibid*, 107.

<sup>33</sup> **Evi Muafiah**, "Pendidikan Perempuan Di Pondok Pesantren", *Jurnal Pendidikan Islam*, 107.



tersebut menjadi penyebab sulitnya akses dasar-dasar pengetahuan dan pendidikan gender berkembang di dalam pesantren. Realitanya sifat itu sendiri masih dapat dipertukarkan, artinya bisa saja sifat perempuan ada pada diri seorang laki-laki ataupun sebaliknya. Ciri dan sifat itu dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat yang lain, serta bisa terjadi dari satu kelas ke kelas masyarakat yang berbeda. Sifat-sifat gender yang melekat pada diri perempuan dan laki-laki, dikonstruksi oleh budaya masyarakat. Wajar apabila perempuan masih belum sepenuhnya mendapatkan hak-haknya yang setara dengan laki-laki baik di ranah domestik pesantren maupun publik. Akan sangat bijaksana jika pimpinan dan pengurus pesantren memberikan edukasi mengenai emansipasi sejak dini kepada seluruh anak asuhnya dan mengadakan diklat edukasi gender setiap bulan sekali dengan narasumber yang pakar seperti Komnas HAM Perempuan, sebagai solusi egalitasi antara laki-laki dan perempuan serta menutup peluang masuknya ketidakadilan gender di pesantren.

Selain solusi edukasi gender, ada beberapa solusi lain untuk menyudahi ketimpangan gender di pesantren, diantaranya; *pertama*, saling menghargai dan menghormati sesama, dengan saling menerima pendapat pilihan masing-masing tanpa ada tindakan pemaksaan maupun intimidasi. *Kedua*, Tidak ada peran saling mendominasi antara laki-laki dan perempuan, sehingga salah satu pihak merasa paling berkuasa dan pihak lain dilemahkan atau dikucilkan. *Ketiga*, penggunaan akses teknologi dan komunikasi di pesantren yang egaliter bagi laki-laki dan perempuan. Apabila solusi ini diterapkan sebagai aturan di berbagai pondok pesantren, maka lambat laun ketimpangan gender akan mulai terkikis seiring berjalan waktu dan stigmatisasi masyarakat terhadap perempuan mulai luntur, sehingga budaya dan paradigma masyarakat akan mengakui konsep kesetaraan dan keadilan gender.

## Daftar Pustaka

- Agustin, Farah. 2015. “Kepemimpinan Perempuan: Peran Nyai Hj. Djamilah Maksum di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi’iyah Seblak Jombang Tahun 1969-1988.”** *Skripsi--Universitas Negeri Malang*: 3.
- Echols, John M. dan Sadily, Hasan. 1983. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia, cet. XII
- Faqih, Mansour. 2007. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Hidayah, Nuraisyah. 2009. “PP. Nurul Hidayah: Beri Kesempatan Luas untuk Perempuan.”** *Swara Rahima*: 33-34.

- Hook, Sidney. 1994. "Filsafat Pendidikan John Dewey" dalam Sidney Hook: Sosok Filsuf Humanis, Demokrat dalam Tradisi Pragmatisme.** ed. Paul Kurtz. Jakarta: YOI
- Istiqomah. 2014. "Kepemimpinan Perempuan Di Pondok Pesantren Hajroh Basyir Salafiyah Kajen Margoyoso Pati." Skripsi--Universitas Islam Negeri Walisongo, : 2.**
- Lips, Hilary M. 1993. *Sex & Gender an Introduction*. California, London, Toronto: Mayfield Publishing Company
- Madjid, Nurcholish. 1997. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina
- Marhumah, Ema. 2011. *Konstruksi Sosial Gender di Pesantren*. Yogyakarta: LKIS
- Marhumah. 2008. "Gender Dalam Lingkungan Sosial Pesantren; Studi Tentang Peran Kiai Dan Nyai Dalam Sosialisasi Gender di Pesantren Al-Munawwir Dan Pesantren Ali Maksum Krapyak Yogyakarta." Disertasi--UIN Sunan Kalijaga: 6.**
- Mastuhu. 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS
- Mu'minin. 2010. "PP Abu Huroiroh, Jombang, Bangun Kesetaraan di Dunia Pendidikan." Swara Rahima: 35-37.**
- Muafiah, Evi. 2013. "Pendidikan Perempuan di Pondok Pesantren." Jurnal Pendidikan Islam 7, no. 1 : 100.**
- Muslikhati, Siti. 2004. *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press
- Neufeldt, Victoria. 1984. *Webster's New World Dictionary*. New York: Webster's New World Cleveland
- Nurohmah, Leli. *Kesetaraan Kemajemukan dan Ham*. Jakarta: Rahima, t.th.
- Nuroniayah, Wardah. 2013. "Feminisme Dalam Pesantren: Narasi Pemberdayaan Perempuan di Pondok Pesantren Buntet Cirebon." Jurnal Holistik 14, no. 1: 165.**
- Suadah, Anis. 2011. "Pondok Pesantren Mawar (Matholiul Anwar) Lamongan, Pesantren Pejuang Kesetaraan Gender." Swara Rahima: 40-41.**
- Tholkhah dan Imam. 2004. *Membuka Jendela Pendidikan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Tierney, Helen. (Ed). *Women's Studies Encyclopedia*. New York: Green Wood Press.
- Towaf, Siti Malikhah. 2008. "Wawasan Gender dan Peran Produktif Perempuan Pesantren." dalam Jurnal Aplikasi Manajemen 6, no. 2: 24.**

- Umar, Nasarudin. 2001. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta : Paramadina
- Van Bruinessen, Martin. 1999. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan
- Wilson , H.T. (Ed). 2013. *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization, 1989*, dalam jurnal Safira suhra, “kesetaraan gender dalam perspektif al-qur'an dan implikasinya terhadap hukum islam.” *Jurnal al-Ulum* 1 no. 2: 373-394.

## MONOGAMI DI KALANGAN KIAI PESANTREN SALAF

Iksan Kamil Sahri

Pesantren Al-Fithrah, Surabaya

lhsanmaulana99@gmail.com

### Abstract

A big problem in family relations of *kiai* is the issue of polygamy. There is a stereotype that an Islamic scholar cannot be called a *kiai* until he takes a second wife. To investigate the issue of polygamy among *kiai*, I undertook research at two large *salafpesantren* in East Java; one in Madura and another one in North of East Java. The data was taken by interviewing *kiai*, observing their lives in *pesantren* and their family tree (kindship diagram). This article argues that now days there is a trend that *kiai* in these *pesantren* are choosing to be monogamous, rather than polygamous in marriage.

**Keywords:** Kiai, Monogamy, Polygamy, Kindship Diagram, Pesantren.

## Pendahuluan

Kiai adalah elit lokal dalam komunitas Islam tradisional di Indonesia.<sup>1</sup> secara tradisi banyak di antara mereka mewarisi darah bangsawan kerajaan-kerajaan yang pernah ada sebelum, saat, dan setelah kolonialisme di Indonesia. Dalam banyak silsilah yang dikeluarkan secara resmi maupun tidak resmi oleh pesantren di tanah Jawa dan Madura, banyak para kiai yang mendasarkan silsilahnya hingga pada para raja-raja di Nusantara. Silsilah ini biasanya disandarkan secara patriarkal atau kepada pihak laki-laki kecuali silsilah daripihak perempuan dianggap lebih menguntungkan. Keberadaan silsilah ini memberikan legitimasi sosial untuk menjadikan kiai sebagai kalangan elit pada masyarakat Islam tradisional di Indonesia. Maka di kalangan pesantren, sebutan Raden, Bendoro, bindereh, Lora, Raden Bagus, Gus, dan sebutan-sebutan lain sangat mudah kita temukan digunakan untuk menyebut keluarga kiai di pesantren.

Banyak kiai, sebagai manifestasi kalangan elit Islam di Indonesia kotemporer mewarisi trah kerajaan atau setidaknya mengklaim dirinya sebagai pewaris bangsawan pada masa lalu,<sup>2</sup> sebagai pewaris trah maka terdapat pula tradisi-tradisi kerajaan yang diwariskan baik secara tata nilai maupun praktik di kalangan para kiai seperti etika hubungan santri-kiai, bahasa yang betruktur dan bertingkat, dan kebiasaan melakukan poligami. Dalam hal relasi pernikahan, praktik poligami<sup>3</sup> adalah praktik paling pagan yang bisa kita temui dalam tradisi para bangsawan-bangsawan tersebut. Banyak cerita tentang para raja yang memiliki istri dan ratusan selir raja. Para bangsawan juga melakukan praktik itu dalam jumlah yang lebih kecil. Tradisi ini rupanya terbawa saat para elit-elit kerajaan berubah menjadi elit-elit agama dalam agama Islam di Indonesia. klaim atas trah ini memberikan mereka legitimasi kelas di kalangan para Muslim tradisional untuk meneruskan hak-hak istimewa yang pernah mereka dapatkan tatkala masa

---

<sup>1</sup>Eka Srimulyani, *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia*, Negotiating Public Spaces (Amsterdam University Press, 2012), 43.

<sup>2</sup>**M. Abdullah Badri** “Darah Biru dan Semiotika **Kekuasaan**” *Majalah Edukasi* Edisi xxxix/thn xviii/Juni/2009.

<sup>3</sup>Poligami berasal dari bahasa Yunani, penggalan dari poli atau polus yang artinya banyak, dan kata gameinataugamos, yang berarti kawin atau perkawinan. Jika digabungkan akan berarti suatu perkawinan yang banyak, dan bias jadi dalam arti yang tidak terbatas, atau poligami adalah perkawinan antara seorang laki-laki dengan lebih dari seorang wanita dalam waktu yang sama. **Lih. Saleh Ridwan, “Poligami di Indonesia”, No.2 Vol. 10 (November 2010),369. Bandingkan dengan Siti Musdah Mulia, Islam Menggugat Poligami** (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2007), 43.

kerajaan masih berlangsung dan budaya patriarki begitu kuat mencengkeram.<sup>4</sup>

Perubahan tatanan sosial Indonesia dari yang semula berbentuk kerajaan menjadi bentuk republik demokratik tidak serta merta menghilangkan kelas-kelas sosial tradisional tersebut. Kelas-kelas bangsawan tersebut bertransformasi menjadi elit-elit lokal berkelindan dengan legitimasi keagamaan. Transformasi kelas bangsawan dalam kerajaan menjadi kelas elit agama di Indonesia memberikan keuntungan bagi para kiai untuk memberikan status kelas elit kaum pesantren kepada orang dan keluarga yang dinikahinya. Selain kelas sosial, akses terhadap tanah dan ekonomi secara luas ikut menjadi daya tarik tersendiri bagi para orang tua untuk menikahkan anak gadis mereka dengan para kiai. Walaupun kemampuan atas akses tanah ini semakin menurun belakangan ini.<sup>5</sup> Selain dua hal tersebut, kelas sosial dan akses terhadap ekonomi, legitimasi agama ikut mempengaruhi daya tarik kiai untuk dapat melakukan poligami.

Atas hal isu tersebut, maka peneliti tertarik untuk melakukan penelitian secara mendalam terhadap fenomena tersebut; adakah ia masih seperti itu ataukah telah terjadi pergeseran terhadap pola relasi pernikahan yang terjadi di kalangan keluarga kiai. Untuk menjawab hal tersebut, peneliti melakukan penelitian terhadap dua pesantren tradisional di Indonesia yaang peneliti sembunyikan identitasnya karena alasan *privacy* serta masih rentan dan tabunya membahas permasalahan ini di forum yang lebih umum.

### Isu Poligami dan Monogami di Kalangan Kiai

Dalam komunitas pesantren, relasi hubungan antar jenis berlangsung secara ketat dengan alasan keagamaan.<sup>6</sup> Laki-laki dan perempuan diletakkan

---

<sup>4</sup>Roibin, “Praktik Poligami di Kalangan Para Kiai: Studi Konstruksi Sosial Poligami di Kalangan Para Kiai di Jawa Timur” *Penelitian UIN Malang*, 2012. <http://syariah.uin-malang.ac.id/index.php/komunitas/blog-fakultas/entry/praktik-poligami-di-kalangan-para-kiai-studi-konstruksi-sosial-poligami-para-kiai-pesantren-di-jawa-timur>

<sup>5</sup>Iksan menjelaskan panjang lebar terhadap penurunan akses terhadap tanah ini dalam disertasinya. Lih. Iksan, “Dinamika Islam Tradisional: Respons Pesantren Salafiyah terhadap Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia” *Disertasi SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2018, 128

<sup>6</sup>Menurut Brandes, salah satu alasan yang membenarkan system belajar dengan memisahkan laki-laki dan perempuan adalah agama dan feminis. Tamar Hostovsky Brandes, *Separate And Different: Single-Sex Education And The Quest For Equality*, Israel Law Review 45(2) 2012, pp 235–266. Cambridge University Press and The Faculty of Law, The Hebrew University of Jerusalem, 2012. Diakses padatanggal 12 Oktober 2016, <https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/882C3221992D5E831245D4C3B56>

secara terpisah. Pengajian-pengajian, majelis ilmu, dan kelas-kelas berlangsung secara mono kelamin (*single sex*). Pertemuan para santri dengan lawan jenisnya hanya terjadi pada momen-momen tertentu dengan orang-orang yang terbatas.<sup>7</sup> Di pesantren, santri putri dapat bertemu dengan laki-laki dari keluarganya seperti ayah, saudara, kakek, dan mahram laki-laki lainnya. Selain dengan keluarga, para santri putri juga dapat bertemu dengan para tenaga mengajar yang berasal dari jenis kelamin laki-laki. Selain dengan orang-orang tersebut, santri putri baru mendapatkan akses untuk bertemu dengan laki-laki lain saat dia pulang ke rumah atau sudah tidak lagi di pesantren. Begitupun pula santri laki-laki, asrama mereka sebagaimana asrama santri putri juga dikumpulkan dalam komunitas *single sex*, begitu juga dengan kelas-kelas mereka selama di pesantren. Berbeda dengan para pengajar di santri putri yang banyak terdapat para ustadz (laki-laki), para pengajar santri putra di hampir semua pesantren tidak terdapat perempuan sebagai pengajar.

Mengadakan interaksi dengan lawan jenis adalah hal dilarang di pesantren. Pelanggaran atas norma ini bisa berujung pada di-pulang paksa-kannya seorang santri. Walau begitu, interaksi dengan lawan jenis masih diklasifikasikan dalam beberapa bentuk; interaksi yang dibenarkan oleh pesantren dan interaksi yang tidak dibenarkan oleh pesantren. Interaksi yang dibenarkan adalah interaksi dengan lawan jenis yang sesuai dengan syariat **Islam. Seperti mu'amalah, majelis ilmu, dan interaksi dalam perkawinan.** Sedangkan interaksi yang tidak dibenarkan adalah interaksi yang tidak terdapat unsur syar'i di dalamnya, tapi lebih pada interaksi untuk bersenang-senang secara pribadi dalam jalur yang tidak dibenarkan dalam agama Islam.

Akan tetapi berbeda dengan sistem *single sex* yang terjadi pada kalangan santri, para kiai memperoleh akses yang sedemikian besar atas dua kelompok jenis kelamin; laki-laki dan perempuan. Kiai bisa mengajar di santri putra dan bisa mengajar di santri putri kapanpun dia suka. Konsep kepengasuhan di mana meletakkan kiai sebagai seorang ayah dan istri kiai (ibu nyai) sebagai ibu, membuat mereka dapat menembus batas-batas aturan yang mereka buat sendiri untuk para santri. Akan tetapi layaknya para lelaki, tentu adakalanya terdapat ketertarikan-ketertarikan pada lawan jenis yang juga menimpa para kiai. Banyak cerita para kiai memperoleh istri keduanya dari kalangan santri dia sendiri.

---

D5CB/S00212237 12000040 a .pdf/separate-and-different-single-sex-education-and-the-quest-for-equality.Pdf.

<sup>7</sup>Johanna Buisson, "Gender Segregation in Isla, Protection or Destruction" *KUFA REVIEW*: No.2 - Issue 1 - Winter 2013.



Bagi orang pesantren dan kalangan penganut Islam taat lainnya, pernikahan adalah satu-satunya konsep yang diterima dan jalan keluar secara legal untuk sebuah interaksi dengan lawan jenis secara bebas baik untuk kepentingan seksual ataupun kepentingan lainnya.<sup>8</sup> Oleh karena itu, ajaran untuk menikah di pesantren sangat mudah kita temui. Ajaran-ajaran tersebut bersumber dari ajaran-ajaran Islam yang mereka percayai. Contoh dari ajaran untuk **menikah tersebut adalah sebuah hadis “*miskin miskin rajul laysa lahu imra’ah*” selain hadis tersebut, hadis lain disebutkan “*al-nikah sunnati faman ragiba ‘an sunnati falaysa minni*”**. Selain dua hadis tersebut, **terdapat sebuah ajaran yang juga diklaim bersandar dari hadis “Menikahlah, karena sesungguhnya aku akan membangga-banggakan jumlah kalian kepada umat-umat lain pada hari Kiamat, dan janganlah kalian seperti para pendeta Nasrani.”**<sup>9</sup> Selain hadis-hadis tersebut terdapat pula ayat-ayat al-Qur’an yang secara tersirat ataupun tersurat memiliki makna anjuran untuk menikah seperti **Ali ‘Imran/3: 38, Al-Anbiya’/21: 89, Al-Ra’d/13: 38, dan al-Nur/24: 32.** Pada level ini, orang pesantren akan menghargai seseorang yang menikah dibanding memilih jalan hidup sendiri. Walaupun diketahui ada beberapa tokoh Islam yang diterima oleh pesantren tapi mereka tidak menikah.

Lalu perdebatan tentang poligami itu terjadi saat melihat praktik poligami dalam sejarah Islam serta qs. Al-Nisa”<sup>3</sup> yang artinya **“maka menikahlah kalian atas perempuan yang kalian kehendaki satu, dua, tiga, atau empat, jika kalian takut tidak dapat berbuat adil maka menikahlah itu saja atau kepada budak perempuan kalian saja”**. Ayat ini terkadang diartikan sebagai anjuran poligami karena setelah perintah menikah adalah penyebutan jumlah dua, tiga, atau empat dibanding menyebut kata satu. Sehingga menurut mereka melakukan poligami adalah boleh bahkan dianjurkan dalam Islam. Karena terdapat sebuah kaidah penyebutan pertama menunjukkan kelebihannya atas penyebutan kemudian, *al-awla afdhal*. Apalagi menurut mereka yang setuju dengan hal ini, kata satu adalah *alternative exit* jika memang berpoligami tidak dapat ia lakukan karena susah berbuat adil. Adil menurut mereka bisa dalam hal ekonomi ataupun nafkah batin. Tidak semua laki-laki punya kemampuan ini dan menurut mereka yang berpendapat seperti ini bagi mereka yang mampu maka dianjurkan berpoligami.

Sedangkan bagi mereka yang tidak sepakat bahwa ayat ini adalah ayat anjuran untuk berpoligami lebih mengeksplorasi konteks ayat. Menurut mereka *setting* saat ayat tersebut turun adalah budaya patriarki dengan

---

<sup>8</sup>Zamakhshari Dhofier, “Kinship and Marriage among the Javanese Kyai,” *Indonesia* 29 (April 1980): 47, <https://doi.org/10.2307/3351004>.

<sup>9</sup>HR. Al-Baihaqi (VII/78) dandikuatkanoleh Syaikh al-Albanidalam kitab ash-Shahiihdenganhadits-haditspendukungnya (no. 1782).

banyak wanita dengan satu laki-laki sebagai suami. Diceritakan bahwa pada masa Nabi, seorang laki-laki bisa mempunyai istri hingga 40 orang. Sehingga jika satu disebutkan secara langsung akan ada penolakan oleh para peaku poligami saat itu. **qayyid fa'illam ta'dilu** itu adalah syarat bagi mereka yang ingin menikah lebih dari satu. Jadi syarat poligami adalah adil. Akan tetapi masalahnya, di tempat lain disebutkan, **wa lan ta'dilu fi nisa'ikum**-kalian gak akan pernah bisa adil atas para istri-istri kalian-. Maka dari itu karena syarat itu tidak bisa dipenuhi maka secara otomatis poligami batal demi hukum. Nasehat Nabi kepada Ali agar tidak menyakiti putrinya serta kenyataan bahwa Nabi lebih lama ber-monogami dibanding berpoligami menambah keyakinan bahwa maksud ayat tersebut bkanlah anjuran untuk berpoligami tapi malah mempersulit poligami dan sebenarnya yang dikehendaki oleh ayat tersebut adalah monogami.

Pendapat lain menyatakan bahwa ayat 3 pada surat al-Nisa' turun setelah perang Uhud, ketika banyak pejuang Islam (mujahidin) yang gugur di medan perang. Sebagai konsekuensinya, banyak anak yatim dan janda yang ditinggal mati oleh ayah dan suaminya. Akibatnya banyak anak yatim yang terabaikan dalam kehidupan, pendidikan, dan masa depannya.<sup>10</sup>

Al-Maraghi dalam tafsirnyamenyebutkan bahwa kebolehan berpoligami yang disebut pada surat al-Nisa' ayat 3, merupakan kebolehan yang dipersulit dan diperketat. Menurutny, poligami diperbolehkan hanya dalam keadaan darurat, yang hanya bisa dilakukan oleh orang yang benar-benar membutuhkan, kemudian beliau mencatat kaidah fikihiyah, **dar'u al mafāsīd muqaddamun 'alā jalbi al-maṣālih**. Pencatatan ini dimaksudkan, barangkali, untuk menunjukkan betapa pentingnya untuk hati-hati dalam melakukan poligami. Maka dari penjelasan ini, ketika seseorang suami khawatir melakukan perbuatan yang melanggar syariat agama, maka ia haram melakukan poligami.<sup>11</sup>

Humaidy menyimpulkan, bahwa Islam bukan menciptakan Undang-Undang poligami, tetapi hanya membatasi poligami dengan ketentuan dan jumlah tertentu. AlQuran tidak menyuruh poligami, tetapi hanya membolehkan. Namun kebolehan di sini masih diancam dengan sebuah kondisi berupa ketidakmampuan berbuat adil, sebagaimana disebutkan pada surat Al-Nisa' ayat 129.<sup>12</sup>

## Menelisik Fenomena Baru: Monogami di Kalangan Klai

<sup>10</sup>KhoiruddinNasution, *RibadanPoligami* (Yogyakarta: Academia, 1996),85.

<sup>11</sup>Al-Maraghi, Tafsir Al-Maraghi, (Mesir: Musthafa Al-Babi Al-Halabi, 1963), 181.

<sup>12</sup>KhoiruddinNasution, *RibadanPoligami*, 104.

Dalam telisik penulis terhadap *kindship diagram*(diagram kekerabatan) orang-orang pesantren dengan *case study* dua keluarga kiai pada dua pesantren tradisional di Indonesia, saya mendapati fenomena baru di kalangan para kiai. Jika dahulu terdapat sebuah *joke* atau bahan guyonan yang menyatakan bahwa seorang tokoh Islam tradisional tidak sah ke-kiai-annya sebelum ia menikah lebih dari satu dan poligami dihubungkan besar kecilnya kharisma kiai,<sup>13</sup> sehingga wajar jika ada anggapan kalau kiai itu cenderung berpoligami dibandingkan bermonogami.<sup>14</sup> Benarkah anggapan ini. Jika dilihat dari *kindship diagram* (diagram kekerabatan) keluarga kiai di dua pesantren yang menjadi objek dalam penelitian ini, maka data menyimpulkan sebaliknya.

Diagram 1 adalah diagram kekerabatan pada sebuah pesantren tradisional yang telah mencapai usia 100 tahun lebih. Pesantren ini jika mengacu pada teori Dhofier yang membagi pesantren dalam tiga strata dalam major pesantren yang memiliki pengaruh secara nasional, pesantren pertengahan yang memiliki pengaruh pada tingkat provinsi, dan pesantren kecil yang hanya memiliki pengaruh tingkat kabupaten,<sup>15</sup> maka pesantren ini adalah pesantren mayor karena pengaruhnya yang menasional dan jumlah santrinya yang mencapai lebih dari 2000 santri. Penjelasan dari diagram tersebut adalah tatkala kode diagram ditunjukkan dengan gambar segitiga berarti dia adalah laki-laki sedang jika ditunjukkan dengan gambar bulat berarti dia mewakili jenis kelamin perempuan.

Pada diagram ini terlihat bahwa kiai pendiri pesantren (kode 1) memiliki anak laki-laki yang kemudian mempunyai cucu perempuan semuanya. Maka sang kiai kedua (kode 2) menikahkannya dengan seorang santri senior (kode 3) di pesantren tersebut. Dalam hikayahnya, sang cucu menantu tidak melakukan poligami. Dia menikah kembali setelah istrinya meninggal dengan dinikahkan dengan saudara istrinya atau anak perempuan lainnya dari kiai kedua. Menantu ini kemudian terbukti menjadi kiai tangguh yang dapat meneruskan kepemimpinan pesantren. Sebagai kiai generasi ketiga (3) Sebagaimana mertuanya yang tidak mempunyai anak laki-laki, ia pun tidak

---

<sup>13</sup>Roibin, "Praktik Poligami di Kalangan Para Kiai: Studi Konstruksi Sosial Poligami di Kalangan Para Kiai di Jawa Timur" *Penelitian UIN Malang*, 2012. <http://syariah.uin-malang.ac.id/index.php/komunitas/blog-fakultas/entry/praktik-poligami-di-kalangan-para-kiai-studi-konstruksi-sosial-poligami-para-kiai-pesantren-di-jawa-timur>

<sup>14</sup>Anis NurArifah, Reniyadus Sholehah dan Triwahju Hardianto, "Poligami Kiai: Praktek Poligami Kiai di Kota Jember dalam Pandangan KHI dan Gender", *Jurnal Yudisia*, Vol. 7, No. 1, Juni 2016

<sup>15</sup>ZamakhshariDhofier, "Kinship and Marriage among the Javanese Kyai," *Indonesia* 29 (April 1980): 49–50, <https://doi.org/10.2307/3351004>.

mempunyai anak laki-laki dan hanya dikaruniai anak-anak perempuan sehingga, mau tidak mau suami sang anak ia angkat menjadi kiai penerus pesantren yang ia pimpin.

Berbeda dengan ayah mertuanya, kiai (kode 4) ini tidak mempunyai anak, sehingga ia akhirnya mengajak saudaranya yang juga santri di tempat ia memimpin pesantren untuk membantu menjadi pengasuh. Setelah kematian kiai (kode 4) ini, maka sang saudara (kode 5) meneruskan dirinya untuk memimpin pesantren.

Dari diagram dimaksud kita melihat bahwa para kiai tersebut tidak melakukan poligami alias memilih melakukan monogami. Kultur ini rupanya juga diteruskan pada generasi-generasi berikutnya walaupun ia telah menjadi keluarga kiai dan bukan kiai menantu sebagaimana pada kode 3 dan kode 4. Para anak-anak dan menantu dari kiai kode 5 dan kiai kode 6 juga diketahui tidak melakukan poligami.

Diagram kekerabatan 1 ini juga menyanggah pendapat Dhofier yang menyatakan bahwa sistem kekerabatan kiai di tanah Jawa bergaya kekerabatan kelas endogami antar kalangan kiai.<sup>16</sup> Temuan ini juga mengkonfirmasi bahwa kiai di Jawa adalah kelas yang terbuka untuk siapa saja dan siapa saja bisa masuk dalam kelas ini. Memang dalam struktur ini mengetengahkan bahwa yang diambil sebagai menantu adalah santri senior yang menonjol di antara santri lain. Tapi hal ini tidak mengubah kenyataan bahwa kelompok kiai sebenarnya relatif terbuka dan tak harus selalu melakukan pernikahan kelas endogamy kepada para anak-anak mereka.

---

<sup>16</sup>ZamakhshariDhofier, "Kinship and Marriage among the Javanese Kyai," *Indonesia* 29 (April 1980): 52, <https://doi.org/10.2307/3351004>.

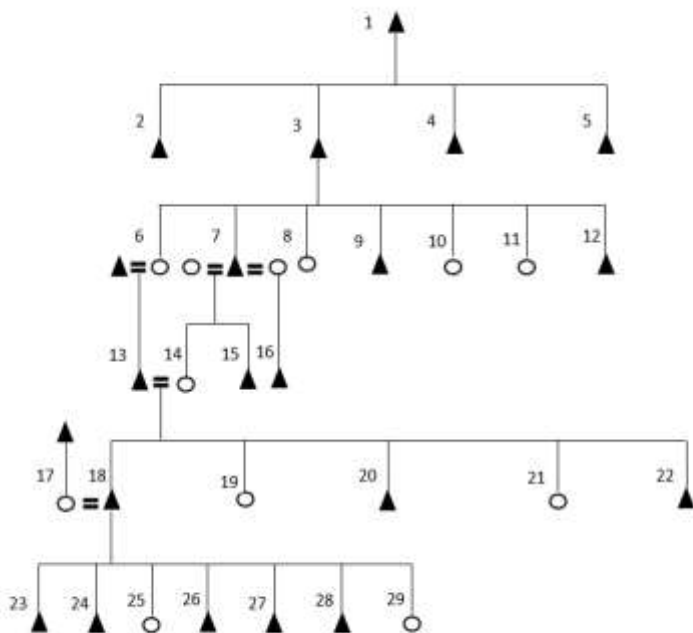
[illegible]

Gambar 1. Diagram Kekerabatan

Sedangkan pada diagram kedua, terlihat bagaimana budaya poligami itu masih ditemui pada kiai generasi ketiga (kode 7). Tapi praktik poligami ini tidak dilakukan kiai generasi ke empat (kode 13). Faktor menantu dan kekerabatan pada karakter kode 13 bisa jadi menjadi alasan terbesar kenapa poligami tersebut tidak ia lakukan. Pada kelompok generasi kelima dan keenam dalam penelusuran penulis hanya ditemukan satu praktik poligami dan itupun terkesan dilakukan diam-diam serta sang istri kedua diletakkan pada rumah terpisah pada jarak yang relatif jauh dari istri pertama yang ia jadikan sebagai ibu nyai atau pengasuh santri putri di pesantren yang dipimpinya. Selain itu saudara-saudaranya tercatat tidak melakukan poligami dan lebih memilih monogami. Begitu juga anak kiai sebagai tampak pada kode 18 juga tidak melakukan poligami setidaknya sampai tulisan ini dibuat.

Penelitian pada diagram kekerabatan sebagai mana tampak pada diagram 2 ini juga sekali lagi mengkonfirmasi bahwa sistem kekerabatan di kalangan kiai dapat terjadi di luar kelas endogami. Sistem kekerabatan pada generasi keenam juga menegaskan bagaimana perubahan sistem kekerabatan itu terjadi di kalangan keluarga kiai. Saat ini, anak-anak kiai memiliki kebebasan yang lebih besar untuk memilih pasangan mereka dan lebih bebas untuk menembus batas-batas skat endogami yang terjadi pada generasi tua. Faktor perubahan paradigma berpikir pada generasi kiai kelahiran 80, 90, dan tahun 2000-an ditenggarai menjadi penyebabnya. Saat ini mereka lebih

terbuka dalam mengekspresikan keinginan mereka dalam menentukan pasangan hidupnya di banding generasi tua mereka.



Gambar 2. Diagram Kekerabatan

Dari dua diagram yang ada menunjukkan bahwa sebenarnya kalangan kiai di pesantren tradisional saat ini lebih menganut mazhab monogami dibanding mazhab poligami. Terutama bagi mereka para kiai yang ternyata adalah menantu dari kiai induk. Seperti terlihat pada diagram 1 pada karakter kiai nomor 3 dan nomor 4 dan diagram 2 pada karakter kiai kode 6 dan kode 13.

Dari itu dapat disimpulkan bahwa status latar belakang istri kiai mempengaruhi terhadap keputusan seorang kiai untuk melakukan poligami atau tidak. Status istri yang kuat secara trah membuat para kiai (menantu) enggan untuk melakukan poligami, terutama karena status istri mereka yang anak guru atau kiai mereka sendiri.

Selain faktor strata sosial istri, status ekonomi para masyarakat Islam tradisional yang semakin membaik juga melunturkan motif mereka untuk menikahkan anak mereka menjadi istri kedua, ketiga, atau keempat kiai hanya untuk mendapatkan status sosial yang lebih baik.<sup>17</sup>

<sup>17</sup>Roibin, "Praktik Poligami di Kalangan Para Kiai: Studi Konstruksi Sosial Poligami di Kalangan Para Kiai di Jawa Timur" *Penelitian UIN Malang*, 2012.

## Penutup

Permasalahan poligami atau monogami di kalangan pesantren sebenarnya terbagi pada dua hal. Persoalan ini sangat tertutup jika dibicarakan pada level santri tetapi sebaliknya sering kali dibicarakan secara terbuka antar sesama kiai. Perbincangan-perbincangan tentang perempuan terkadang terjadi di kalangan kiai saat mereka berkumpul. Walau begitu sebagaimana yang telah penulis terangkan di atas, para kiai kebanyakan akan memilih monogami dibanding melakukan poligami. Hal tersebut didasari oleh status istri mereka yang juga keluarga kiai bahkan berasal dari kiai induk di mana mereka mengasuh. Faktor lain adalah perubahan background komunitas santri putri sebagai calon istri potensial para kiai. Para santri putri secara khusus ataupun masyarakat pesantren yang umum, saat ini memiliki background ekonomi yang lebih baik dibanding background santri pada masa lalu. Para orang tua mereka, selain juga pernah menjadi santri juga mengalami pendidikan formal yang lebih baik sehingga memiliki modal ekonomi yang lebih baik. Hal ini membuat para orang tua santri tidak merasa perlu untuk menikahkan anak gadisnya dengan para kiai yang sudah menikah. Pendidikan para anak gadis mereka yang juga bersekolah atau bahkan kuliah saat di pesantren ataupun setelah di pesantren membuat calon istri potensial tersebut semakin berkurang. Hal lain yang perlu penulis sampaikan adalah pengaruh trah yang semakin berkurang di masyarakat tradisional Islam yang mulai mapan dan modern dalam fasilitas dan cara berpikir membuat mereka mengacuhkan dengan adanya kemungkinan naiknya status mereka sebagai keluarga kiai dengan cara menikahkan anak perempuannya dengan para kiai.

## Daftar Pustaka

- Arifah, Anis Nur, Reniyadus Sholehah dan Triwahju Hardianto. 2016. **“PoligamiKiai: PraktekPoligamiKiaidi Kota JemberdalamPandangan KHI dan Gender”**, *Jurnal Yudisia*, Vol. 7, No. 1
- Badri, M. Abdullah. 2009. “Darah Biru dan Semiotika Kekuasaan”** *MajalahEdukasi*. Edisi xxxix/thn xviii
- Brandes, Tamar Hostovsky. 2012. *Separate And Different: Single-Sex Education And The Quest For Equality*, Israel Law Review 45(2). Cambridge University Press and The Faculty of Law, The Hebrew University of Jerusalem

---

<http://syariah.uin-malang.ac.id/index.php/komunitas/blog-fakultas/entry/praktik-poligami-di-kalangan-para-kiai-studi-konstruksi-sosial-poligami-para-kiai-pesantren-di-jawa-timur>.



- Iksan. 2018. **“Dinamika Islam Tradisional: Respons Pesantren Salafiyah terhadap Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia”** Disertasi, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah
- Dhofier, Zamakhzari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Kyai*. Jakarta:LP3ES
- Dhofier, **Zamakhsyari** **“Kinship and Marriage among the Javanese Kyai,”** *Indonesia* 29 (April 1980): 52, <https://doi.org/10.2307/3351004>.
- EkaSrimulyani. 2012. *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia*. Negotiating Public Spaces. Netherland: Amsterdam University Press
- Johanna Buisson. 2013. **“Gender Segregation in Isla, Protection or Destruction”**. *KUFA REVIEW*. No.2 - Issue 1
- Khoiruddin Nasution. 1996. *Riba dan Poligami*. Yogyakarta: Academia.
- Al-Maraghi. 1963. *Tafsir Al-Maraghi*. Mesir: Musthafa Al-Babi Al-Halabi
- Ridwan, Saleh. 2010. “Poligami di Indonesia”. No.2 Vol. 10.**
- Roibin. 2012. “Praktik Poligami di Kalangan Para Kiai: Studi Konstruksi Sosial Poligami di Kalangan Para Kiai di Jawa Timur”** *Penelitian UIN Malang*.

## REPRESENTASI SOSIAL SANTRI DAN KOTA DALAM NOVEL *HUBBU* KARYA MASHURI (SEBUAH TINJAUAN SOSIOLOGI SASTRA)

Imam Muhtarom

### Abstrak

Novel *Hubbu* karya Mashuri mengisahkan hidup orang pesantren tidak selalu sejalan dengan ajaran yang ada di dalam pesantren. Novel *Hubbu* karya Mashuri ini menyajikan potret orang pesantren yang gagal. Tokoh dalam novel ini, Jarot, tidak berhasil memegang prinsip ajaran Islam yang diterimanya dari pesantren. Ia melanggar ajaran pesantren ketika kuliah di Kota Surabaya. Tulisan ini menggunakan teori sosiologi sastra untuk mengkaji novel *Hubbu*. Dengan sosiologi sastra diuraikan bagaimana realitas sosial kota dalam teks *Hubbu* mengubah kehidupan tokoh Jarot. Melalui sosiologi sastra akan ditelusur bagaimana kehidupan dalam novel *Hubbu* memiliki basis sosialnya. Dengan cara ini, *Hubbu* adalah representasi sosial atas kenyataan. Dengan membaca novel *Hubbu* dengan baik akan memperoleh pemahaman bahwa ada kontestasi nilai ketika seseorang hidup di luar pesantren. Dan di situlah sesungguhnya seorang santri berada dalam kehidupan sesungguhnya. Apakah santri tersebut akan mampu beradaptasi dengan lingkungannya yang berbeda dengan pondok pesantren tanpa harus kehilangan kesiantriannya. Atau sebaliknya, ia tergulung oleh nilai-nilai sekuler yang ditawarkan oleh sebuah kehidupan kota seperti Surabaya.

**Kata Kunci:** sosiologi sastra, strukturalisme genetis, pandangan dunia, kota, pesantren

## Pendahuluan

Pesantren merupakan sebuah lembaga pendidikan yang mengajarkan pendidikan Agama Islam. Dalam pesantren seorang peserta didik yang dikenal dengan santri dididik agar menjadi seorang manusia yang memiliki tindakan yang mengandung nilai-nilai Islam. Artinya, segala tindak-tanduknya dalam kehidupan keseharian berdasarkan ajaran-ajaran Islam,

Dengan demikian, seorang santri yang belajar agama Islam dari pesantren memiliki tujuan yang jelas. Adapun tujuan tersebut adalah selamat dalam kehidupan di dunia dan selamat dalam kehidupan setelah mati, yaitu akherat. Agar tujuan tersebut tercapai si santri tersebut harus mengamalkan segala hal yang diperintahkan Allah dan menjauhi segala yang dilarang Allah sesuai ajaran Islam. Dalam pesantren-lah si santri dibina, diajari, dan digembleng agar dia menjadi sosok yang hidup berlandaskan ajaran Islam.

Menurut Zamaksyari Dhofier di dalam pesantren salafi mengajarkan khusus ilmu agama, akan diajari perihal ilmu tauhid, ilmu fiqih, ilmu tasawuf, ilmu nahwu-syarraf.<sup>1</sup> Dalam prosesnya pengajaran di pesantren memerlukan waktu yang lama. Dalam waktu 24 jam sekitar 20 jam digunakan sebagai proses belajar mengajar. Untuk itu, biasanya santri hidup di sekitar masjid dan rumah kyai yang berperan sebagai pemimpin sebuah pesantren.

Menurut Ignas Kleden pendidikan diartikan sebagai persiapan sebelum si peserta didik masuk di dalam masyarakat.<sup>2</sup> Karena itu, pesantren telah lama melakukannya. Untuk itu dalam pendidikan tersebut, si peserta didik terpisah atau dipisahkan dalam kehidupan masyarakatnya selama memperoleh pendidikan. Kemudian setelah dianggap mampu, si peserta didik dilepaskan kepada masyarakatnya.

Hanya saja, apa yang ada di dalam pendidikan pondok pesantren tidak selalu dan bahkan sering bertentangan dalam kehidupan di luar pondok pesantren. Sehingga, apabila si santri telah selesai menempuh pendidikan di sebuah pondok pesantren, tidak berarti ia dengan lancar tanpa hambatan mengamalkan ilmunya yang telah ia peroleh di pesantren. Justru, biasanya di luar dunia pesantren inilah, terdapat tantangan nyata. Dalam kehidupan nyata banyak terjadi hal yang berseberangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam yang ada di pesantren.

Masalah ini dialami oleh tokoh Abdullah Sattar atau Jarot dalam novel *Hubbu* karya Mashuri.<sup>3</sup> Novel yang memperoleh penghargaan terbaik pada

---

<sup>1</sup> Zamaksyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (1994), 50.

<sup>2</sup> Ignas Kleden, “*Linking dan Delinking dalam Pendidikan dan Kebudayaan: Mempertanyakan Konsep Link and Match*”, (*Basis*, 1996), No. 3-4, Th. Ke-45, Mei-Juni 1996.

<sup>3</sup> Mashuri, *Hubbu*, (Jakarta: Gramedia, 2007).

sayembara novel Dewan Kesenian Jakarta 2006 mengisahkan pergulatan batin tokoh Jarot. Tokoh ini terombang ambing antara pemikiran yang berasal dari pondok pesantren pada waktu sebelumnya dan kehidupan nyata di masa kininya. Jika kehidupan di pesantren di masa lalunya ia peroleh di pedalaman Jombang, tepatnya di Desa Alas Abang, masa kininya ia tempuh di Kota Surabaya. Jika sebelumnya ia hidup di pedesaan yang segala sendi kehidupannya dilandasi oleh rasa kolektif dan komunal yang tradisional, maka di Surabaya ia hidup di kota metropolitan yang segala sendi kehidupan sesuatunya dilandasi nilai individual dan modern yang liberal.

Permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini adalah apakah tokoh Jarot yang memperoleh pendidikan di pondok pesantren di pedesaan di Jombang secara konsisten dapat mengamalkan ilmu agamanya selama hidup di kota Surabaya. Padahal, Surabaya sebagai kota metropolitan berbeda dan berseberangan dalam hal nilai dan norma dengan kehidupan pondok pesantren di pedesaan di Jombang.

Permasalahan tersebut diurai ke dalam pertanyaan yang lebih khusus: Bagaimana Jarot sebagai representasi Islam pesantren memahami nilai kehidupan sosial di Kota Surabaya? Bagaimana Jarot memperlakukan dirinya ditengah nilai-nilai yang hakikatnya berlawanan tersebut? Bagaimana bentuk representasi sosial pada tokoh Jarot ini?

Dalam penelitian ini digunakan teori sosiologi sastra, khususnya strukturalisme genetik. Sosiologi sastra merupakan sebuah teori yang menjelaskan bahwasanya sebuah karya sastra yang dalam hal ini novel memiliki hubungan dengan masyarakatnya. Karya sastra selalu terikat akan keberadaan ruang dan waktu, oleh sebab karya sastra adalah hasil kebudayaan.<sup>4</sup> Pengarang dan karyanya selalu berada di dalam tarik-menarik masyarakatnya. Sefantasi dan sensurealis apapun sebuah novel, karya tersebut tidak bisa dilepaskan dengan tempat di mana pengarang hidup.

Adapun strukturalisme genetik yang dirumsukan oleh Lucien Goldman adalah teori yang membahas bahwasanya karya sastra (novel) merupakan bentuk struktur yang sah dalam kaitannya dengan kenyataan. Sah ini menurut Faruk,

Di dalamnya terkandung mengenai gambaran tata kehidupan yang bersistem dan terpadu, yang didasarkan pada landasan ontologis yang berupa kodrat keberadaankenyataan itu dan pada landasan epistemologis yang

---

<sup>4</sup>Jan van Luxemburg et al., *Tentang Sastra*, penerjemah Akhadiati Ikram, (Jakarta: Intermasa, 1991), 21

berupa seperangkat gagasan yang sistematis mengenai cara memahami atau **mengetahui kenyataan yang bersangkutan.**"<sup>5</sup>

Konsep strukturalisme genetis ini kemudian dijabarkan lebih teknis dalam konsep-konsep dasar, yaitu fakta kemanusiaan, subjek kolektif, pandangan dunia, struktur karya sastra, pemahaman dan penjelasan.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif. Adapun teknik pengumpulan datanya berupa studi pustaka. Pelaksanaan penelitian adalah dengan membaca karya novel *Hubbu* dan mencari pelbagai sumber pustaka yang tersedia. Adapun sumber-sumber tersebut berasal dari koleksi perpustakaan pribadi, perpustakaan Universitas Indonesia, perpustakaan Universitas Singaperbangsa Karawang, dan sumber-sumber dari internet.

Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif analitis. Peneliti akan mendeskripsikan hasil penelitian dan selanjutnya akan dilakukan analisis.

## Pembahasan

Novel *Hubbu* karya Mashuri merupakan pemenang 1 sayembara Dewan Kesenian Jakarta pada 2006. Novel ini telah menyisihkan 249 naskah novel lainnya. Seorang juri, Ahmad Tohari, mengatakan bahwa dewan juri memilih *Hubbu* karena (novel itu) sangat utuh dan padu ceritanya. Novel ini disebut dengan novel yang bagus pertama-tama lantaran novel ini secara keseluruhan terdapat saling ikat di antara unsur-unsur intrinsiknya.

Namun, banyak sekali kritik pedas yang diarahkan dengan kemenangan novel ini, khususnya dalam strategi literernya. Novel ini dianggap biasa dan kurang menggarap aspek literer dibandingkan dengan novel Umberto Eco sebagaimana kritik oleh Mona Sylvina.<sup>6</sup> (*Pikiran Rakyat*).

Jarot hidup di dua dunia dalam satu waktu. Selama tiga tahun tinggal di Surabaya ia hidup di masa masa kininya di Surabaya, tetapi pada saat yang bersamaan dengan itu ia hidup di dalam masa lampainya. Bahkan kehidupan masa lampainya hadir dalam deskripsi yang lebih panjang. Dua dunia ini, dunia kota dan dunia pesantren, berjalan beriringan dalam kehidupan Jarot.

Selanjutnya akan diurai dua dunia Jarot yang berkelindan satu sama lain, yaitu dunia kota dan dunia pesantren. Setelah itu, akan dilanjutkan dengan pembahasan penelitian.

---

<sup>5</sup>Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, cet. Ke-4), 56

<sup>6</sup>Mona Sylvana, "Dunia *Hubbu* yang Serius", *Pikiran Rakyat*, 5 Januari 2008.

## Jarot dan Kota Surabaya

*Hubbu* yang artinya cinta dalam bahasa Arab, mengangkat kisah kehidupan tokoh utama Abdullah Sattar atau Jarot. Kisah dibuka ketika Jarot masih berstatus mahasiswa sastra Indonesia di Universitas Airlangga, Surabaya. Sebagai mahasiswa yang berasal dari desa, ia berjarak dengan Kota Surabaya. Apabila salah seorang temannya yang lahir dan besar di Surabaya ia tanya soal asal usul jalan pertanyaan Jarot tidak dianggap serius. Surabaya sebagai kota bagi penghuninya tidak beda dengan ikan yang hidup di air. Tidak perlu mempertanyakan air sebagai tempat hidupnya. Paling penting bagi Ipin temannya itu adalah hidup hari ini, tidak penting asal usul itu.

Tidak perlu berbicara asal-usulkenyataan ... bagiku, yang penting saat ini, bukan masa lalu.<sup>7</sup>

Prinsip ini yang tidak dimiliki oleh Jarot. Jarot yang besar di tempat lain, yaitu di desa, masalah nama jalan menjadi penting. Nama Desa Alas Abang tempat ia lahir dan besar memiliki riwayat yang dituturkan turun-temurun. Riwayat itu tidak sekadar untuk menandai, tetapi juga mengandung makna tertentu. Demikian juga peralihan dari nama AbullahSattar menjadi Jarot. Peralihan ini memiliki kisah yang selalu mengingatkannya kepada Jarot.

Oleh karena itu, ia selalu bertanya-tanya soal nama kala awal-awal hidup di Surabaya,

.... kenapa nama jalan ini bernama Kertajaya. Dan begitu roda depanku memasuki ujung Jalan Dharmawangsa, aku kembali terusik: kenapa jalan yang membujur ke arah utara itu Dharwawangsa.<sup>8</sup>

Bagi Jarot, nama menjelaskan dari hal atau objek yang dinamai. Nama tidak muncul begitu saja. Makna menjadi begitu penting bagi Jarot dan bukan pada fungsinya. Sementara Ipin kawannya yang asli Surabaya memandang penting fungsi masa kininya, Jarot justru terbelenggu pada masa lalunya.

Sebagai pendatang di kota Surabaya tidak banyak yang bisa dikisahkan oleh Jarot. Kehidupan Jarot hanya berkutat pada kampus, kontrakan, rumah puteri, dan villa di Songgoriti. Selebihnya adalah jalanan ketika ia harus menempuh dari kontrakannya ke kampus. Kemudian sekali bertandang ke rumah penyair sastra Jawa Budi Palopo dan ke Mesjid Sunan Ampel di dekat Kawasan Jembatan Merah di Surabaya.

---

<sup>7</sup>Mashuri, *Hubbu*, (Jakarta: Gramedia, 2007), 15

<sup>8</sup>*Ibid*, 13

Tempat berada Jarot selama di kota Surabaya menentukan pergaulan yang diterimanya. Jarot hanya mengenal teman-teman di kampusnya. Tokoh-tokoh yang ada adalah teman-teman kampusnya, antara lain Teguh, Puteri, Agnes, dan Savitri. Ketiga tokoh ini merupakan sahabat kental yang menentukan perjalanan hidup Jarot di kota Surabaya. Hubungan Jarot dengan keempat kawannya ini tidak sebatas kawan, tetapi Jarot masuk dalam pusaran kehidupan mereka. Bahkan, Jarot bertaruh kehidupan pribadinya dengan kehidupan pribadi mereka. Kehidupan pribadi Jarot yang berlatar pondok pesantren bercampur dengan kehidupan kota yang bertentangan.

Keempat sahabat ini mewakili apa yang disebut kota, sebagaimana pendapat Emile Durkheim<sup>9</sup>, adalah tempat lahirnya estetika modernisme dan kebebasan dari kontrol-kontrol tradisi.

Kebebasan yang dimaksud ini adalah kebebasan individu dalam bertindak, termasuk di antaranya kebebasan dari perangkat aturan norma agama dan masyarakat dan kebebasan untuk melakukan seks dan minuman beralkohol. Ketiga hal yang disebut terakhir ini dalam sistem sosial tradisional diatur secara ketat.

Sekalipun Jarot mengenyam pendidikan pesantren dan rencananya ditunjuk sebagai penerus pimpinan pesantren di Desa Alas Abang, ia amat dekat dengan ketiga perempuan tersebut. Baginya tidak ada masalah kehidupannya berdekatan dengan para perempuan yang bukan muhrimnya. Padahal para perempuan ini bisa dikatakan bukan perempuan ideal dalam konsepsi orang pesantren.

Puteri adalah anak dari keluarga berantakan. Setelah orangtuanya cerai, Puteri hidup bersama ibunya. Ibunya seorang pelaku bisnis yang seringkali melakukan perjalanan ke China, Hongkong, dan Singapura. Puteri hidup bebas dengan banyak fasilitas. Bila ke kampus menggunakan mobil. Ia akrab dengan kehidupan malam, narkoba, seks bebas, dan alkohol.

Anehnya, Jarot bukannya menghindari, tetapi malah berteman akrab dengan Puteri, bahkan dapat dikatakan menjalin asmara dengan perempuan ini. Pertemanan dengan orang-orang Surabaya ini membuat Jarot mengenal apa itu alkohol, apa itu tubuh perempuan telanjang, apa itu selingkuh dan, tentu saja, seks.

Jarot terbiasa dengan minuman keras yang, kata Teguh temannya, tahan untuk tidak mabuk sampai tetes terakhir. Bahkan Jarot mau diajak berkencan di villa keluarga Puteri di Songgoriti pada malam pergantian tahun baru 1995 ke 1996. Di villa ini Jarot tidur sekamar dengan Puteri. Puteri

---

<sup>9</sup>Chris Barker, *Cultural Studies, Teori dan Praktik*, penerjemah Tim KUNCI Kultural Studies Center (Yogyakarta: Bentang, 2005), 390.



yang menganut seks bebas memohon Jarot untuk melakukan hubungan seks. Malam itu mereka tidur sekasur sekalipun tidak ada hubungan seks.

Berikut protes Puteri ketika Jarot tidak mau menyetubuhinya,  
**"Dengan begitu, kau telah melukaiku!" tegasnya (Puteri, penulis).**  
Berarti kau tidak mencintaiku!" lanjutnya.  
**"Aku sudah melihat tubuhmu. Kamulah perempuan pertama yang pernah kulihat telanjang," tegasku (Jarot, penulis).<sup>10</sup>**

Pertemuan pergantian malam itu Jarot selamat. Ia tidak terperangkap dalam hubungan seks di luar nikah. Dalam ukuran Jarot sebagai orang pesantren, zina adalah dosa besar yang tidak bisa dihilangkan. Dalam hal soal ini Jarot tampak menganggapnya enteng, seolah dia pasti lepas dari perbuatan terkutuk itu. Hal ini tampak dalam dialog berikut:

**"*Making (love, penulis)...!*" aku menebak agak tak percaya,** soalnya ia mengaku, sudah lama tak lagi kontak dengan mantan pacarnya itu.

**"Ya. Pagi tadi, saat sedang nonton TV, tiba-tiba aku pengen.** Kebetulan nyokap sedang ke Shanghai. Kalau aku telpon kamu, tak ada gunanya. Soalnya kamu pasti cuma memegang tanganku. Iseng-iseng aku telepon Roi... Eh ternyata dia di rumah dan mau datang. Ketika aku ajak gituan, nyosor aja dia!," kata Puteri sambilmenyandarkan diri ke Sofa.<sup>11</sup>

Kehidupan Puteri selalu berdekatan dengan seks bebas. Tidak ada tabu bagi Puteri melakukan seks di luar nikah. Berikut penuturan Puteri,

**"Ketika aku kelas tiga SMP dan sudah tiga kali tidur dengan lelaki berbeda ..."<sup>12</sup>**

Perilaku seks bebas ini juga menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari tokoh Teguh dan Savitri. Mereka juga akrab dengan minuman beralkohol, pesta, dan merayakan tahun baru masehi.

Aku tergeragap ketika ada terompet ditiup persis di telingaku. Puteri, Teguh, dan Savitri! Mereka memegang terompet semua. Mereka menggelandangku ke ruang tengah. Ternyata, sebentar lagi pergantian tahun. Jam dinding menunjuk 23.50. Di meja sudah tersedia makanan dan minuman (alkohol, penulis) berkelas. Aku tahu, itu ide siapa. Puteri memang jago untuk soal-soal begituan.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup>Mashuri, *Hubbu*, (Jakarta: Gramedia, 2008) 69.

<sup>11</sup>*Ibid*, 80

<sup>12</sup>*Ibid*, 71

<sup>13</sup>*Ibid*, 67.

Teguh dan Savitri lahir dan dibesarkan di Kota Surabaya. Dalam perjalanannya Jarot dan Puteri ke Villa Songgoriti pada peralihan tahun 1995 ke 1996 pasangan ini ikut serta. Pasangan Savitri-Teguh ini sudah terbiasa seks sebelum nikah.

Dalam novel ini realitas masa kini Jarot ada di Surabaya. Namun demikian, dibandingkan deskripsi masa kininya di Surabaya, dalam novel ini lebih banyak mengisahkan masa lalu Jarot di Desa Alas Abang dan kehidupan pesantrennya. Fisik di mana badan Jarot ada di Kota Surabaya sebagai tempat, deskripsinya lebih sedikit. Justru pikirannya lebih banyak mengembara di masa lalunya yang telah lewat.

Masa kininya di Surabaya tidak terlalu ia persoalkan serumit apabila ia memikirkan masa lalunya. Padahal, sebagaimana disampaikan Ipin temannya, yang penting justru pada masa kininya. Di sini dan saat ini di Kota Surabaya sesungguhnya yang lebih menentukan. Jika masa lalunya adalah sejenis rasa romantisisme, maka masa kininya adalah kongkret tempat badan hadir mengkonstitusi masa kininya (fenomenologi). Maka dari itu, interaksi antara individu dan tempat menjadi penting dalam kehidupan manusia. Tempat menentukan bahkan dalam tahapan tertentu mengubah diri orientasi dalam diri seseorang.

Jarot dikatakan sempurna bagi kawan-kawannya oleh sebab tidak mengambil sesuatu pun dari apa yang ia lakukan. Dalam berinteraksi dengan Puteri ia tidak mengambil apapun darinya. Ia tidak mengambil harta dari Puteri yang kaya raya itu. Ia juga tidak ambil kenikmatan seksual sekalipun kesempatan itu terbuka. Sebaliknya, ia berkorban waktu dan tenaga menjadi tempat berkeluh kesah Puteri. Sampai Puteri tewas dalam sebuah kecelakaan bersama Roi, Jarot tidak mengambil apa-apa. Bahkan, ketika media dan orang-orang mencibir Puteri yang meninggal ketika tidak memakai celana dalam dan karena itu kental dengan kemesuman, Jarot punya pandangan sebaliknya. Bagi Jarot pasangan Roi-Puteri adalah pasangan yang berlandaskan cinta. Ia punya usul ke mama Puteri agar kedua jenazah dikubur dalam satu liang.

Berkorban secara tulus kepada orang lain atau sikap altruisme melekat dalam diri Jarot di hadapan temannya Teguh, Savitri, Puteri, Agnes. Jarot menjadi hero atau pahlawan. Padahal, Jarot sendiri dalam kondisi keropos kediriannya. Sebagai sosok pribadi ia sebenarnya belum siap berbuat altruisme. Perbuatannya itu bukan sifat sebenarnya Jarot. Sikap Jarot itu tidak lebih daripada sikap palsu yang dia sendiri tidak menghayatinya secara benar.

Untuk memahami perilaku Jarot bukan perilaku dia sendiri atau dia tidak menghayatinya dengan mendalam dengan mempertimbangkan durasi

hidup Jarot di Surabaya. Jarot hidup di Surabaya kurang lebih masih 3 tahun. Ia masuk Surabaya pada 1994 dan meninggalkan Surabaya pada pertengahan 1998. Secara sosial, tiada artinya pemahaman Jarot pada kota Surabaya ketika hidupnya hanya dihabiskan di kampus, kontrakan, dan jalan. Ia tidak memahami keberadaannya di Surabaya. Ia tidak lain orang desa yang kebetulan badannya sedang berada di kota Surabaya.

Benar perkataan tokoh Teguh mengenai Jarot setelah Jarot meninggalkan Surabaya,

**“Aku berusaha memahami pilihannya (Jarot, penulis) sebagai perantau yang merasa gagal dalam bergulat dengan hidup di Surabaya yang keras. Bagaimanapun ayahmu orang udik, dan harus berhadapan dengan gebyar Surabaya yang kadang membuatnya bertentangan dengan keudikannya ...”**<sup>14</sup>

Keudikan pada diri Jarot ini semakin terlihat kala Teguh yang lahir dan besar di Surabaya menganggap sesuatu yang biasa dan lumrah menegak minuman beralkohol dan melakukan seks di luar nikah.

**“... dalam kelompok kami, minum minuman beralkohol adalah kewajiban. Aku pun menganggapnya sebagai kebiasaan dan ayahmu memandangnya sebagai barang yang harus di jauhi.”**<sup>15</sup>

Demikian pandangan Teguh soal seks di luar nikah,

**“Bagiku, jika dilakukan suka sama suka, dengan orang terkasih dan diikat dalam tali cinta, seks adalah perwujudan cinta. Makanya, aku sering melakukannya dengan tantemu Savitri sebelum kami resmi menikah ... bercinta sebelum menikah dengan orang terkasih kupandang tak bermasalah. Ini memang liberal”**<sup>16</sup>

Pandangan hidup seperti diteladani oleh Teguh, Puteri, Savitri, dan Agnes merupakan sesuatu yang lumrah dalam kehidupan sebuah kota seperti Surabaya. Memang mereka semua memeluk agama. Ada yang Islam dan ada yang Katholik. Namun penghayatan agamanya ala kadarnya. Penghayatan agama mereka yang diuraikan Teguh menjelaskan hal ini,

**“Dasar agamaku memang tidak kokoh, tetapi aku bukan orang yang tak bermoral...”**<sup>17</sup>

Demikian pula pengakuan Savitri terkait kehidupan seks bebasnya,

**“Kami memang sering tidur bareng, seperti di Batu dulu. Sering juga di rumahnya, juga *short time* di Kenjeran. Kuhitung lebih dari**

---

<sup>14</sup> *Ibid*, 171

<sup>15</sup> *Ibid*, 171

<sup>16</sup> *Ibid*, 172

<sup>17</sup> *Ibid*, 173

tujuh kali. Setiap kali begitu, dia selalu ingin mengeluarkannya di luar. Aku bilang, kenapa di luar, toh aku sudah divoonis, aku tak bakalan punya momongan, karena aku pernah operasi kista di **rahimku,” serunya.**<sup>18</sup>

**“Dia (Teguh,** penulis) menyuruhku aborsi. Dia yang akan menanggung biaya dan mencari dokter. Selain itu juga pertimbangan pendapat orang tuanya, yang tidak setuju pada tali kasih kami. Juga soal kuliah kami yang belum selesai dan belum bisa mandiri. Aku tahu, seberapa jauh ketergantungan dia sama **orang tuanya”**<sup>19</sup>

Pandangan yang mengukuhkan kehidupan kota yang bebas tampak pada kehidupan seks bebas dan pelbagai keputusan yang diambil secara individual. Perilaku seks bebas antara Teguh dan Savitri berbuah kehamilan. Teguh memutuskan agar Savitri melakukan aborsi. Selain hubungan mereka tidak direstui orangtua Savitri, mereka belum memiliki pekerjaan dan kehidupannya masih ditanggung kedua orangtua masing-masing.

Kehidupan Agnes yang nanti menjadi istri Jarot sesungguhnya sama dengan Savitri maupun Putri dalam hal perilaku seks-nya. Agnes ini memilih jalan kehidupan yang bebas dan bebas dari kungkungan. Dalam kehidupan kota kungkungan itu sudah bersifat nisbi dibandingkan dengan wilayah sosial yang tradisional.

Kehamilan Agnes bukan karena persetubuhan dengan Jarot, tetapi terlebih dulu oleh Willy. Sebelum berhubungan dengan Jarot Agnes telah bersetubuh dulu dengan Willy. Dilihat dari usia kehamilan bukan sperma Jarot yang membuahi telur Agnes, melainkan Willy.

**“...kehamilan** Ibu Agnes memang bukan karena Ayah, tetapi pacar lamanya. Semuanya tepat dihitung mulai Ibu Agnes putus dengan pacarnya, sampai usia kehamilannya. Ah, alangkah rumit perjalanan hidup Ayah.

**“...tentang kejadian malam itu memang benar adanya. Agnes mengaku malam itu memang tidur dengan ayahmu,” tutur Om Teguh. ‘Lewat telepon ayahmu bilang, sebelumnya Agnes sudah ‘berisi’ oleh Willy,” lanjutnya.**<sup>20</sup>

## Jarot dan Pesantren

Berbeda dengan teman-teman Surabaya Jarot, semenjak usia 7 tahun atau awal masuk SD ia telah mengenyam pendidikan agama Islam.

---

<sup>18</sup> *Ibid*, 127

<sup>19</sup> *Ibid*, 128

<sup>20</sup> *Ibid*, 182

Pendidikan ini ia tekuni pada saat menempuh SMP. Waktu menempuh SMA Jarot mondok pada sebuah pesantren.

Kehidupan Jarot sampai dia berusia 17 tahun adalah ajaran Islam dan pesantren. Ia dididik keras untuk memperoleh ajaran Islam dari sumbernya dan dituntut dapat mengamalkannya dalam kehidupan. Bentuk tuntutannya terbilang keras apabila seorang santri dianggap melanggar norma yang ditetapkan di dalam Islam.

Pada saat usia belasan tahun dia sudah mendapat banyak pelajaran dalam pendidikan Islam.

Seingat Jarot, ia pernah menenggelamkan bait ... yang termaktub dalam *Alfiyah*. Ketika itu usianya sudah belasan tahun. Deret baik sebanyak 1002 itu memang harus dihapal di luar kepala dari awal sampai akhir.

Menu sore dan malam berupa hapalan juga menyangkut tajwid, aqidah, akhlak, dan pelajaran lainnya, mulai dari *siir* berbahasa Jawa, sampai *nadloman* berbahasa Arab .... menghapal juz **terakhir Alquran, Juz 'Amma, lengkap dengan terjemahannya.**<sup>21</sup>

Selain mendapat pelbagai ajaran dalam pendidikan di pesantren, ada pemberlakuan sanksi agar Jarot dan peserta didik di pesantren tidak melakukan hal yang dinilai bertentangan dengan ajaran Islam. Dengan cara ini, pemahaman akan agama Islam ditanamkan secara mendalam pada benak sanubari Jarot.

Jarot pernah dihukum lantaran melihat wayang kulit, ikut mendalami ilmu kejawaan, dan menjalin kasih dengan seorang perempuan saat mondok di pesantren. Ketiga kegiatan ini dikategorikan bertentangan dengan Islam.

Berikut kutipan saat Jarot dihukum gara-gara malam harinya menonton wayang kulit,

**“Pak Ali dengan tegas mengatakan wayang itu haram! Karena kami telah melakukan serangkaian tindakan haram, maka kami telah melanggar aturan dan harus dihukum ... dengan hanya pakai sarung, tanpa sandal dan berbuka baju, kami berada di bawah terik matahari pukul 12.20 siang.”**<sup>22</sup>

Kemudian berikut ini hukuman bagi yang menjalin cinta kasih di pesantren,

**“Kalau kau ketahuan (pacaran, penulis), kau bisa dicukur gondul, bahkan dipulangkan!” tandas Abdul hadi, teman satu kamar dan satu kelas, yang tahu ikhwal kisah kasihku ... aku pun lalu**

---

<sup>21</sup> *Ibid*, 22

<sup>22</sup> *Ibid*, 33

membuat keputusan kontroversial: sebelum dipulangkan karena **urusan perempuan, aku harus pulang duluan.**"<sup>23</sup>

Berikut larangan keras ketika Jarot berguru ilmu kanuragan kejawen dari Wak Tomo,

**"Dalam sidang itu, Mas Amin didesak keluarga agar melucuti apa yang telah diberikan Wak Tomo kepadaku. Mas Amin sendiri langsung mengatakan di depan sidang keluarga tentang kesanggupannya. Katanya, aku belum waktunya belajar begituan, serta apa yang dilakoni Wak Tomo menyimpang dari ajaran kebenaran. Itu klenik dan klenik adalah haram."**<sup>24</sup>

Perlakuan yang diberikan kepada Jarot sebagai anggota dari pesantren agar sejalan dengan ajaran Islam konsisten diberlakukan. Larangan pacaran, nonton wayang, dan belajar ilmu kejawen merupakan bentuk perlakuan agar ilmu yang diberikan selama di pesantren tidak goyah.

Terlebih Jarot dibesarkan dalam sebuah keluarga yang memiliki tradisi pesantren di lingkungan rumahnya. Di Desa Alas Abang di mana Jarot lahir dan besar, terdapat mesjid sebagai tempat ibadah sekaligus tempat mengaji. Di bawah kepemimpinan Mbah Adnan, pesantren ini pernah menjadi tempat yang ramai para santri untuk belajar ilmu agama Islam.

Dengan demikian, semenjak kecil usia lima tahun Jarot telah dibekali dengan ilmu agama Islam. Masa kecilnya ia belajar ilmu agama di mesjid yang dikelola oleh penggantinya usai Mbah Adnan Wafat. Pada masa SD ia belajar agama setingkat SD di pesantren lain. Demikian sampai dia SMP dan SMA dia belajar ilmu umum dan juga belajar ilmu agama di pesantren.

Kedirian si Jarot telah terbentuk secara total oleh dunia pandangan pesantren. Segala perilaku Jarot adalah manifestasi dari pandangan dunia seorang anggota pesantren. Artinya sebagai sebuah sosok Jarot merupakan representasi dari dunia pesantren.

Atas dasar itulah keluarga besar di Desa Alas Abang memintanya pulang untuk memimpin pesantren yang telah dirintis oleh Mbah Adnan. Memang telah ada Mas Amin tetapi sosok ini dianggap tidak secerdas, sewibawa, dan secara metafisis Jarot-lah yang memperoleh restu dari Mbah Adnan.

Kalau kemudian ia mempelajari ilmu kebatinan kejawen itu diluar kehendak keluarga besarnya. Namun kejawennya tidak kemudian

---

<sup>23</sup> *Ibid*, 55

<sup>24</sup> *Ibid*, 43

melunturkan kepercayaan Jarot kepada Allah dalam konsepsi pesantren. Dalam perkembangannya keduanya manunggal dalam diri Jarot.

Persoalan yang dialami Jarot terletak penerimaan sekaligus pada dunia kota dan dunia pesantren yang bertentangan. Dunia kehidupan kota yang modern, individul, dan liberal ia terima dan ia jalani. Pada saat yang sama dunia Jarot adalah dunia Islam yang diperoleh dari pondok pesantren. Dunia pondok pesantren di Desa Alas Abang ini selain memang menumbuhkembangkan pandangan yang konservatif, di desa tumbuh nilai komunal dan kebersamaan yang kuat. Pandangan nilai konservatif berlandaskan ajaran Islam ini sejalan dan saling melengkapi dengan nilai komunal pedesaan.

Dunia kota yang diinternalisasi oleh Jarot selama tiga tahun hidup di Surabaya menciptakan paradoks yang mustahil didamaikan oleh Jarot. Pada mulanya Jarot masuk ke dalam kehidupan Puteri, Savitri lalu Agnes oleh **sebab sikap yang dalam perkataan Jarot sebagai “tidak bisa mengatakan ‘tidak’”**.

Berikut pengakuan dari Jarot,

Kelemahanku adalah sulit untuk berkata tidak. Dari sanalah tercipta labirin hidupku yang berkelok dan rumit, terutama dalam hubungan dengan orang-orang di sekitarku, terutama Puteri. Pada awalnya Puteri hanya menempatkanku sebagai teman biasa, teman kuliah, tetapi akhirnya aku harus menerima risiko yang sama sekali tak terduga.<sup>25</sup>

Kelemahan itu pula yang membuat Jarot mengatakan sesuatu yang tidak terduga sebelumnya,

**“Ada dua pilihan untukmu, Savitri. Kau aborsi janinmu atau kau tetap mengandung tapi kita menikah. Jika kau mau kunikahi, kita lalu pulang kampung ke rumahku!” tegas Jarot.**<sup>26</sup>

Kelemahan ini disebabkan sesuatu yang tidak disadari secara sungguh-sungguh oleh Jarot atau calon manusia urban lainnya seperti Jarot. Manakala individu mengalami perpindahan tempat atau dislokasi yang ekstrem bahkan bertentangan, hal tersebut akan membawa konsekuensi yang mendalam pada kehidupan individu bersangkutan.

Sekalipun Jarot secara ajaib bisa mengubah air alkohol menjadi air tawar sebagaimana dikisahkan oleh Teguh, tetapi ada yang tidak bisa Jarot hindari tentang menjadi manusia kota. Manusia kota ini tidak perlu disadari secara penuh bagi yang bersangkutan. Menjadi manusia kota cukup berada

---

<sup>25</sup>Ibid, 59

<sup>26</sup>Ibid, 131



secara fisik di kota dan berangsur-angsur, suka atau tidak suka, sengaja atau tidak sengaja, ia masuk ke dalam dunia sosial kota. Perlahan Jarot secara eksistensial menjadi bagian dari dunia kota di Surabaya.

Menurut Imam Muhtarom,

Jarot tak waspada bahwa keyakinan itu seperangkat pengetahuan yang memiliki basis sosialnya sendiri sehingga realitas yang dihadapinya dengan pemahaman pengetahuan tradisionalnya sungguh jauh berbeda. Ia berada di Surabaya dengan latar sosialekonomi yang bertolak belakang dengan seperangkat pengetahuan yang telah menjadi keyakinannya.<sup>27</sup>

Oleh sebab itu, ketidakwaspadaan Jarot yang membuatnya masuk dalam kehidupan kota, bersedia membantu Savitri hamil di luar nikah dan tidak mau melakukan aborsi, dan mau menolong Agnes yang kehilangan krisis kepercayaan kepada Tuhan secara Katolik.

Dari rasa peduli itu Jarot masuk dalam kehidupan tiga perempuan itu. Jarot menjadi tahu sisi pribadi dari masing-masing ketiganya secara gamblang. Dan pengetahuan itu Jarot akses secara langsung. Dampaknya, Jarot terlibat secara pribadi pula dalam kehidupan mereka. Jarot tidak menyadari bahwa apa yang dia lakukan dengan dalih apapun tersebut telah menjadikan apa **yang disebut Chris Barker sebagai bentuk “... kebebasan dari kontrol-kontrol tradisi.”**<sup>28</sup>

Jarot akhirnya terbiasa oleh minuman beralkohol, kenal kehidupan malam, dan seks bebas. Kota Surabaya yang ia pijak belum sampai tahun telah mengantarkan Jarot pada jantung kehidupan kota. Kota Surabaya yang ia pijak dengan segenap badan dan masa kininya telah memberi pengalaman lain. Sebagai sebuah tempat kota secara kukuh memiliki dunia pandangannya sendiri. Hal ini sejalan dengan perkataan Relph, tempat (baca: kota) **merupakan “fokus pengalaman, ingatan, hasrat, dan identitas manusia.** Artinya, tempat merupakan konstruksi diskursif yang menjadi sasaran **identifikasi atau investasi emosional.**<sup>29</sup>

Sampai pada tahap kehidupan Jarot berubah secara menyeluruh ketika suatu pagi ia mendapati dirinya semalam bersetubuh dengan Agnes, kontradiksi pandangan pada dunia pesantren dan dunia kota bekerja pada diri Jarot. Jarot seperti orang yang *kelojotan* sebab tidak mampu menyangga beban perbuatan yang ia sebut sebagai zina. Dan zina dalam dunia pesantren sebuah dosa besar yang tiada termaafkan.

---

<sup>27</sup>Imam Muhtarom, *Kulminasi, Teks, Konteks, dan Kota*, (Yogyakarta: Kasim, 2013), 164

<sup>28</sup>Chris Barker, *Cultural Studies: Teori dan Praktik*, penerjemah Tim KUNCI Cultural Studies Center (Yogyakarta: Bentang, 2005), 385

<sup>29</sup>*Ibid*, 385

Artinya, satu sisi Jarot menerima dunia kota, tetapi pada saat bersamaan ia teguh memegang dunia pesantrennya. Padahal dua dunia itu mustahil untuk dipertukarkan. Masing-masing dari dunia itu memiliki nilai-nilai yang berbenturan satu sama lain. Pada titik inilah Jarot mengalami konflik hebat dengan dirinya sendiri. Jarot tidak bisa menerima perbuatan zina itu. Ia menilai dirinya sudah tidak bisa ia maafkan.

Berikut pengakuan Jarot,

... Diri yang telah kujaga saban detik, diri yang terus kurawat, terus kupagari dengan hening. Diri citraan ilahi. Pecah jiwaku, pecah sukma! Apa yang telah kurintis dan aku jaga, hancur.<sup>30</sup>

Aku tak bisa memaafkan diriku dengan mencari dalih di luar diriku. Aku tak bisa membenarkan kesalahanku dengan satu dalil kebenaran yang dicari-cari. Kehancuranku itu semakin kurasakan menyesak bila mengingat nilai-nilai yang kuperjuangkan selama ini, akhirnya hancur berkeping-keping. Aku mengaku kalah. Aku kalah.<sup>31</sup>

Jalan keluar dari konflik hebat antara pandangan dunia kota dan dunia pesantren yang ada pada diri Jarot adalah lari dari dua dunia tersebut. Jarot meninggalkan Surabaya dan juga meninggalkan keluarganya di Desa Alas Abang. Ia tidak pamit pada teman-temannya di Surabaya ketika pergi bersama Agnes menuju Ambon. Demikian juga kepada keluarganya di Desa Alas Abang dia juga tidak memberitahukannya. Jarot mengubur dirinya atas dosa zina yang telah diperbuatnya. Jarot hilang ditelan bumi melepas seluruh masa lalunya.

Rupanya, lari dari dua dunia adalah satu-satunya cara agar Jarot lepas dari konflik yang tidak bisa ia selesaikan tersebut. Tidak ada jalan keluar yang lebih baik dibanding dari lepas dari dunia kota di Surabaya dan dunia pesantren Desa Alas Abang. Dua dunia ini dalam diri Jarot tidak bisa terjembatani kembali.

Secara sosial dunia kota dan dunia pesantren merupakan sebuah dunia yang berbeda dan bahkan bertentangan. Dunia kota lekat dengan hal-hal yang bersifat kebendaan, pemenuhan kebutuhan jasmani, dan mementingkan masa kini. Sebaliknya, dunia pesantren lekat dengan hal-hal yang bersifat immaterial, pemenuhan hal yang bersifat rohani, dan mementingkan hal yang ada di masa depan.

Dunia kota dan dunia pesantren merupakan perwujudan dari pandangan dunia. Dalam rumusan Goldman pandangan dunia merupakan,

---

<sup>30</sup>Mashuri, *Hubbu*, (Jakarta: Gramedia, 2008), 168

<sup>31</sup>*Ibid*, 169

Kompleks menyeluruh dari gagasan-gagasan, aspirasi-aspirasi, dan perasaan-perasaan, yang menghubungkan secara bersama-sama anggota-anggota suatu kelompok sosial tertentu dan yang mempertentangkannya dengan kelompok-kelompok sosial lainnya.<sup>32</sup>

Apa yang dihayati oleh tokoh Jarot sebagai manusia kota dan manusia pesantren dengan pandangan dunianya masing-masing secara langsung telah menimbulkan konflik di antara dua pandangan itu sendiri. Konflik itu tidak menyangkut dua orang atau lebih dalam novel *Hubbu* ini, tetapi ada dalam diri seorang Jarot. Jarot sebagai tokoh utama dalam novel ini merupakan hero yang mengalami kehidupan tragik.

Jarot disini tidak identik dengan subjek individual. Jarot adalah gambaran subjek kolektif di mana ia berada dalam kolektif masyarakat tertentu. Dalam subjek kolektif inilah individu yang melekat dalam diri Jarot merupakan individu trans-individual. Wujud dari perilaku subjeknya merupakan representasi dari pandangan dunia yang diwakilinya. Jarot ketika berada di kota Surabaya adalah representasi dari anggota dari kelompok sosial masyarakat kota yang memiliki pandangan dunianya yang khas. Demikian juga ketika Jarot hidup di Desa Alas Abang dia adalah representasi dari pandangan dunia yang diwakilinya.

Menurut Goldman, pandangan dunia inilah yang menghubungkan langsung karya sastra yang dalam hal ini novel dengan kenyataan sosial.<sup>33</sup> Dengan demikian, dalam novel *Hubbu* dunia pesantren dan dunia kota yang menghubungkan *Hubbu* dengan realitas sosial.

Kehidupan di kota besar, termasuk Surabaya di dalamnya, adalah kota dengan kehidupan yang relatif bebas. Remaja di Surabaya merupakan pelaku seks bebas tertinggi daripada kota-kota besar di Indonesia. Dalam survei BKKBN menyatakan perilaku seks bebas Surabaya tertinggi dibandingkan Jakarta, Medan, Yogyakarta, dan Bandung.<sup>34</sup> Data ini menunjukkan perilaku seks bebas sudah semenjak dini terjadi dalam usia belajar siswa. Tidak hanya di kalangan mahasiswa, tetapi sudah terjadi di kalangan anak pelajar SMP dan SMA. Artinya, kebebasan dalam hal perilaku di kalangan remaja di kota Surabaya sangat tinggi. Ini mengindikasikan adanya norma yang mendukung

---

<sup>32</sup>Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra*, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2014, cet. Ke-4), 66

<sup>33</sup>*Ibid*, 65

<sup>34</sup>Fuad Adam Fadillah, Fuad Adam Abdillah. "Makna Hubungan Seks bagi Remaja yang belum Menikah di kota Surabaya." *Jurnal Sosial dan Politik*. <http://journal.unair.ac.id/download-fullpapers-kmntsef61d55539full.pdf>

bebasnya melakukan kegiatan seks di luar nikah di kota Surabaya. Seks adalah soal kebebasan masing-masing individu, bukan soal norma sosial.

Sementara itu, dunia pesantren realitas sosialnya adalah dunia di mana Islam diajarkan secara khusus kepada peserta didik. Dalam dunia pesantren peserta didiknya disebut santri, sedangkan pimpinan pesantren disebut dengan kyai. **Kata “pondok” ini mengacu pada tinggal atau hidup di** sekitar rumah kyai dan masjidnya. Waktu santri untuk belajar memakan waktu yang kurang lebih 20jam sehari. Untuk itu, santri tinggal bersama kyai di sekitar rumah dan mesjidnya. Kemudian pesantren merupakan tempat para santri menuntut ilmu agama Islam. Secara singkat, pondok pesantren merupakan tempat para santri menuntut ilmu dari kyai. Dalam jenisnya pesantren ada dua, yaitu pesantren salafi dan pesantren modern. Pesantren salafi hanya mengajarkan ilmu agama islam saja, sedangkan pesantren modern mengajarkan ilmu agama dan ilmu umum yang meliputi bahasa Inggris, fisika, dan lain-lain.

Tujuan dari seorang santri atau peserta didik mendalami ilmu agama di pesantren adalah menyiapkan dirinya menguasai ilmu agama Islam sebagai bekal kehidupannya di tengah masyarakat. Menurut Abdurrahman Wahid hal paling penting dalam pendidikan di pondok pesantren adalah kyai memberikan contoh berupa perilaku yang benar kepada para santri.<sup>35</sup> Contoh itu berasal dari kyai yang menjadi tuntunan kepada para santrinya. Contoh ini meliputi cara baca kalimat dalam bahasa Arab secara benar hingga berkenaan dengan perilaku kyai dalam kehidupan sehari-hari.

Dengan demikian, apabila seorang santri melanggar aturan berupa perilakunya tidak sesuai dengan aturan di dunia pesantren, terlebih melakukan salah satu dosa besar yang disebutkan dalam kitab suci, santri bisa disebut gagal. Misalnya melakukan perbuatan seks di luar nikah. Dalam agama Islam, zina termasuk dalam dosa besar yang harus di jauhi dan dalam Alquran akan mendapat balasan yang pedih. Misalkan, hal ini muncul dalam Surat Al-Furqon: 68-70. Dalam dunia pesantren perbuatan seks di luar nikah harus di jauhi dan sama sekali tidak boleh didekati, apalagi dilakukan.

Kebebasan melakukan seks di luar nikah dan larangan keras melakukan seks di luar nikah bergulat dalam diri Jarot. Dua hal ini tidak bisa didamaikan dan dikompromikan. Sebabnya, dunia pesantren dan dunia kota memiliki prinsip-prinsip yang secara moral dan sosial berlawanan. Dan tokoh Jarot dalam novel *Hubbu* tidak memilih satu dari dunia dunia tersebut. Dia

---

<sup>35</sup>Abdurrahman Wahid, dalam <https://www.youtube.com/watch?v=NXtFCbFT-2A> diakses pada 20 Agustus 2018.

memilih untuk meninggalkan dua dunia pesantren di Desa Alas Abang dan dunia kota di Surabaya sekaligus.

## Penutup

Dari analisis tokoh Jarot dalam novel *Hubbu* dapat diamati tokoh ini merupakan sosok santri yang gagal. Kegagalan ini disebabkan ia tidak kritis terhadap dunia kota di Surabaya. Kota sebagai sebuah tempat terbukti telah mengubah seseorang karena kota ada serangkaian sistem yang didasari oleh norma tertentu. Norma kota yang salah satunya identik dengan kebebasan dalam segala hal mengubah subjek yang berada di dalamnya. Hal ini terlihat pada tokoh Jarot yang awalnya dibesarkan di dunia pesantren, begitu hidup di Kota Surabaya terdapat perubahan pemikiran dan perilaku. Perubahan ini tidak dia sadari sampai akhirnya muncul sebuah peristiwa yang sangat dilarang dalam ajaran Islam di dunia pesantren. Konflik yang hebat pada diri Jarot antara dia bagian dari dunia pesantren dan dia bagian dari dunia kota membuatnya melarikan diri dari kenyataan dua dunia sosial ini. Ia minggat dalam pengertian fisik maupun non-fisik. Melalui analisis sosiologi sastra, khususnya dalam struktural genetik, terlihat bahwa Jarot adalah representasi dari pandangan dunia yang berlawanan itu, dunia kota dan dunia pesantren. Kehidupan Jarot di kota Surabaya dan kehidupannya di pesantren di Desa Alas Abang adalah representasi dari dua realitas sosial di luar novel. Jarot adalah subjek trans-individual yang, dalam realitas sosial, bisa terjadi pada siapa saja apabila dia mengalami hidup seperti Jarot.

## Daftar Pustaka

- Abdillah, Fuad Adam.** “Makna Hubungan Seks bagi Remaja yang belum Menikah di kota Surabaya.” *Jurnal Sosial dan Politik*. <http://journal.unair.ac.id/download-fullpapers-kmntsef61d55539full.pdf>
- Barker, Chris. 2008. *Cultural Studies: Teori dan Praktik*. Diterjemahkan oleh Tim KUNCI Cultural Studies Center. Yogyakarta: Bentang
- Dhofier, Zamakhsyari. 1994. *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta : LP3ES
- Faruk. 2014. *Pengantar Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Jan van Luxemburg, Mieke Bal, dan Willem G. Weststeijn. 1991. *Tentang Sastra*, penerjemah Akhadiati Ikram. Jakarta: Intermasa
- Kleden, Ignas. 1996.** “Linking dan Delinking dalam Pendidikan dan Kebudayaan: Mempertanyakan Konsep *Link and Match*”, *Majalah Basis*, No. 3-4, Th. Ke-45

Luxemburg, Jan van, Mieke Bal, Willem G. Weststeijn. 1991. *Tentang Sastra*, penerjemah Akhadiati Ikram. Jakarta: Intermasa

Muhtarom, Muhtarom. 2013. *Kulminasi, Teks, Konteks, dan Kota*, Yogyakarta: Kasim

Mashuri. *Hubbu*. 2007. Jakarta: Gramedia

Sylvana, Mona. *Pikiran Rakyat*. 5 Januari 2008.

Wahid, Abdurrahman. dalam <https://www.youtube.com/watch?v=NXtFCbFT-2A>

## MELIHAT KEMBALI FUNGSI SURAU DAN PESANTREN DI MINANGKABAU: UNTUK SIAPA DAN MAU KE MANA?

**In'amul Hasan**

PP. LSQ ar-Rohmah, Bantul, Yogyakarta  
hasaninamul18@gmail.com

### Abstrak

Menurut sejarahnya, cikal bakal pesantren di Minangkabau (Sumatera Barat) berasal dari *surau* dalam konotasi budaya. Di kemudian hari hingga saat ini, *surau* dan pesantren berjalan sendiri-sendiri karena berubah fungsi. *Surau* berjalan sebagaimana layaknya sebuah masjid dan musala di Indonesia, sedangkan pesantren berjalan layaknya sebuah pesantren yang diketahui khalayak umum. Akibat pergeseran fungsi ini, terjadinya degradasi terhadap generasi penerus di Minangkabau. Dahulu, *surau* berfungsi sebagai lembaga pendidikan generasi muda, tanpa terkecuali. Sedangkan *surau* sekarang (beralih: pesantren) hanya membatasi generasi muda tertentu (santri) untuk dididik. Kerisauan dan kekhawatiran akan generasi muda di Minangkabau mulai bermunculan dari kalangan ulama dan cendekiawan. Kerisauan itu muncul berdasarkan pengamatan dengan melihat tanda-tanda akibat dari **surau yang 'tertinggal' atau 'ditinggalkan' tersebut. Saat ini, ulama dan cendekiawan tersebut berupaya untuk mengembalikan *surau* yang 'tertinggal' tersebut untuk digunakan sebagaimana mestinya kembali. Upaya ini dilakukan untuk melekatkan jiwa-jiwa santri, tidak hanya kepada santri yang mukim di pondok, melainkan kepada seluruh generasi muda yang berada di sekeliling *surau*. Seperti perkataan Gus Mus, '*santri itu bukan yang mondok saja, tetapi siapapun yang berakhlak seperti santri, dialah santri*'. Adapun tulisan ini hanya sebagai refleksi yang berisikan ulasan tentang *surau* dan pesantren di Minangkabau agar memposisikan sesuai fungsinya kembali.**

**Kata Kunci:** Surau, Pesantren, Minangkabau, Budaya

## Pendahuluan

Tulisan ini lebih menekankan kepada urgensi sebuah *surau* tanpa menafikan pesantren. Menurut hemat penulis, keduanya akan menjadi dua lembaga yang penting dalam membina generasi muda Minangkabau **(selanjutnya ditulis; ‘Minang’) ke depannya. Menurut Sidi Gazalba** – sebagaimana yang dikutip dari Azra-, *surau* merupakan bangunan peninggalan kebudayaan masyarakat Minangkabau sebelum datang Islam.<sup>1</sup> *Surau* menjadi sebuah tempat yang teramat penting bagi perkembangan karakter generasi muda di Minangkabau dahulu. Kenapa? Karena alumni-alumni *surau* terdahulu sudah berhasil dalam pentas nasional yang terlihat jelas pada era kemerdekaan. Di antara mereka adalah Moh. Hatta, Haji Agus Salim, Muh. Yamin, Sutan Syahrir dan lain-lain.<sup>2</sup>

Secara umum, *surau* sudah menjadi identitas suatu kaum atau *nagari*<sup>3</sup>. *Surau* menjadi tempat penanaman identitas melalui pembelajaran dan pembentukan jati diri serta mendapatkan keterampilan hidup. Selain tempat melaksanakan rutinitas ibadah, belajar mengaji, *surau* juga merupakan tempat berlatih pidato adat, ber-*petatah-petitih*, bermain silat (*silek*) dan kesenian *randai*. Intinya melalui *surau* inilah akan terbentuk nilai-nilai budaya, toleransi, kepemimpinan, kerjasama, kejujuran dan religiositas tentunya.<sup>4</sup>

Ketika sekolah-sekolah umum mulai berkembang, praktek *surau* di atas masih dilakukan. Namun, karena faktor keresahan politik yang ditandai dengan meletusnya peristiwa PRRI (1958) di Sumatera Barat, sistem *surau* pada masa dahulu tidak ada lagi. Kebanyakan orang Minang berduyun-duyun pergi ke pusat untuk melihat situasi politik di sana.<sup>5</sup> Adapun sekarang *surau* hanya dalam artian sempit, yaitu tempat ibadah dan pengajian. Maka, akibat dari peristiwa tersebut, generasi muda Minang tidak lagi terbina secara adat dengan baik, hingga sekarang. Walaupun sebagian *surau* mengalami metamorfosis **menjadi ‘pesantren’**, tetapi tetap saja pesantren tidak dapat menjadi wadah bagi **‘seluruh’ anak-anak** Minang. Sedikit demi sedikit moral generasi muda -yang tidak mendapatkan wadah tersebut- hilang tanpa ada landasan budaya bagi mereka untuk berpijak.

---

<sup>1</sup>Azyumardi Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2017), xvii.

<sup>2</sup>Nusyirwan Effendi, *Pencarian Identitas Orang Minangkabau: Antara Surau dan Tungku Tigo Sajarangan*, dikutip dari buku *Tiga Sepilin: Surau Solusi untuk Bangsa*, (Yogyakarta: Grepublising, 2016), 8.

<sup>3</sup>*Nagari*: Wilayah atau sekumpulan kampung yang dipimpin oleh seorang penghulu (Minang). KBBI Offline, V.0.2.1, 2016.

<sup>4</sup>Nusyirwan Effendi, *Pencarian Identitas Orang....*, 7.

<sup>5</sup>Mochtar Naim, *Merantau Pola Migrasi Masyarakat Minangkabau*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), 264.



Perubahan pendidikan Islam dari *surau* ke Sekolah Islam Modern menjadi sebuah pukulan hebat. Memang sejak kemunculan Sekolah Islam Modern agaknya berhasil menciptakan murid-murid yang lebih intelek, tidak lagi tradisional, dan mampu mengikuti perkembangan zaman. Tetapi, di sisi lain memudarnya kelembagaan *surau* berimplikasi yang cukup signifikan pada (penyusutan) fungsi reproduksi ulama. Selain itu, Sekolah Nagari juga dapat menghantarkan masyarakat ke wacana intelektual dan politik.<sup>6</sup>

Secara umum, tantangan bagi *surau* adalah munculnya 2 (dua) bentuk lembaga pendidikan modern Islam. *Pertama*, sekolah umum model Belanda tetapi diberi muatan pengajaran Islam. *Kedua*, Madrasah Modern yang secara terbatas mengadopsi substansi dan metodologi pendidikan modern Belanda. Bentuk pertama ini adalah yang didirikan oleh Abdullah Ahmad di Padang 1909 M dan sekolah umum model Belanda yang didirikan oleh Muhammadiyah. Adapun bentuk kedua seperti sekolah Dīniyyah atau Sumatera Thawālib atau madrasah yang didirikan oleh al-Jāmi'at al-Khairiyah dan al-Irsyād. Yang unik adalah konteks *surau* tradisional '**menolak** (beberapa) sambil mengikuti (beberapa)'.<sup>7</sup> Kemudian, beberapa dekade **terakhir mulai muncul istilah 'pesantren' yang** –seolah-olah- mengambil alih peran *surau* di Minang, seperti: *Surau Parabek* menjadi Ponpes *Sumatera Thawalib*, *Surau Jembatan Besi* menjadi Ponpes *Thawalib Padang Panjang*.

Sebenarnya, hal yang tak diinginkan bisa saja terjadi dikarenakan generasi muda tidak lagi terbina dengan baik. Dalam sebuah surat kabar *Harian Haluan* yang diterbitkan di Padang (09/1), Nasrul Abit –Wagub Sumbar- mengatakan bahwa LGBT di Sumatera Barat terbanyak di Indonesia.<sup>8</sup> Dalam surat kabar yang sama (21/1), Khairul Anwar (Direktur Forsis) mengatakan bahwa kelompok gay tersebut tersebar hampir di seluruh kabupaten/kota di Sumatera Barat. Sebagai Wakil Gubernur Sumatera Barat, Nasrul Abit menegaskan bahwa Pemprov Sumatera Barat menolak akan kehadiran LGBT di tanah Minang ini berdasarkan Peraturan Daerah (Perda). Maka, siapapun yang tidak setuju dengan Perda ini, silahkan angkat kaki dari Sumatera Barat.<sup>9</sup> Argumen tersebut tentu sangat di dukung dengan sebuah

---

<sup>6</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2012), Cet ke-1, 110-111.

<sup>7</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 110-111.

<sup>8</sup> **Tim Redaksi, "LGBT di Sumbar terbanyak di Indonesia", dalam *Harian Haluan Online*, 2018. Diakses dari <https://www.harianhaluan.com/> pada 25 Maret 2018 pukul 00.37.**

<sup>9</sup> **Tim Redaksi, "Forsis: Kelompok LGBT Terbesar di Sumbar Ada di Padang", dalam *Harian Haluan Online*, 2017. Diakses dari <https://www.harianhaluan.com/> pada 25 Maret 2018 pukul 00.38.**

fakta yang ditulis oleh dr. Amna Resti dalam di Padang Ekspres (31/3) **mengatakan bahwa ‘Sumbar Gawat Darurat HIV/AIDS’.**<sup>10</sup> Hal yang seperti ini tentu dilakukan oleh generasi yang lahir pasca kemerdekaan, dan sangat kecil kemungkinan dilakukan oleh mereka yang lahir sebelum kemerdekaan.

Dari latar belakang di atas, ada usaha untuk mengembalikan atau menjaga nilai-nilai yang sempat terkubur beberapa tahun yang lalu di bumi Minangkabau. Tidak sedikit ulama dan cedekiawan Minangkabau yang memberikan perhatian kepada kepada *surau* ini, seperti **Buya Mas’oed Abidin dengan bukunya, “Tiga Sepilin: Surau Solusi untuk Bangsa”, Prof. Azyumardi Azra dengan tesis yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, “Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi”, kemudian Buya Gusrizal Gazahar dengan mendirikan ‘surau’ kembali, dengan nama ‘Surau Buya Gusrizal Gazahar’ seperti konteks zaman dahulu dengan berbagai program di dalamnya.**

Dr (HC). Jusuf Kalla, wakil presiden Indonesia mengatakan bahwa pada tahun 70-an di Jakarta, apabila tampil sepuluh orang mubalig di kegiatan keagamaan, maka umumnya sembilan orang berasal dari Minangkabau. Tetapi sekarang telah terjadi sebaliknya. Setelah itu, pendidikan agama di daerah ini (Minangkabau) melambat yang ditandai dengan semakin berkurangnya ulama yang menjadi panutan umat.<sup>11</sup> Pendidikan agama masih ada, ditandai dengan berdirinya pondok pesantren baru pasca kemerdekaan. Tetapi, yang di maksud di sini adalah pendidikan agama yang membina generasi muda itu sendiri. Makanya, tulisan ini berusaha menyoroti kembali fungsi *surau* dan pesantren agar jelas, **“untuk siapa dan mau ke mana?” agar menempati fungsinya masing-masing.**

Metode dapat diartikan sebagai *way of doing anything*, yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu, agar sampai kepada suatu tujuan.<sup>12</sup> Penelitian ini dapat dikategorikan sebagai penelitian budaya, karena yang dikaji adalah mengenai konsep, ide gagasan yang berangkat dari fenomena budaya yang memiliki nilai-nilai yang sangat unik. Sedangkan jika dilihat dari sifat tujuannya penelitian ini termasuk penelitian deskriptif-eksplanatif, yakni mendeskripsikan terlebih dahulu sejarah ‘surau’ lalu menjelaskan pemikiran bagaimana seharusnya *surau* dan pesantren itu

---

<sup>10</sup> Amna Resti, “Sumbar Gawat Darurat HIV/AIDS”, *Padang Ekspres*, Sabtu, 31 Maret 2018.

<sup>11</sup> Lihat kata pengantar oleh Jusuf Kalla dalam buku Mas’oed Abidin, *Tiga Sepilin: Surau...*, v.

<sup>12</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur’an dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2015), 51.

sekarang. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan historis karena dengan pendekatan ini akan terlihat permasalahan yang ada.

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Sedangkan sumber data pada penelitian ini terbagi menjadi dua bentuk, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber data primer ialah buku tentang *surau*, '*Tiga Sepilin: Surau Solusi untuk Bangsa*' karya **Buya Mas'oe'd Abidin** dan '*Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*' karya Prof. Azyumardi Azra. Sedangkan data sekundernya adalah buku atau tulisan tentang *surau*, pesantren serta budaya Minangkabau yang relevan dengan pembahasan seperti '*Merantau: Pola Migrasi Masyarakat Minangkabau*'<sup>13</sup> dan lain-lain. Dikarenakan penelitian ini bersifat kepustakaan, maka pengumpulan data merujuk kepada sumber dari buku, surat kabar, jurnal, karya ilmiah lainnya.

## Pembahasan

Perubahan bentuk *surau* dari suatu bentuk ke bentuk lain menyebabkan fungsi dari *surau* menjadi berubah seiring perubahan zaman. Dimulai pada masa Hindu-Buddha, proses islamisasi, masa kolonial, masa Paderi, gerakan modernisme, era kemerdekaan dan PRRI, hingga *surau* zaman sekarang. Dari hasil penelitian ini, didapatkan bahwa fungsi *surau* **berubah seiring munculnya istilah 'pesantren'**. Lambat laun, ada beberapa fungsi *surau* tempo dahulu yang tidak berfungsi lagi dan itu menyebabkan degradasi terhadap generasi penerus. Dari permasalahan ini, ada tawaran untuk mem-fungsikan *surau* kembali tanpa menafikan peran pesantren. Tetapi, usaha ini akan memakan waktu lama karena membutuhkan waktu penyesuaian dengan konteks zaman sekarang.

## Dari *Surau* Menuju Pesantren: Menelusuri Historisitas *Surau*

Menurut asalnya, *surau* adalah bangunan kecil yang didirikan untuk penyembahan arwah nenek moyang. *Surau* menjadi lembaga pendidikan tertua di Minangkabau, bahkan sebelum Islam masuk ke Minangkabau. Dengan datangnya Islam, *surau* juga mengalami proses islamisasi dan perkembangan, tanpa harus mengalami perubahan nama.<sup>14</sup>

Menurut Azra, *surau* yang besar pertama kali didirikan oleh Raja Adityawarman pada tahun 1356 M di kawasan Bukit Gombak<sup>15</sup>. Selain berfungsi sebagai pusat peribadatan ibadah Hindu-Buddha, juga pertemuan

---

<sup>13</sup> Lihat: Mochtar Naim, *Merantau Pola Migrasi Masyarakat Minangkabau*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013).

<sup>14</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 150.

<sup>15</sup> *Bukit Gombak* merupakan salah satu daerah di Kab. Tanah Datar, Provinsi Sumatera Barat.

anak muda yang belum kawin/duda untuk mempelajari berbagai pengetahuan dan keterampilan sebagai persiapan menempuh kehidupan, tidak hanya sekedar tempat keagamaan. Hal ini dikarenakan secara adat, laki-laki tidak memiliki kamar di rumah. Lebih dari itu, menjadi amat penting bagi sosialisasi dan pendewasaan generasi muda Minangkabau, baik dari segi ilmu pengetahuan maupun keterampilan praktis.<sup>16</sup>

Masuknya Islam ke Minangkabau diawali dengan pendekatan tasawuf yang lebih persuasif sebagaimana yang dibawa oleh Syekh Burhanuddin (Ulakan). Usaha-usaha yang muncul pertama kali dengan menekankan pentingnya pelajaran fikih, **al-Qur'an, dan hadis Nabi saw. dalam pendidikan surau**. Sehingga pada akhirnya muncullah Tuanko nan Tuo –murid Syekh Burhanuddin- yang mampu menggabungkan dengan cara yang lebih persuasif dan damai.<sup>17</sup> Para pelajar surau di masa ini disebut sebagai orang *siak, pakih*, yang menekankan pada kecenderungan baru kepada tasawuf yang berorientasi kepada syariah.<sup>18</sup>

Kehadiran Tuanku Nan Tuo ini, menjadikan tradisi keilmuan *surau* Minangkabau semakin canggih. Berbagai disiplin keilmuan yang terpisah antara satu *surau* dengan surau lainnya, mulai diintegrasikan ke dalam Surau Koto Tuo Empat Angkat, Agam, yang didirikan oleh Tuanku Nan Tuo sendiri. Di penghujung abad 18, *surau* ini menjadi terkenal, dan banyak didatangi oleh orang *siak* (santri) dari berbagai daerah. Kemunculan kelompok Paderi di Minangkabau pada abad ke-19 menghambat laju perkembangan *surau* dan itu berjalan bersamaan dengan masuknya penjajahan Belanda di daerah pedalaman. Kompeni berkepentingan menguasai sumber ekonomi strategis Minangkabau. Keributan yang ditimbulkan oleh Kaum Padri dengan kaum adat dan komunitas *surau* memunculkan masalah keamanan internal, terutama keamanan bisnis kolonial. Maka, ada alasan untuk menindas Kaum Padri dan menjinakkan kaum adat dan komunitas *surau* untuk melepaskan aset-aset strategis ekonomi mereka.<sup>19</sup>

Gerakan Paderi menimbulkan konflik dan krisis dalam masyarakat Minangkabau. Ketegangan memuncak karena gerakan ini menolak perumusan yang ditawarkan oleh kaum adat, ABS-SBK. Gerakan ini tidak mengutuk praktik ***bid'ah***, melainkan membasmi secara fisik yang mengakibatkan perang Paderi yang diintervensi Belanda 1821 M.<sup>20</sup> Ketika perang Paderi usai,

---

<sup>16</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 151.

<sup>17</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 153.

<sup>18</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 154.

<sup>19</sup> **Ahmad Baso**, “Akar Pendidikan Kewarganegaraan di Pesantren”, *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol 17, No 2, 2017, 182-183.

<sup>20</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 161.

tampakn kaum Paderi mengalami kekalahahan yang luar biasa. Namun demikian, kaum Paderi berhasil memperkuat kecenderungan terhadap Islam yang lebih berorientasi kepada syariat.<sup>21</sup> Akibat dari perang ini, banyak ulama yang tewas dan surau menjadi terlantar karena tidak ada yang membina lagi. Menurut Hamka, sebelum itu anak-anak sudah banyak dikirim oleh orang tuanya belajar ke Makkah. Kebanyakan dari mereka belajar kepada Syekh Ahmad Khatib, terutama yang berasal dari Nusantara.<sup>22</sup>

Kemudian pada awal 1900-an, gerakan pembaharuan dilanjutkan oleh murid-murid Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1860-1916 M). Murid-murid tersebut disebut sebagai pejuang modernisasi Islam di Minangkabau yang tergolong yang terkenal dengan sebutan *Harimau Nan Salapan*. Mereka adalah Dr. H. Abdulkarim Amrullah, Dr. H. Abdullah Ahmad, Syekh Muhammad Jamil Jambek, Syekh Muhammad Thaib Tanjung Sungayang, Syekh Ibrahim bin Musa Parabek, Syekh Daud Rasyidi Balingka, Syekh Abbas Abdullah Padang Japang dan Syekh Mustafa Abdullah Padang Japang.<sup>23</sup>

*Surau* pada masa ini menjadi lebih khas dan mencapai puncak kejayaan. Namun, pamor *surau* mulai terancam ketika Belanda mendirikan sekolah nagari di berbagai desa sejak 1825 M. Belum lagi, murid-murid Syekh Ahmad Khatib yang gencar menyerang Kaum Tua, yang umumnya adalah pengajar di *surau-surau*. Sehingga, Kaum Muda (modern) mendirikan madrasah modern sebagai alternatif dari *surau*. Akibat dari hal ini, banyak *surau-surau* yang merosot. Pada tahun 1933, *surau* dilaporkan memiliki murid hanya 9.285 murid, sedangkan madrasah 2.522 pelajar.<sup>24</sup> Pada tahun 1933, tercatat Muhammadiyah memiliki 122 sekolah, kemudian diiringi oleh Diniyah sebanyak 120 sekolah, Thawalib sebanyak 44, Tarbiyah sebanyak 45, Permi sebanyak 4.<sup>25</sup>

Kemudian pada pemberontakan PRRI (1958), *surau* sangat minim karena tidak ada lagi yang mengurusnya. Masyarakat Minang seolah-olah tersingkir dari kehidupan berpolitik negara. Pikiran masyarakat Minang tekah dibonsai dengan sistematis sehingga sulit melahirkan tokoh-tokoh pemikir seperti Haji Agus Salim, Moh. Hatta, Sutan Syahrir, Muh. Yamin dan

---

<sup>21</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 55.

<sup>22</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 171.

<sup>23</sup> Fadhli Lukman (ed.), *Surau Parabek: Menapak Sejarah*, (Ciputat: Sakata, 2017), 45-46.

<sup>24</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 155-156.

<sup>25</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 178.

Hamka.<sup>26</sup> Pada masa ini *surau* menjadi pesantren sebagaimana yang kita lihat sekarang.

Huru-hara terjadi di kota-kota Minangkabau yang terus berkembang. Para perantau kemudian bermukim di perkotaan bersama anak dan istri. Perlahan tapi pasti, sistem keluarga yang dianut selama ini mulai tersaingi. Hubungan *mamak-kamanakan* mulai melemah yang menjadi ikon kekerabatan matrilineal. Maka, otomatis setahap demi setahap seorang ayah mengambil peran mamak. Secara otomatis anak-anak tidak lagi berdiam di *surau*. Mereka sudah mendapat kamar di rumah ibunya, karena jumlah anggota keluarga di rumah tersebut relative kecil.<sup>27</sup> Pada saat ini, *surau* di Minangkabau kehilangan ruhnyanya. Maka tak salah A.A. Navis menulis sebuah cerpen dengan judul **'Robohnya Surau Kami' Dimana perlu untuk mambangkik batang tarandam**. Dalam perkembangannya, fungsi *surau* terpisah dengan Masjid. Masjid lebih difungsikan untuk kepentingan ibadah. Sedangkan *surau* semakin luas fungsinya, seperti tempat mengaji, belajar agama, suluk, rapat, menginap (musafir), bergambus.<sup>28</sup>

Seperti halnya Sumatera Thawalib yang bertahan sebagai sekolah misi, tidak dapat disamakan dengan pesantren swasta yang dibangun pasca reformasi ketika kapitalisasi semakin gamblang. Sumatera Thawalib tidak juga program pemerintah. Sumatera Thawalib menyediakan pendidikan bagi anak negeri terkhusus bagi Minangkabau.<sup>29</sup> Tetapi, tetap saja istilah pesantren diadopsi di Sumatera Barat untuk menggantikan nama kelembagaan *surau*, seperti **"Pesantren Modern Prof. HAMKA"** juga.<sup>30</sup> Keberagaman sudah jadi keseragaman. Dari urang *siak* menjadi *santri*. Dari *surau* menjadi pesantren. Tingkatan keberhasilan dalam pendidikan hanya terkesan dalam ukuran angka-angka. Dan nilai-nilainya-pun sedikit demi sedikit menjadi terkikis.

*Surau* telah berubah namanya. *Surau* tidak lagi dikaitkan dengan nama kampung, tetapi *surau* berubah menjadi masjid dengan bahasa Arab yang indah-indah yang penuh harapan. Misalnya, **'Surau Tanjuang Medan' berubah menjadi 'Masjid al-Falah', 'Surau Tanjuang Alam' berubah menjadi 'Masjid an-Nur' dan sebagainya. Tetapi, ada beberapa surau yang belum berubah nama seperti 'Surau Koto Baru', Masjid Taluak, Masjid Kapuas dan sebagainya. Dan manakah yang bagus? Kalau diberi nama berbahasa Arab ada harapan dan doa dalam nama tersebut, tetapi kalau diberi nama kampung maka seluruh**

---

<sup>26</sup> Syamdani, *PRRI: Pemberontakan atau Bukan?*, (Yogyakarta: Media Pressindo, 2008), 9.

<sup>27</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 172-173.

<sup>28</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 164.

<sup>29</sup> Fadhli Lukman (ed.), *Surau Parabek: Menapak...*, 1-4.

<sup>30</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi...*, 129.

penduduk kampung merasa memiliki dan sekaligus akan bertanggung jawab untuk kemakmuran masjid tersebut.<sup>31</sup>

### Kontribusi *Surau* dalam Pendidikan Karakter

*Surau* adalah tempat belajar mengaji, sarana pendidikan atau madrasah ibtidaiyah bagi anak nagari di Minangkabau. Setiap nagari mempunyai masjid dan *surau* sebagai tempat ibadah. Masjid dan *surau* menjadi tempat ibadah dan pusat pembinaan umat untuk menjalin hubungan yang baik dengan *khaliq* dan *makhluk*. Selain itu, *surau* menjadi lambang utama terlaksananya hukum.<sup>32</sup>

Disamping *surau* biasanya ada *lapau*. *Surau* dan *lapau* menjadi dua tempat atau arena pendewasaan yang tidak lepas dari pemuda Minangkabau dalam pembentukan nilai-nilai religius dan sosial. Generasi muda yang dimaksud adalah mereka yang mulai beranjak usia 7 tahun atau telah ber-*khitan* hingga memasuki usia pernikahan. Mereka harus dimotivasi keluar rumah untuk bermain dan tidur di sekitar *lapau* dan *surau* sambil mengaji al-**Qur'an disana. Mereka kembali ke rumah hanya waktu makan dan mencuci** baju atau dipanggil orang tuanya untuk bekerja di ladang/sawah.<sup>33</sup>

Jika laki-laki hanya berdiam di *lapau* sepanjang hari tanpa mengunjungi *surau*, dia dinamakan *parewa* (perusuh). Sebaliknya, jika dia hanya berdiam diri di *surau*, ia dinamakan *pakiah* (taat beragama). Keduanya dianggap tidak sempurna. Disinilah salah satu tugas dari *mamak* untuk menyuruh kemenakannya untuk mengunjungi *surau* dan *lapau*. Ketika sekolah-sekolah umum mulai berkembang, praktek ini masih dilakukan hingga terjadinya perang PRRI. Begitulah, pada dasarnya laki-laki di Minangkabau tidak memiliki rumah, mereka hanya memiliki *surau* dan *lapau*, adapun rumah adalah milik perempuan.<sup>34</sup> Selanjutnya, untuk mendukung kebutuhan dan kesejahteraan murid-murid tersebut, *surau* ditopang juga atas dasar ekonomi. Terkadang murid-murid harus membantu syekh atau guru mereka di kebun atau sawah yang umumnya diwakafkan orang-orang di sekitar kompleks *surau*.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Yunahar Ilyas, “Kembali ke Surau” dalam Mas’oed Abidin, *Tiga Sepilin: Surau...*, 4.

<sup>32</sup> Idrus Hakimy, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak-Syarak Basandi Kitabullah*, (Bandung: Rostika, 1994), 62.

<sup>33</sup> Usman Pelly, *Urbanisasi dan Adaptasi: Peranan Misi Budaya Minangkabau dan Mandailing*, (Jakarta: LP3ES, 1994), 27.

<sup>34</sup> Usman Pelly, *Urbanisasi dan Adaptasi...*, 29.

<sup>35</sup> Mas’ud Zein, “Sistem Pendidikan Surau: Karakteristik, Isi, dan Literatur Keagamaan”. *Jurnal Sosial Budaya*, Vol 8, No 1, Januari-Juni, 2011, 29



Fungsi surau pasca kemerdekaan/PRRI berkurang, hanya menjadi tempat salat berjamaah lima waktu, bahkan ada yang 3 waktu saja. Orang-orang di *surau* masih membaca al-**Qur'an dan tadarrus** habis subuh, mengadakan pengajian atau wirid mingguan, Musabaqah Tilawatil Quran (MTQ) setiap Ramadhan, Khatam al-**Qur'an satu kali setahun dan Didikan Subuh (DDS)** untuk anak-anak setiap Minggu subuh. Namun, tidak dijumpai lagi anak-anak muda yang tidur di surau kecuali mereka berstatus sebagai *garin* (marbot) surau.

Di surau ini akan mulai terbentuk watak dan perangai seorang laki-laki Minangkabau. Dengan mengaji dengan seorang syekh akan membentuk nilai-nilai religius. Dengan *basilek*, seorang pemuda Minang akan menjadi seorang yang teruji mentalnya ketika bertemu lawan. Dalam pepatah Minang **dikatakan, “musuah pantang dicari, kok batamu pantang dielakan”**. Artinya **“musuh pantang dicari, jika bertemu pantang untuk dihindari”**. Mental seorang pemuda Minang dalam *ba-silek* sangat diperlukan terutama dalam berdagang. Dia dengan mudah bertemu seorang pembeli tanpa rasa gugup dalam menghadapinya.

Adapun di *lapau*, seorang pemuda Minangkabau akan mendapatkan semacam kemahiran dalam berbicara dan berpikir. Di *lapau* tersebut akan ada semacam diskusi informal, dimana setiap orang akan berbicara masalah politik, ekonomi dan sosial. Otomatis setiap orang hadir di sana lambat laun akan merasakan kemahiran dalam berbicara dan berpikir. Hal ini sangat berguna bagi seseorang dalam berpolitik dan berdagang.

Erni Hastuti, dkk. mengatakan tradisi *maota di lapau* (berbincang di kedai) ini bisa dimodifikasi menjadi kegiatan diskusi di permusyawaratan nagari, di sekolah atau forum masyarakat. Kebiasaan *maota* ini telah diturunkan dari generasi ke generasi. Tak bisa dipungkiri, selain menyuburkan interaksi sosial, aktivitas budaya ini kerap menjadi sarana efektif melatih orang Minang untuk terampil berbicara, bernegosiasi, beradu argumentasi, berdebat dan berpidato. Secara tidak langsung, tradisi ini terbukti melahirkan banyak tokoh-tokoh bisnis, pers, pemikir, budayawan, dan politikus hebat di level nasional dan internasional. Kini, di tengah banjir konsumerisme di mana-mana, tradisi itu telah mulai luntur. Waktu luang masyarakat telah direbut oleh tayangan sinetron, internet dan jejaring sosial. Warung-warung telah beralih fungsi menjadi tempat main domino dan aneka kartu. Anak-anak dan



remaja rantau, yang dulu punya palanta sendiri, kini asyik dan disibukkan oleh aneka gadget seperti ponsel, tablet, dan *game online*.<sup>36</sup>

Pada saat merantau, manifestasi dari surau ini adalah seorang pemuda Minang tidak akan meninggalkan salat. Salat diyakini kunci kesuksesan mereka. **Jika mereka tidak salat maka mereka telah lupa dengan ‘Syarak’ (Islam) dan ‘Minang’-nya.** Seorang mamak dan orang tua akan terus menanyakan dan mengingatkan kepada perantau untuk tidak meninggalkan shalat, *“jan tinggaan sumbayang, yuang”*. Hal yang semacam ini juga terlihat pada makna yang terkandung dari film *“Surau dan Silek”* yang dirilis pada April 2017 kemarin. Seorang ‘adil’ (nama pemeran) yang ingin mendalami *silek* dinasihati oleh *gaek* (guru silatnya) agar tidak meninggalkan shalat. Jika ia meninggalkan shalat maka ia telah meninggalkan hakikat dari *silek* itu sendiri, yaitu untuk dekat dengan Allah (*hablum minallah*).

Dalam konsep pendidikan karakter, Ela Barti menjelaskan nilai-nilai pendidikan karakter di surau. Setidaknya ada nilai religiositas, jujur, toleransi, disiplin, kerja Keras dan mandiri, demokratis, nasionalisme, gemar membaca, peduli sosial dan lingkungan hidup.<sup>37</sup> Karakter inilah yang dibutuhkan bagi generasi muda Minang ke depannya untuk menjadi bekal hidup, baik di kampung, apalagi di perantauan.

### Reaktualisasi Surau: Menggali Pemikiran Cendekiawan Minangkabau

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, *surau* dan pesantren menjadi dua istilah yang berbeda pasca Kemerdekaan/PRRI. Keduanya juga memiliki fungsi yang berbeda-beda. Pesantren sudah berjalan untuk mewadahi **anak didik baru yang di kemudian hari disebut sebagai ‘santri’.** Namun **surau kehilangan eksistensinya akibat munculnya istilah ‘pesantren’ ini.** Dalam hal ini, cendekiawan Minang berusaha memberikan pemikirannya untuk keberlangsungan surau ini.

Upaya menghidupkan *surau* kembali atau **‘baliak ka surau’** dianggap berat karena beberapa alasan; *Pertama*, berbedanya kondisi dan dinamika sosial antara masa lalu dengan sekarang. *Kedua*, perkembangan ilmu pengetahuan dan tuntutan hidup era modern yang demikian dinamis. *Ketiga*, pergeseran gaya hidup dan pemahaman adat masyarakat modern.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Erni Hastuti,dkk, **“Kearifan Lokal Sosial Budaya Masyarakat Minang Pedagang Rantau di Jakarta”**. *Proceeding PESAT* (Psikologi, Ekonomi, Sastra, Arsitektur & Teknik Sipil), Vol. 5, 8-9 Oktober 2013 di Bandung, 3.

<sup>37</sup> Ela Barti, **“Konsep Pendidikan Karakter Ala Surau dalam Pendidikan Agama Islam di Minangkabau”**, *Skripsi*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2014), 73-85.

<sup>38</sup> Mas’oed Abidin, *Tiga Sepilin: Surau...*, 445.

Walaupun berat, usaha *baliak ka surau* dianggap sangat penting karena **merupakan suatu upaya membangun 'nagari'.** Dalam hal membangun nagari dengan *baliak ka surau* mesti bertitik tolak dari pembinaan manusia, dalam artian mental dan fisiknya, antara lain; *Pertama*, membina daya pikir dan daya ciptanya. *Kedua*, membersihkan akidah. *Ketiga*, membangun nuraninya. *Keempat*, membina kecakapan dan dinamikanya.<sup>39</sup>

**Dalam menyikapi pergeseran nilai, Buya Mas'ood Abidin mengatakan** untuk menyikapi hal tersebut perlunya upaya membangun tatanan masyarakat dengan landasan persatuan<sup>40</sup>. Dengan adanya persatuan, akan terjalinnya *ukhuwah islamiyah*<sup>41</sup> yang menghasilkan kerja sama yang baik<sup>42</sup>. Dan jika di kemudian hari ada masalah, dapat diselesaikan dengan musyawarah<sup>43</sup>. Jika landasan tersebut terlaksana dengan baik, maka tatanan masyarakat akan baik, tanpa ada pecah belah<sup>44</sup>.

**Dalam hal ini, Buya Mas'ood Abidin juga menyinggung tatanan** pemerintahan. Kekuasaan akan berhasil jika menyentuh hati nurani rakyat banyak, sebelum kekuasaan itu menjejak di bumi. Ukurannya adalah adil dan tanggap terhadap aspirasi yang berkembang. Takarannya adalah kemaslahatan umat banyak. Kemasannya adalah jujur secara transparan. Kekuatan hati (*dhamir*) penduduk (rakyat) terletak pada ditanamkannya kecintaan yang tulus.<sup>45</sup> Tentu, dengan adanya dorongan dari pemerintah usaha ini semakin memiliki landasan yang baik.

Buya juga menekankan *baliak ka surau* pada makna esensialnya, yakni upaya mengajarkan agama sedini mungkin sehingga terjalin ikatan keagamaan yang kuat dengan dinamika sosial yang mampu menyentuh wacana kehidupan modern. Maka untuk itu, perlu mempertimbangkan; *Pertama*, reinterpretasi dan adaptasi edukatif yang mengembangkan totalitas peserta didik. *Kedua*, merevisi orientasi materi yang lebih dinamis dan aplikatif bagi kehidupan modern. *Ketiga*, melakukan inovasi metode pembelajaran. *Keempat*, melakukan reformasi kurikulum yang proporsional dan *credible*. Kelima, melakukan evaluasi terhadap segala hal yang menyangkut dengan program.<sup>46</sup>

Upaya menghadirkan institusi surau selanjutnya dapat dilakukan dengan; *Pertama*, menciptakan lingkungan/suasan yang religius. *Kedua*,

---

<sup>39</sup> Mas'ood Abidin, *Tiga Sepilin: Surau...*, 27.

<sup>40</sup> Q.S. *al-Mukminun*[23]: 52.

<sup>41</sup> Q.S. *al-Hujurat*[49]: 10.

<sup>42</sup> Q.S. *al-Maidah*[5]: 2.

<sup>43</sup> Q.S. *asy-Syura*[38]: 42.

<sup>44</sup> Q.S. *Ali Imran*[3]: 102.

<sup>45</sup> Mas'ood Abidin, *Tiga Sepilin: Surau...*, 33.

<sup>46</sup> Mas'ood Abidin, *Tiga Sepilin: Surau...*, 412.

melakukan integrasi-interkoneksi pendidikan Islam dan umum. Dengan adanya integralisasi pendidikan Islam dan umum, maka akan tercipta surau *ala* modern yang lebih dinamis-aplikatif yang sesuai dengan konteks sekarang. Namun, hal lain yang perlu diperhatikan untuk menghadirkan intuisi surau adalah soal ketersediaan SDM pendidik dan pengelola yang profesional di bidangnya masing-masing. Selain pendidik dan pengelola, hal lain yang dibutuhkan adalah mengaktifkan sistem kepengurusan surau agar terlihat bahwa surau sebagai *Islamic Centre* di nagari.<sup>47</sup>

Selain itu, untuk menyokong dana surau, Buya mencoba dengan memungsikan sikap saling memberi<sup>48</sup> agar tercipta ukhuwah. Sikap saling memberi itu tentunya lebih condong kepada orang Minang yang telah jaya di rantau. Hal itu dianggap sebagai bentuk kepedulian terhadap nagari, alangkah baiknya orang rantau mendukung secara materil demi merakit masa depan Minangkabau agar lebih baik.

**Buya Mas'oed Abidin sangat menekankan pentingnya akidah tauhid** serta *tazkiyah al-nafs* yang menjadi sumber kekuatan di Minangkabau.<sup>49</sup> Karena pendidikan anak-anak bangsa atau generasi muda Minangkabau hari ini mesti dibekali dengan paradigma tauhid *lā ilāha illā Allāh* ketika berhadapan dengan berbagai tantangan, sebut saja interaksi budaya, yang kenyataannya telah dialami pada saat sekarang ini. Dengan adanya paradigma tauhid, *adat basandi syarak-syarak basandi Kitabullah* tetap kokoh di Minangkabau.

Selain itu, Buya juga sangat memperhatikan *syakhsiyah*/kepribadian imam, ustaz, malin, tuanku, mualim. Mereka harus memiliki watak kepribadian yang baik dan berpenampilan menarik dan sewajarnya. Sifat-sifat baik tersebut akan memberikan hasil dan kesan mendalam pada proses pengajaran umat yang tengah dilakukan. Ciri-ciri perilaku mereka di nagari hendaknya merangkum berbagai sifat-sifat yang mendukung peranannya.<sup>50</sup>

Selain *syakhsiyah* pemuka agama di atas, Nusyirwan Efendi menambahkan lagi peran *tungku tigo sajarang* untuk lembaga surau. Terkait dengan kerisauan dan eksistensi surau yang semakin terpinggirkan, maka pada dasarnya mamak tidak hanya memperhatikan anak-kemenakannya saja, akan tetapi lebih kepada basis surau. Alasannya adalah pendidikan anak kemenakan tidak dapat dijalankan dalam lingkup kaum seperti tempo dulu, namun dijalankan dalam lembaga surau *ala* modern. Dalam pengertian ini,

---

<sup>47</sup> Mas'oed Abidin, *Tiga Sepilin: Surau...*, 46-49.

<sup>48</sup> Pendapat Buya Mas'oed Abidin ini berdasarkan kepada Hadis Riwayat Tirmidzi, No. 1856.

<sup>49</sup> Mas'oed Abidin, *Tiga Sepilin: Surau...*, 222.

<sup>50</sup> Mas'oed Abidin, *Tiga Sepilin: Surau...*, 359.

maka peran pemimpin adat dalam hal ini *tungku tigo sajarangan* menjadi relevan untuk mempertahankan keberadaan surau.<sup>51</sup>

Jika komunikasi yang dilakukan oleh *ninik-mamak* dan pemangku adat kurang condong ke *surau*, maka menyebabkan masyarakat banyak yang tidak tau dan bahkan tidak mau tau dengan adat-istiadat, termasuk *surau*. Ini sangat membahayakan bagi kelestarian adat-istiadat dan hukum adat. Rutinitas komunikasi seharusnya adalah hal terpenting bagi pemangku adat untuk menyampaikan pesan kepada masyarakat. Hal ini jika dibandingkan dengan zaman dulu pada saat pendidikan surau masih di jalankan, pemangku adat tidak susah payah dalam memperkenalkan adat dan budaya kepada masyarakat karena sudah disosialisasikan dan diajarkan di surau tersebut. Tidak itu saja, acara kesenian-pun adalah acara yang rutin diadakan.<sup>52</sup>

Buya juga menyinggung masalah posisi perempuan (*bundo kanduang*) dalam membangun nagari. Kepemimpinan perempuan yang tulus akan mencetak generasi yang berwatak takwa, harus fokus dalam berkarya (beramal) dan kaya dengan masa lalu. Karakter ini mewarnai masyarakat tradisional yang mewarisi tamadun (budaya). Inilah peran perempuan menurut adat di Minangkabau hari ini dan di masa yang akan datang dalam bimbingan **'syara'** Islam.<sup>53</sup> Sepertinya, menurut hemat penulis Buya sudah cukup banyak menyinggung seluk-beluk permasalahan dan elemen-elemen yang harus berperan dalam program *baliak ka surau* ini.

Setelah menyinggung semua elemen yang harus berpartisipasi dalam *surau* ini, tentu harus ada aplikasinya. Dalam hal aplikasi, **Buya Mas'oe**d Abidin ingin menerapkan silabus halakah, seperti yang lazim dipakai di *surau-surau* atau majelis taklim, supaya anak nagari sejak dini mempelajari dasar-dasar Islam atau syarak. Bobotnya ini dimodifikasi sesuai dengan waktu yang tersedia dalam beberapa tingkatan secara intensif, maupun secara berkelanjutan. Tujuan silabus ini adalah terbentuknya akhlak umat di nagari, berupaya menjadikan surau sebagai basis generasi muda, maupun warga. Rancangan silabus ini menjadi program pembelajaran yang menjiwai *way of life* orang Minangkabau-*adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah*.

---

<sup>51</sup> Nusyirwan Effendi, *Pencarian Identitas Orang...*, 14.

<sup>52</sup> Mellyza Susanti, "Study Baliak Nagari Baliak Ka Surau as Local Wisdom in Kenagarian Koto Tengah Tilatang Kamang District-District West Sumatera". *Jurnal Online Mahasiswa-UNRI*, Vol 1, No 1, 2011, hlm. 6.

<sup>53</sup> Mas'oe

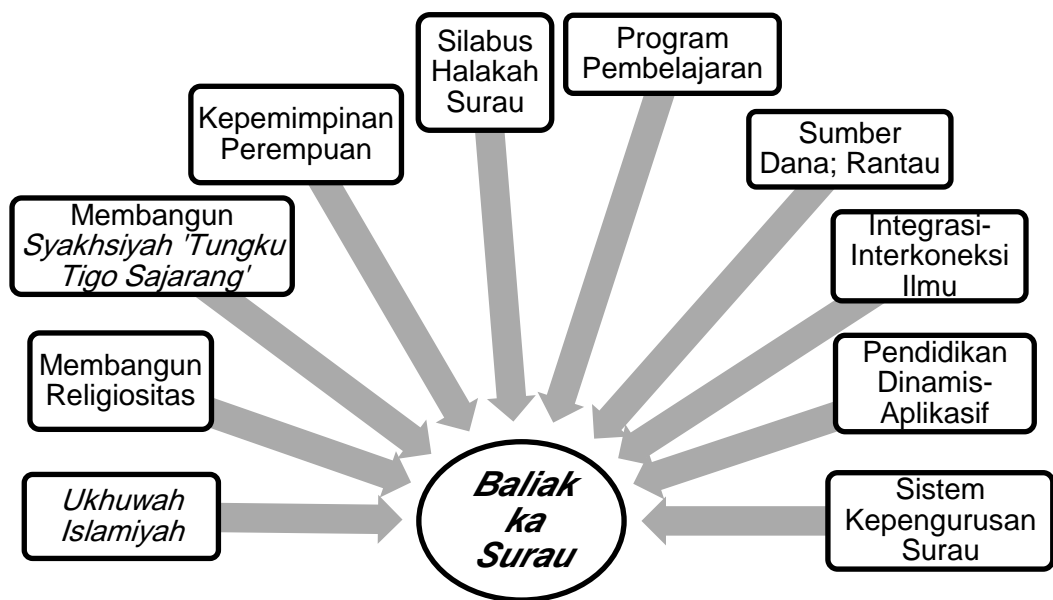
Memposisikan Kembali *Surau* dan Pesantren: Untuk Siapa dan Mau Kemana?

Menurut penulis, pemikiran Buya Mas'ood Abidin sangat relevan diterapkan zaman sekarang, karena ada usaha mempertahankan nilai-nilai budaya. Dari beberapa uraian di atas, dalam membangun surau *ala* modern ini, Buya Mas'ood Abidin mencoba untuk menekankan pada aspek religiositas. Hal itu sangat terlihat pada silabus dan program pembelajaran yang dibuat oleh Buya sendiri. Memang benar, aspek religiositas adalah hal yang terpenting dalam membangun surau. Aspek religiositas ini sudah menjadi *way of life*-nya, yaitu *adat basandi syarak-syarak basandi Kitabullah*. Alasan 'religiositas' ini memang diyakini oleh pemuka adat dan agama di Minangkabau karena itu yang hampir terkikis habis.

Namun, hal-hal lain yang dirasa perlu oleh penulis sendiri untuk mendukung daya ketertarikan suatu surau adalah dengan kesenian yang ada di dalamnya. Misalnya, ada upaya untuk mengadakan *silek* (beladiri) atau *basilek lidah* (berpetatah-petitih) kembali yang menjadi modal untuk merantau dan ciri khas orang Minangkabau, baik itu dilakukan di halaman surau atau di sebuah tempat khusus di nagari.

Dalam hal objek -sebagaimana yang dibahas sebelumnya-, yang mengikuti program ini adalah generasi muda, baik itu yang masih berada di bangku pendidikan ataupun tidak, dan terkecuali bagi santri yang mukim di sebuah pondok pesantren. Dalam hal ini, seorang mamak dengan wibawanya secara otomatis juga diharuskan ikut, baik itu secara langsung ataupun tidak langsung dalam memperhatikan anak-kemenakannya agar aktif di *surau*.

Sepertinya, segala hal yang menyangkut tentang *baliak ka surau* ini sudah dikupas tuntas oleh Buya. Mulai dari sejarah pergeseran nilai, upaya merakit masa depan Minangkabau, silabus, program pembelajaran serta elemen-elemen yang diperlukan untuk program ini sudah dibahas semua. Adapun yang dibutuhkan sekarang adalah peng-aplikasiannya di dalam kehidupan masyarakat, serta melakukan evaluasi. Penulis mencoba untuk membuat skema peng-aplikasiannya agar mudah dipahami oleh pembaca.



Sebenarnya, pemikiran dari Buya Mas’oed Abidin ini sedikit-banyaknya sudah diterapkan oleh Ketua MUI Sumatera Barat sekarang, dengan mengeksekusi nama ‘surau’ itu kembali. Beliau menamai ‘surau’-nya dengan nama ‘Surau Buya Gusrizal Gazahar’. Surau ini sudah mempunyai program-program yang disebutkan dalam pemaparan di atas, termasuk bela diri dan mengaji, tetapi untuk program remaja masih terbatas, karena dikhususkan Hari Minggu saja. Sedangkan untuk pengajian-pengajian seperti, akhlak, fikih, sejarah dan lain-lain sudah jalan setiap harinya. Untuk lebih detailnya, dapat dilihat kegiatan-kegiatannya di Fanspage “**Surau Buya Gusrizal**”.

Adapun pesantren, tetap fokus dengan kurikulum yang dijalannya **sekarang, yaitu dalam membina ‘santri’**. Sedangkan surau diharapkan mampu untuk membina generasi muda yang dikelola oleh pemerintahan nagari dan pemimpin adat di Minangkabau. Jika kedua hal ini, yaitu surau dan pesantren sudah mendapatkan porsinya maka nilai-nilai yang selama ini terkubur diharapkan dapat muncul kembali. Pada akhirnya, terjawablah 2 (dua) pertanyaan di atas, “**untuk siapa dan mau kemana?**”

Dari pemaparan di atas, semoga harapan akan kejayaan Minangkabau dalam lingkup Negara Kesatuan Republik Indonesia dapat terwujud kembali. Sudah banyak tokoh-tokoh Minangkabau yang optimis akan program yang dipikirkan oleh **Buya Mas’oed Abidin ini, tetapi masih banyak yang** belum mampu untuk memulainya karena bingung, dari mana untuk memulainya. Sekali lagi, semoga budaya Minangkabau dapat bangkit dan *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* yang menjadi *way of life* dapat terlihat dengan jelas di bumi Minangkabau ke depannya.

## Penutup

Setelah melakukan analisis ditemukan bahwa solusi untuk membina masyarakat, terutama di Minangkabau yang (harus) menghidupkan *surau* kembali. *Surau* **sangat erat kaitannya dengan ‘Tiga Sepilin’ yang bertanggung jawab besar dalam membangun nagari untuk lebih baik ke depannya.** Inilah maksud yang dikemukakan Buya yang terangkum secara umum dalam judul bukunya tersebut. Sedangkan pesantren sudah berjalan sebagaimana mestinya. *Surau* yang dimaksud sangat relevan untuk diterapkan sekarang ini, tetapi harus disesuaikan dengan konteks zaman sekarang. Karena *surau* tempo dulu tidak relevan lagi diterapkan untuk saat ini. Namun, Buya tetap menjaga nilai-nilai yang harus tetap ada di *surau* tersebut dengan metede dan silabus yang telah disusunnya. Walaupun –menurut pembacaan penulis- harus dilaksanakan secara beransur-angsur. Hal ini disebabkan karena untuk **membangun ‘surau’ kembali terbilang sulit, karena harus menyesuaikan** dengan situasi yang berkembang, dan melakukan evaluasi secara terus menerus. Jika *surau* sudah terbangun dengan baik, yang didorong oleh semua pihak termasuk pemerintah, maka otomatis target yang ingin dicapai Buya akan terwujud di masa yang akan datang. Generasi muda saat ini akan terjamin spiritual dan mentalnya dalam menghadapi perubahan zaman supaya budaya tidak hilang begitu saja. Di sinilah letak pendidikan karakter yang **dimaksud oleh penulis sendiri berdasarkan pemikiran Buya Mas’oed Abidin.** Sebagai bentuk saran, ada perlunya usaha untuk mengembangkan *surau* agar lebih menarik dikunjungi oleh generasi muda. Ketertarikan tersebut dapat dirancang dengan melakukan acara-acara kesenian, seperti silek, randai, berpetatah-petitih, dan lain sebagainya. Jika generasi muda sudah tertarik dengan *surau*, otomatis nilai-nilai yang dimaksud oleh Buya dapat muncul dengan sendirinya.

## Daftar Pustaka

- Abidin, Mas’oed. 2016.** *Tiga Sepilin: Surau Solusi untuk Bangsa*. Yogyakarta: Grepublishing
- Azra, Azyumardi. 2012.. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*. Jakarta: Kencana Prenada Media.
- Azra, Azyumardi. 2017. *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*. Jakarta: Prenadamedia Group
- Barti, **Ela. 2014. “Konsep Pendidikan Karakter Ala Surau dalam Pendidikan Agama Islam di Minangkabau”. Skripsi.** Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga. 2014.
- Baso, Ahmad. 2017. “Akar Pendidikan Kewarganegaraan di Pesantren”. Jurnal Pendidikan Islam. Vol 17. No 2**

- Hakimy, Idrus. 1994. *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak-Syarak Basandi Kitabullah*. Bandung: Rostika
- Hastuti, Erni, dkk. 2013. **“Kearifan Lokal Sosial Budaya Masyarakat Minang Pedagang Rantau di Jakarta”**. *Proceeding PESAT* (Psikologi, Ekonomi, Sastra, Arsitektur & Teknik Sipil) di Bandung 8-9 Oktober. 2013.
- Lukman, Fadhli (ed.). 2017. *Surau Parabek: Menapak Sejarah*. Ciputat: Sakata
- Mustaqim, Abdul. 2015. *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press
- Naim, Mochtar. 2013. *Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau*. Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Pelly, Usman. 1994. *Urbanisasi dan Adaptasi: Peranan Misi Budaya Minangkabau dan Mandailing*. Jakarta: LP3ES
- Resti, Amna. “Sumbar Gawat Darurat HIV/AIDS”**. *Padang Ekspres*. Sabtu, 31 Maret 2018.
- Susanti, Mellyza. 2011. **“Study Baliak Nagari Baliak Ka Surau as Local Wisdom in Kenagarian Koto Tengah Tilatang Kamang District-District West Sumatera”**. *Jurnal Online Mahasiswa-UNRI*. Vol 1. No 1
- Syamdani, *PRRI: Pemberontakan atau Bukan?*. Yogyakarta: Media Pressindo. 2008.
- Tim Redaksi. 2018 “LGBT di Sumbar terbanyak di Indonesia”**. *Harian Haluan Online*. Diakses dari <https://www.harianhaluan.com/> pada 25 Maret 2018 pukul 00.37.
- Tim Redaksi. “Forsis: Kelompok LGBT Terbesar di Sumbar Ada di Padang”**, dalam *Harian Haluan Online*. Diakses dari <https://www.harianhaluan.com/> pada 25 Maret 2017 pukul 00.38.
- Zein, Mas'ud. 2011. “Sistem Pendidikan Surau: Karakteristik, Isi, dan Literatur Keagamaan”**. *Jurnal Sosial Budaya*. Vol 8. No 1



**AKAR PENDIDIKAN KARAKTER DI PESANTREN SUNDA:  
*GUGURITAN* KEPESANTRENAN HAJI HASAN MUSTAPA (1852-1930)**

**Jajang A Rohmana**

UIN Sunan Gunung Djati Bandung  
jajangarohmana@uinsgd.ac.id

**Abstrak**

Jaringan pesantren merupakan saluran efektif dalam mensosialisasikan nilai-nilai moralitas Islam di Nusantara. Kontribusinya tampak pada lahirnya sosok karakter Muslim yang tidak saja saleh dan mumpuni secara keilmuan, tetapi juga berkarakter kuat dalam menghadapi perubahan. Kajian ini membahas tentang nilai-nilai pendidikan karakter di pesantren dilihat dari perspektif pengalaman seorang ulama dan sastrawan Sunda era kolonial, Haji Hasan Mustapa (1852-1930). Ia menuangkan pandangannya tentang pendidikan pesantren dalam puisi *dangding* Sunda. Baginya, pesantren sebagai institusi pendidikan Islam tertua memiliki peran penting dalam menanamkan nilai-nilai pendidikan karakter. Hasan Mustapa menyebut pendidikan karakter pesantren itu ke dalam beberapa ciri, yakni otoritas kharismatik kiai sebagai pemberi perhatian, model dan mentor; penanaman disiplin moral melalui pembelajaran bersahaja; dan menangkap kesadaran etis melalui refleksi batin sufistik. Sebuah isu penting dalam rangka mendorong pengembangan konsep pendidikan karakter di Indonesia yang berpijak pada nilai-nilai kultural pesantren sebagai bagian dari khazanah sistem pendidikan bangsa sendiri.

**Kata Kunci:** Hasan Mustapa, Pendidikan Karakter, Pesantren, *Guguritan*

## Pendahuluan

Tetap selalu menarik untuk mengkaji pergumulan dunia pesantren dari segala segi, termasuk dari perspektif pendidikan karakter. Mengingat sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Nusantara, pesantren memiliki peran besar dalam membentuk kepribadian masyarakat Muslim di Indonesia. Secara lebih luas, kehadiran pesantren menandai kuatnya jaringan intelektual Muslim di Nusantara yang terhubung dengan tradisi intelektual di dunia Muslim sejak abad ke-17 hingga sekarang.<sup>1</sup> Pesantren sebagai subkultur masyarakat Indonesia telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari komunitas kesjaranaan Islam.<sup>2</sup> Pesantren mengajarkan para santrinya untuk membangun budaya kosmopolitanisme dengan bergaul dan bersatu dengan sesama anak bangsa secara multikultur. Semua suku terhubung secara kuat dalam komunitas ini, dari Aceh, Banten, Jawa, Mataram, Bugis dan lainnya dengan jaringan ulama Mekah-Madinah sebagai poros pengikatnya.<sup>3</sup> Sebagai sebuah subkultur, karakter pesantren terlihat dari cara hidup yang dianut, pandangan hidup dan tata nilai yang diikuti, serta hirarki kekuasaan intern tersendiri yang ditaati sepenuhnya.<sup>4</sup>

Karenanya, kontribusi pesantrenterutama tampak pada lahirnya sosok karakter Muslim Nusantara yang tidak saja saleh dan mumpuni secara keilmuan, tetapi juga berkarakterkuat dalam menghadapi perubahan. Dari santri yang mumpuni berkembang menjadi kiai yang dihormati. Sebuah proses kaderisasi tanpa henti di tangan para kiai. Sejak lama pesantren dianggap menjadi kawah candradimuka bagi pembentukan karakter Muslim Nusantara. Karenanya dalam konteks pendidikan karakter, peran pesantren sama sekali tidak bisa diabaikan. Secara teoritis, apa yang disebut Lickona dengan disiplin moral (*moral discipline*) sebagai salah satu komponen inti dalam pendidikan karakter, pada dasarnya sudah sejak lama berkembang di pesantren.<sup>5</sup> Begitu pun kedudukan guru sebagai pengasuh, model, sekaligus

---

<sup>1</sup> Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries*. Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004; Jajat Burhanudin dan Ahmad Baedowi, ed., *Transformasi Otoritas Keagamaan, Pengalaman Islam Indonesia*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003), 18.

<sup>2</sup> George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

<sup>3</sup> Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a, Kosmopolatisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial*, (Jakarta: Pustaka Afid, 2012), 51.

<sup>4</sup> **Abdurrahman Wahid**, "Pesantren sebagai Subkultur," dalam **M. Dawam Rahardjo** (ed.) *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1995), 43.

<sup>5</sup> **Thomas Lickona**, "The Teacher's Role in Education," *Journal of Education*, Vol. 179, No. 2, 1997, 69.

mentor moralitas (*the teacher as a caregiver, moral model, and moral mentor*), bukankah tidak bisa dilepaskan dari sosok kiai sebagai elemen paling esensial dalam tradisi pesantren dengan peran kharismatik dalam istilah Weberian.<sup>6</sup>

Tulisan ini mengkaji tentang nilai-nilai pendidikan karakter di pesantren dilihat dari perspektif pengalaman seorang ulama dan sastrawan Sunda era kolonial, Haji Hasan Mustapa (1852-1930). Ia pernah menjadi santri kelana di tatar Sunda dan Jawa, lalu tinggal lama di Mekah bergabung dengan komunitas Jawi, hingga memilih berkarir menjadi penghulu di Kutaraja Aceh dan Bandung. Hasan Mustapa menuangkan pandangannya tentang pendidikan pesantren dalam puisi *guguritan* Sunda beraksara pegon. Sebuah bentuk sastra Sunda lama yang tidak bisa lepas dari bayang-bayang tradisi sastra Jawa dalam bingkai budaya kosmopolitanisme pesantren.

Kajian didaktis pesantren ini kiranya penting dalam konteks bahwa pengembangan konsep pendidikan karakter di Indonesia mesti didudukkan dengan tidak melepaskan diri dari nilai-nilai kultural pesantren. Tanpa berpijak pada *turāth* dan tradisi pesantren, penanaman nilai pendidikan karakter di Indonesia adalah suatu hal yang absurd. Dengan kata lain, perlu digali terus-menerus nilai-nilai pendidikan karakter dalam khazanah sistem pendidikan bangsa sendiri.

## Pesantren dan Pendidikan Karakter

Pesantren sebagai pusat transmisi Islam memiliki peran signifikan dalam peradaban Islam Nusantara.<sup>7</sup> Ini terlihat tidak saja pada kuatnya representasi kultural pesantren dalam membentuk jaringan Islam Nusantara sejak abad ke-17, tetapi juga posisinya dalam menciptakan budaya kosmopolitanisme pesantren di segala aspek, baik pendidikan (ilmu pengetahuan), komunitas sosial, ekonomi, lingkungan, budaya hingga politik anti-penjajahan.<sup>8</sup>

Dalam bidang pengetahuan, pesantren mengajarkan kemandirian dalam budaya dan kerja pengetahuan. Pesantren sebagai subkultur memiliki

---

<sup>6</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1981), 55; **Martin van Bruinessen, "Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning,"** dalam Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the islands: Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world [=Ethnologica Bernensia, 4]*, (Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, 1994), 121-146.

<sup>7</sup> Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha ed., *Intelektualisme Pesantren*, (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), 7.

<sup>8</sup> Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2*, 50.

tradisinya sendiri dengan kerja pengetahuan yang bebas dan mandiri melalui lima elemen dasar yang dimilikinya (pondok, masjid, santri, pengajaran teks keislaman berupa kitab kuning dan kiai).<sup>9</sup> Kiai (Sunda: *ajengan, mama*) merupakan elemen paling esensial di pesantren, karena keluasan ilmunya tidak sekedar menjadi agen pialang budaya (*cultural broker*) yang mampu menyaring arus informasi di lingkungan santri dari dominasi unsur-unsur lokal, tetapi sekaligus berperan sebagai pelopor arus perubahan sosial dengan tetap menjaga keutuhan nilai ajaran Islam.<sup>10</sup> Karenanya, pertumbuhan sebuah pesantren sangat tergantung pada kompetensi pribadi kiaiinya. Kiai merupakan sumber mutlak kekuasaan dan otoritas. Tidak ada santri yang berani menantang otoritas kiai. Santri selalu mengharapkan kiaiinya memiliki kemampuan dalam seluruh masalah keislaman.

Seorang kiai mengajarkan sikap beragama dengan *role model*, contoh, amalan, dan teladan. Kiai membentuk karakter santri-santrinya untuk menjadi pribadi alim, ikhlas dan *wara*. Kiai membimbing santri 24 jam sehari. Sehingga santri menyaksikan sendiri teladan baik gurunya yang kemudian langsung diikutinya. Amalan agama bagi santri akan dirasakan lebih sempurna dengan mengikuti langsung contoh ideal kiaiinya. Intinya banyak menyaksikan kiai, berinteraksi secara rapat dan tidak menjauh akan semakin menyempurnakan ibadahnya.<sup>11</sup>

Ketaatan santri pada kiaiinya tidak bisa dilepaskan dari apa yang disebut dengan nilai kerelaan atau berkah (*barakah, blessing*) dari Allah melalui campur tangan kiai.<sup>12</sup> Santri tinggal di pesantren untuk menyerahkan dirinya. *al-'ilm la yu'rik ba'dah hatta tu'tiyah kullak* (ilmu tidak akan memberikan sebagian dirinya sebelum engkau menyerahkan segenap dirimu kepadanya), demikian kata Ibn Jama'ah dalam *Tadhkirah al-samī' wa al-mutakallim fī adab al-ālim wa al-muta'allim* (Peringat bagi pendengar dan pembicara tentang adab bagi orang berilmu dan pencari ilmu). Ini syarat terpenting pendidikan pesantren, sehingga memungkinkan dirinya menjadi anak didik dalam arti sepenuhnya. Dengan kata lain, ia harus memperoleh

---

<sup>9</sup> Zamakhsyari Dhofier, "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java," *Thesis*, Doctor of Philosophy, (The Australian National University, 1980), 49.

<sup>10</sup> Clifford Geertz, "The Javanese Kyai: The Changing Role of Cultural Broker," *Comparative Studies in Society and History*, (2), 1959, 250-256; Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa, (Jakarta: P3M.Horikoshi, 1987), 241.

<sup>11</sup> Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a*, 56.

<sup>12</sup> Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," 49; Zamakhsyari Dhofier, "The Pesantren Tradition," 79.

berkah sang kiai dengan mengikuti segenap kehendaknya dan melayani segenap kepentingannya. Pelayanan sebagai tugas kehormatan sebagai ukuran penyerahan diri itu. Keberkahan itu di pesantren dijadikan alasan tempat berpijak santri menuntut ilmu. Alasan keberkahan ini kemudian menciptakan mekanisme konsensus dalam pembentukan tata nilai di pesantren.<sup>13</sup>

Karakter lainnya adalah senantiasa mengikuti sang kiai yang diungkapkan dengan bahasa *kumaha mama, nderek kiai*, atau *guruttamato* (bagaimana kiai saja). Ia menjadi suatu cara pesantren membentuk kepribadian kaum santri untuk hidup bersama dalam tradisi. Ia berjalan sendirinya tanpa ada pengarahan, meski ia kerap menegur bila ada kesalahan. Tradisi dan praktek budaya ini lahir setiap hari, setiap kali hadir dan diikuti. Kiai menjadi panutan hidup dan menjadi jiwa dalam tradisi pesantren.<sup>14</sup> Masyarakat Nusantara menyebut kebaikan pada kiai menyamai kebaktian pada siapapun yang dicintai. Pendidikan karakter melalui tradisi *kumaha mama*, menggerakkan, mengamalkan dan menampilkan tradisi di hadapan khalayaknya. Kebertahanan tradisi ini mencerminkan kekayaan khazanah pengetahuan, tanpa bicara dalam proses berguru.

Karenanya, *nyantri* berarti memobilisasi segala sesuatu yang bisa dinikmati dengan panca indera, lahir dan batin. Ia tidak sekedar belajar-mengajar, tetapi sesuatu yang mengincar jiwa. Tradisi santri hanya memerlukan jiwa yang aktif melalui pengembaraan spiritual. Pesantren bukan hanya pendidikan biasa tetapi sebuah pengembaraan spiritual, sebuah upaya untuk mencari jati diri manusia, untuk menjadi manusia yang paripurna (insan kamil).

Karenanya, bila pendidikan karakter secara luas dan spesifik berusaha mengintegrasikan nilai-nilai moral ke dalam kepribadian manusia,<sup>15</sup> maka pesantren melalui jejaring kulturalnya, menjadi saluran efektif dalam mensosialisasikan nilai-nilai moralitas itu. Pendidikan moral pesantren menjadi salah satu inti dari moralitas publik. Dengan demikian, modal penting pesantren sebagai institusi yang sejak awal menanamkan nilai-nilai pendidikan karakter salah satunya terletak pada peran penting kiai sebagai pengasuh, model sekaligus mentor; disiplin moral, dan refleksi etis. Pendidikan karakter pesantren seperti inilah yang juga dijalani oleh Hasan Mustapa seperti diungkapkan dalam sejumlah karya puisi *guguritan*-nya.

---

<sup>13</sup> Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," 42-49.

<sup>14</sup> Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a*, 60.

<sup>15</sup> Thomas Lickona, "Educating for Moral Child," *The Education Digest*, 55, 1, September 1989, 45.

## Hasan Mustapa dan *Guguritan* Kepesantrenan

Hasan Mustapa lahir dari keluarga pesantren yang juga akrab dengan tradisi Sunda. Tidak sedikit dari keluarganya, terutama dari pihak ibunya yang menjadi ulama pesantren sekaligus menjadi gurunya seperti KH. Hasan Basri (Kiarakonéng Suci, Garut) dan Kiai Muhammad (Cibunut, Garut).<sup>16</sup>Selain itu, ia juga belajar pada Raden Haji Yahya, mantan penghulu, Kiai Abdul Hasan **dari Tanjungsari Sumedang, dan Muhammad Idjra'i. Ia juga dikabarkan** berguru pada Syeikh Khalil Bangkalan.<sup>17</sup>Dalam *guguritan* *Kinanti Jung Indung Turun Ngalayung*, Hasan Mustapa juga menceritakan pengalaman masa kecilnya tersebut dididik dalam tradisi pesantren Sunda:

- |     |   |   |
|-----|---|---|
| 17. | <i>Karéék umur genep taun</i><br><i>Nu tadi ditarik deui</i><br><i>Kudu pantang pangwarahan</i><br><i>Mimiti dititah ngaji</i><br><i>Nu kaembung saréréa</i><br><i>Dasar bapa bengis kesit</i>          | Baru umur enam tahun<br>Yang tadi ditarik lagi<br>Harus pantang dalam pendidikan<br>Mulanya disuruh mengaji<br>Yang tidak diinginkan kita semua<br>Tapi bapak tegas dan gesit |
| 18. | <i>Soré isuk nya diwuruk</i><br><i>Ngaji teu meunang melencing</i><br><i>Di seukseukan dikerasan</i><br><i>Mimiti teu meunang ulin</i><br><i>Alip-alipan narabas</i><br><i>Ku bapa pisan pribadi</i>    | Pagi sore diajari<br>Mengaji tidak boleh malas<br>Didorong dikerasin<br>Awalnya tidak boleh bermain<br>Alif-alifan diterabas (dibaca langsung)<br>Oleh bapak saya sendiri     |
| 19. | <i>Indung ogé milu-milu</i><br><i>Malikan pangwarah tadi</i><br><i>Dirangkétan disintreukkan</i><br><i>Disapih jeung batur ulin</i><br><i>Pangbisana kana salat</i><br><i>Mindeng ngaji bari ceurik</i> | Ibu juga ikut (mengajari)<br>Mengulang didikan tadi<br>Dipecut disentil<br>Dipisah dengan teman main<br>Paling bisa dalam shalat<br>Sering mengaji sambil menangis            |
| 20. | <i>Barang umur tujuh taun</i>   | Ketika umur tujuh tahun   |

---

<sup>16</sup> Tini Kartini, et. al., *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud Jakarta, 1985), 13.

<sup>17</sup> Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, (Bandung, Pustaka, 1989), 48.

<i>Disapih ngaji ka Suci</i>	Disapih mengaji ke Suci
<i>Dilalanyah dianggangan</i>	Coba-coba belajar dulu dijauhkan
<i>Ngan meunang hatam sakali</i>	Ternyata cuma khatam sekali
<i>Di Kiarakonéng téa</i>	Tempatnya di Kiarakonéng
<i>Embah Haji Hasan Bishri</i>	Pada Embah Haji Hasan Bisri
28. <i>Geus umur dalapan taun</i>	Ketika umur delapan tahun
<i>Arék dibawa ka haji</i>	Mau dibawa ke haji (Mekkah)
<i>Dihalangan Tuan Holla</i>	Dihalang-halangi Tuan Holle
<i>Méhméhan teu bisa indit</i>	Hampir saja tidak bisa berangkat
<i>Majar mending ka iskola</i>	Katanya mending ke sekolah
<i>Jeung Juragan Sukabumi</i> <sup>18</sup>	(Belanda)
	Dengan Juragan Sukabumi

Hasan Mustapa dididik dalam keluarga Muslim yang taat. Orangtuanya mengajarkan membaca Al-Qur'an, **sebuah bentuk pendidikan Islam yang paling sederhana**.<sup>19</sup> Ia kemudian dilepas belajar ke pesantren pada usia enam tahun. Lalu berlanjut setelah kepulangan hajinya yang pertama (1860-1862) saat ia berusia 10-17 tahun.<sup>20</sup> Pada usia remaja inilah Hasan Mustapa belajar di sejumlah pesantren selama sekitar tujuh tahun (1862-1869). Umumnya pesantren Sunda di sekitar Garut, Tanjungsari, Sumedang dan Bangkalan Madura. Secara genealogis, karir keserjanaan Islam Hasan Mustapa tidak bisa dilepaskan dari jaringan Nawawi Al-Bantani (1813-1879). Syekh Khalil Bangkalan merupakan murid Nawawi. Elemen Banten kiranya memiliki tempat khusus terutama dalam konteks jaringan ulama Jawi Nusantara abad ke-19. Sayyid Ulama Al-Hijaz ini dianggap sebagai ulama arsitek intelektual pesantren berkat karya-karyanya.<sup>21</sup>

Pada *guguritandi* atas menarik juga bila melihat cerita Hasan Mustapa tentang upaya K.F. Holle (1829-1896), pengusaha perkebunan Cikajang dan juga penasehat pemerintahan Belanda, yang mencegah ayahnya (Haji Usman) untuk membawa Hasan Mustapa ke tanah suci. Upaya Holle tersebut boleh jadi terkait dengan semakin ketatnya pengawasan pihak kolonial atas para jemaah haji dan kemungkinan kalangan pesantren dan tarekat yang sejak

---

<sup>18</sup> Haji Hasan Mustapa, *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A* (Bandung: Jajasan Kudjang, 1976), 60.

<sup>19</sup> Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1991), 10.

<sup>20</sup> Tini Kartni, et. al., *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, 16-17.

<sup>21</sup> **Abdurrahman Mas'ud**, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), 95-132.



awal abad ke-19 banyak terlibat pemberontakan.<sup>22</sup> Di Priangan, perlawanan kalangan ulama dan tarekat bersama petani sudah muncul sejak awal abad ke-18.<sup>23</sup> Tidak jelas bagaimana ayah Hasan Mustapa sebagai bawahan meyakinkan Holle untuk melepas Hasan Mustapa bergabung dengan jaringan intelektual Islam di tanah suci daripada ke sekolah Belanda bersama anak-anak *ménak* lainnya. Mungkin latar keluarga santri di sekitar orangtuanya menjadi alasan kuat baginya untuk memilih berhaji dan *masantrén* daripada belajar di sekolah Belanda. Embah Haji Hasan Basri dan Kiai Muhammad Cibunut masih merupakan kerabat dekat ibunya. Sebagai anak satu-satunya, Hasan Mustapa sangat diharapkan menjadi orang yang memiliki ilmu (agama) tinggi dan bisa membanggakan keluarganya.<sup>24</sup>

Hasan Mustapa pergi ke Mekah sebanyak tiga kali (1860-1862, 1869-1873, 1877-1882). Di Mekkah, ia antara lain berguru pada Shaykh **Muhammad, Syekh 'Abdulhamid Daghestani atau Sarawani, Syekh 'Ali Rahbani, Syekh 'Umar Shami, Shaykh Mustafa 'Afifi, Sayyid Abu Bakar al-Sata Hasbullah, 'Abdullah Al-Zawawi**, dan lain-lain. Saat itu, Hasan Mustapa juga mengajar di Masjidil Haram, memberi ceramah tentang penafsiran **Al-Qur'an dan menulis kitab tentang bahasa Arab di antaranya *Fath al-Mu'in*** yang terbit di Mesir. Menurut Snouck Hurgronje berdasarkan informasi Abu Bakar Djajadiningrat dalam naskah tertanggal 17 Desember 1887, Hasan Mustapa diikuti oleh *several dozens* (lusinan) murid setiap kali mengajar. Snouck Hurgronje yang juga bernama Abdul Ghaffar untuk pertamakalinya berkenalan dengan Hasan Mustapa selama di Mekah.<sup>25</sup>

Kedekatan Hasan Mustapa dengan Snouck Hurgronje tidak dapat diabaikan karena sangat berpengaruh terhadap perjalanan hidupnya sebagai seorang elite pribumi. Kedudukan sebagai Penghulu Besar (*hoefd* penghulu) di Kutaraja Aceh (1892-1895) dan Bandung (1895-1918) menjadikannya

---

<sup>22</sup>Tentang perang Padri (1821-1837) dan perang Jawa atau Diponegoro (1825-1830), lihat M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since 1200* (London: Palgrave, 2001), 180-181; Peter Carey, *The Power of Prophecy, Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*, (Leiden: KITLV Press, 2008); Nancy K. Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, (Durham and London: Duke University Press, 1995).

<sup>23</sup> Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*, (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001), 60.

<sup>24</sup> Tini Kartini, et. al., *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, 13.

<sup>25</sup> C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, translated by J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam (Leiden: Brill, 2007), 287; Ajip Rosidi ed., *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2003), 263; Ajip Rosidi, *Manusia Sunda* (Bandung: Kiblat Pustaka Utama, 2009), 149.



menjadi salah satu informan pribumi yang membuka informasi bagi Snouck Hurgronje untuk masuk ke sisi terdalam Islam dan Muslim di Hindia Belanda.<sup>26</sup> Ia adalah model perpaduan antara pribadi santri dan *ménak* yang **masuk ke dalam struktur kolonial. Ia adalah kelanjutan dari “Moesa” lain, dan Snouck Hurgronje adalah “Holle” lain.**<sup>27</sup> Ia menjadi elite penghulu Priangan sekaligus masuk ke dalam lingkaran kaum *ménak* (*santana*) dan pada gilirannya lingkaran kolonial.<sup>28</sup>

Kemampuan Hasan Mustapa dalam menguasai budaya Sundamenjadi alasan bagi Snouck Hurgronje untuk menariknya ke dalam birokrasi Belanda. Snouck Hurgronje sangat terobsesi dengan *adat-recht* (hukum adat) sehingga sangat beralasan menarik Hasan Mustapa sebagai informan kuncinya. Ini misalnya terlihat dalam tulisan etnografis Hasan Mustapa tentang adat-istiadat Sunda.<sup>29</sup> Posisi Hasan Mustapa karenanya berbeda dengan ulama pesantren yang tetap menjadi kelompok independen dan berada di luar sistem kekuasaan kolonial.<sup>30</sup> Meski demikian, sebagai ulama birokrat, Hasan Mustapa tetap memiliki hubungan baik dengan kalangan pesantren hingga akhir hayatnya. Ini terlihat dalam korespondensinya dengan Kiai Kurdi dari Pesantren Sukawangi, Singaparna Tasikmalaya<sup>31</sup> dan hubungan dekatnya dengan Ajengan Bangkonol, pengagum Hasan Mustapa sekaligus pemilik pesantren di daerah Bandung timur.<sup>32</sup>

Berkat kedekatan dengan Snouck Hurgronje, Hasan Mustapa yang sempat memberi pengajaran agama di Mesjid Agung Garut (1882-1887, 1889-1891), pernah diajak Snouck Hurgronje ikut berkeliling Jawa dua kali dalam dua tahun (1889-1890). Ia mengunjungi banyak tempat termasuk

---

<sup>26</sup> Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma below the Winds*, (London-New York: Routledge Curzon, 2003), 82-84; Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2012), 158; Jajang Jahroni, “The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930).” *Thesis*. Leiden University, 1999, 22 and 41.

<sup>27</sup> Tentang persahabatan Muhammad Moesa (1822-1886) dan K. F. Holle (1829-1896), lihat Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*, trans. Suryadi, (Jakarta: KPG, 2005).

<sup>28</sup> Nina H. Lubis, *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*, (Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998), 289.

<sup>29</sup> Haji Hasan Mustapa, *Bab Adat<sup>2</sup> Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta*, Ditjita di kantor tjitak Kangdjeng Goepernemen di nagara Batawi taoen 1913.

<sup>30</sup> Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan*, 168-172.

<sup>31</sup> Haji Hasan Mustapa, *Bale Bandung, Susuratanana H. Hasan Mustapa sareng Kiai Kurdi*, Bandung: Rahmat Cijulang, 1984.

<sup>32</sup> Ajip Rosidi, Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana, 8-9.

pesantren, salah satunya pesantren Calincing Garut.<sup>33</sup> Hasan Mustapa kemudian menceritakan bahwa selepas perjalanannya ke Jawa, ia banyak menyalin berbagai primbon, kitab, pusaka dari Jawa yang kemudian diserahkan kepada Snouck Hurgronje.<sup>34</sup>

Di sini kita bisa melihat bahwa membaca Hasan Mustapa tidak bisa dilepaskan dari jejak dunia pesantren yang terhubung dengan jaringan tradisi intelektual Islam di Haramayn dan Nusantara. Kedekatannya dengan Snouck Hurgronje, justru dijadikan jalan untuk sebanyak mungkin mengakses sekaligus mengembangkan pengetahuan tentang tradisi masyarakatnya yang didominasi pengaruh Islam dan pesantren. Meski tidak berbasis di pesantren, Hasan Mustapa tetap menjaga hubungan baik dengan kalangan pesantren. Sebagai orang yang pernah dididik di pesantren, ia sama sekali tidak bisa melepaskan pengaruh dunia pesantren yang sudah melekat dalam dirinya. Termasuk ketika ia menuliskannya dalam berbagai puisi *guguritan*-nya, pesantren menjadi salah satu tema besar yang menjadi perhatiannya.

*Guguritan* merupakan bentuk puisi Sunda yang dikarang dengan mengacu pada pola kaidah 17 jenis *pupuh*. Ia berisi berbagai hal, seperti cerita (hikayat, roman) atau uraian agama.<sup>35</sup> Seperti halnya *macapat* di Jawa, *guguritan* dan *wawacan* biasa ditembangkan atau disenandungkan, bahkan pada acara yang dihadiri orang banyak (*mamaos* atau *beluk*), seperti melahirkan, mencukur bayi, memperingati Shaykh Abdul Qadir dan lain-lain.<sup>36</sup> Sebagai sebuah karya sastra, *guguritan* tidak terlepas dari pengaruh Islam dan budaya Jawa pasca jatuhnya Kerajaan Sunda oleh Cirebon, Banten dan Mataram pada 1579. *Guguritan* bisa dianggap menjadi ciri keterpelajaran orang Sunda dalam menyerap pengaruh budaya Jawa. Sebagaimana Bujangga Manik, seorang bangsawan Sunda yang melakukan perjalanan ke Jawa dan Bali, dikenal “bisa carek Jawa” (pandai berbahasa Jawa) seperti

---

<sup>33</sup> PH. S. Van Ronkel, ‘Aanteekeningen over Islam en Folklore in West-en Midden Java, Uit Het Rejsjournaal van Dr. C. Snouck Hurgronje.’ *BijdragenKITLV*. 101., 1942, 316.

<sup>34</sup> Haji Hasan Mustapa, *Bab Adat<sup>2</sup> Oerang Priangan*, 194.

<sup>35</sup> Ketujuh belas bentuk puisi *pupuh* tersebut adalah Asmarandana, Balakbak, Dangdanggula, Durma, Gambuh, Gurisa, Jurudemung, Kinanti, Ladrang, Lambang, Magatru, Maskumambang, Mijil, Pangkur, Pucung, Sinom, dan Wirangrong. *Pupuh* inilah yang kemudian melahirkan karangan berbentuk *wawacan* dan *guguritan*. *Pupuh* karenanya sangat terikat oleh nama, sifat (karakter), jumlah larik (*padalisan*) tiap bait (*pada*), jumlah suku kata (*guruwilangan*) pada setiap baris, bunyi vokal pada setiap akhir baris (*guru lagu*). Ma'mur Danasasmita, *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama* (Bandung: STSI Press, 2001), 171-172.

<sup>36</sup> Ajip Rosidi, *Mencari Sosok Manusia Sunda* (Bandung: Pustaka Jaya, 2010), hlm. 30-31 dan 194.

diceritakan dalam naskah abad ke-16,<sup>37</sup> maka berkembangnya *guguritan* juga menunjukkan kemampuan itu dan menjadikannya sebagai salah satu bagian kekayaan budaya Sunda.

Secara umum, *guguritan* banyak dikembangkan oleh kalangan *ménak* Sunda. R.H. Muhammad Musa (1822-1886), *Hoefd Penghulu* Limbangan Garut, sastrawan Sunda pertama yang mempublikasikan karya sastra berbentuk *wawacan*. R.A.A. Kusumaningrat alias Dalem Pancaniti, Bupati Cianjur (1834-1863) juga menulis surat kepada istrinya dalam bentuk *guguritan*.<sup>38</sup> Demikian pula Hasan Mustapa saling berkirim surat dengan rekannya, Kiai Kurdi, mengenai masalah-masalah agama dalam bentuk *guguritan*.<sup>39</sup> R.A.A. Martanagara, Bupati Bandung (1893-1918) yang banyak menulis *wawacan*, *piwulang* dan *babad*, R.A.A. Wiranatakusumah (1888-1965), bupati Bandung zaman kolonial, menyusun buku *Soerat Al-Baqarah* dan *Riwayat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w* (1941) yang berbentuk *guguritan*—kreativitas literer yang dewasa ini diteruskan oleh Hidayat Suryalaga (w. 2011) dengan adaptasinya atas seluruh isi kitab suci itu dalam bentuk *guguritan*.<sup>40</sup> Namun dari sekian banyak *ménak* Sunda yang menulis *guguritan*, kiranya hanya Hasan Mustapa yang sangat kental dengan tradisi sastra kepesantrenan di tatar Sunda.

Hasan Mustapa adalah sastrawan Sunda terbesar yang menulis lebih dari 10.000 bait puisi *guguritan* sufistik Sunda. Konserennya pada mistisisme Sunda memang mencengangkan bila melihat rentang waktu disusunnya ribuan *guguritan* mistik Hasan Mustapa (1900-1902).<sup>41</sup> Di banding karya prosanya, puisi *guguritan* Hasan Mustapa kiranya masih belum banyak yang tersentuh. Dari sekitar 10.000 bait, belum seluruhnya ditransliterasi dan dipublikasikan. Selain karena bahasa Sunda yang digunakannya cukup sulit bagi orang Sunda umumnya, juga naskahnya sendiri yang beraksara pegon sebagiannya masih tersimpan di UB Leiden. Namun, sebab lain yang tidak kalah penting adalah tema sufistik Sundanya yang cenderung pada tema besar *wahdat al-wujud*. Bahasa simbolis sufistik Hasan Mustapa disajikan ke dalam bentuk *guguritan*, sehingga dibutuhkan sarjana yang mumpuni, tidak saja di bidang bahasa dan

---

<sup>37</sup> J. Noorduyn dan A. Teeuw, *Tiga Pesona Sunda Kuna*, trans. Hawe Setiawan (Jakarta: Pustaka Jaya, 2006).

<sup>38</sup> Nina H. Lubis, *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*, 240-241.

<sup>39</sup> Haji Hasan Mustapa, *Bale Bandung* (Bandung: Rahmat Cijulang, 1984).

<sup>40</sup> Hawe Setiawan, “Cangkang Suluk Dangding Haji Hasan Mustapa sebagai Wadah Mistisisme Islam”, paper in *Sawala Mesek Karya Haji Hasan Mustapa*, UIN Bandung, 2009.

<sup>41</sup> Ajip Rosidi, ed. *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia*, hlm. 263.

sastra Sunda bahkan Jawa, tetapi juga ahli di bidang keislaman khususnya tasawuf.

Berdasarkan catatan katalog *Naskah Sunda*, naskah-naskah *guguritan* Hasan Mustapa ditandai dalam Cod. Or. 7872-7879 dan diberi judul *Kepercayaan dan Mistik* atau dalam inventarisasi R.A. Kern ditandai dengan **“over geloofsleer en mystiek” (bab kepercayaan dan mistik).**<sup>42</sup> Kiranya naskah salinannya termasuk ke dalam naskah periode terakhir dilihat dari rentang beredarnya naskah Sunda antara abad ke-14 hingga akhir abad ke-20 M. Aksara pegon yang digunakannya dalam naskah karenanya berada dalam situasi kemunduran karena semakin terdesak oleh aksara Latin.<sup>43</sup>

Selain koleksi UB Leiden, naskah salinan karya *guguritan* Hasan Mustapa juga terdapat di Perpustakaan Jakarta dan koleksi individu. Salah satunya adalah hasil salinan M. Wangsaatmadja, sekretaris Hasan Mustapa. Hasil suntingannya itu diberi judul *Aji Wiwitan* I-IV. Sayangnya Wangsaatmadja menyalinnya ke dalam aksara Roman dan kemudian naskah asli tulisan tangan Hasan Mustapa dimusnahkannya.<sup>44</sup>

Publikasi *guguritan-guguritan* Hasan Mustapa umumnya dilakukan Ajip Rosidi. Ia memulainya dengan mempublikasikan hasil stensilan pada 1960 berjudul *Dangding Djilid nu Kaopat* memuat empat belas *pupuh*. Lalu *Haji Hasan Mustapa jeung karya-karyana* (1989) yang memuat lima *pupuh*, dan suntingan Ruhaliyah atas naskah *guguritan* Hasan Mustapa dari UB Leiden dalam Seri *Guguritan* Haji Hasan Mustapa (2009) yang baru menerbitkan lima *pupuh*. Selain itu, Iskandarwassid dan Josef C.D. (1987) sempat juga mempublikasikan suntingan sembilan *pupuh* dari UB Leiden. Kajian ini mencoba menyisir salah satu tema penting dalam *guguritan-guguritan*-nya tersebut, yaitu nilai pendidikan karakter kepesantrenan yang dahulu pernah dijalankannya.

## Pendidikan Karakter Dalam *Guguritan*

Pendidikan pesantren menjadi salah satu agen pendidikan karakter di masyarakat. Ini tampak dari apa yang disebut Lickona sebagai disiplin moral (*moral discipline*) sebagai salah satu komponen inti dalam pendidikan

---

<sup>42</sup> Edi S. Ekadjati, *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan* (Bandung: Lembaga Penelitian Unpad-The Toyota Foundation, 1988), 213.

<sup>43</sup> Edi S. Ekadjati, “Sundanese Manuscripts: Their Existence, Functions, and Contents,” *Journal of the Centre for Documentation & Area-Transcultural Studies*, 2 (2003), 125-126.

<sup>44</sup> Tini Kartni et.al., *Biografi*, 39.

karakter.<sup>45</sup> Ia secara luas mempromosikan pendidikan ke arah kematangan moral, dari egosentrisme ke kerjasama dan saling menghormati, mendorong pertumbuhan agensi moral (kapasitas berpikir, merasa dan bertindak) dan mengembangkan komunitas moral berbasis kejujuran, perhatian, dan penghormatan terhadap pemilik wewenang. Ia secara spesifik bertujuan untuk memberi penghargaan diri kepada yang lain sebagai pencapaian personal; kemampuan mengambil perspektif orang lain; moral *reasoning*; empati akan kebahagiaan orang lain; kemampuan kerjasama sosial dan berbagai ciri karakter seperti kebaikan, kejujuran, tanggung jawab dan penghormatan terhadap yang lain.<sup>46</sup>

Kunci dari pendidikan karakter melalui disiplin moral tersebut terlihat dari pengalaman Hasan Mustapa selama belajar di pesantren Sunda sepanjang masa era penjajahan Belanda. Sedikitnya ia menyebut pendidikan karakter pesantren itu ke dalam beberapa ciri, yakni otoritas kharismatik kiai sebagai pemberi perhatian, model dan mentor; penanaman disiplin moral melalui pembelajaran bersahaja; dan menangkap kesadaran moral melalui refleksi batin sufistik.

### Otoritas Kharismatik Kiai Sebagai Model dan Mentor

Hasan Mustapa menceritakan pengalamannya selama *nyantri* di pesantren untuk meraih makna kesejatan diri. Ia menyebutnya dengan sebuah pengalaman didaktis yang tidak perlu banyak tingkah (*diwarah ku tanpa polah*) menerima apapun firman Tuhan (**Al-Qur'an**), **hadis Nabi**, dan petuah para ulama sebagai pemberi perhatian, model dan mentor. Ia menyebutnya *nutur pitutur* agar *capetang maca kalangkang*. Baginya ini semua diikuti dan dipatuhi untuk mendapat ketenangan dan kesempurnaan (*jatnika*). Hasan Mustapa menyatakannya dalam naskah *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit* (Or. 7876):<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Thomas Lickona, "The Teacher's Role in Education," *Journal of Education*, Vol. 179, No. 2, 1997, 69.

<sup>46</sup> Thomas Lickona, "Educating for Moral Child," *The Education Digest*, 55, 1, September 1989, hlm. 45.

<sup>47</sup> Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, hlm. 26.

- |  |   |
|--|---|
| <p>7. <i>Jatnika batin nu tadi</i><br/> <i>Jatnika ladang sangsara</i><br/> <i>Dikelélék di pasantrén</i><br/> <i>Diwarah ku tanpa polah</i><br/> <i>Nu taya karasana</i><br/> <i>Nutur pitutur Yang Agung</i><br/> <i>Béak <b>kitab béak Qur'an</b></i></p> | <p>Mulia batin yang tadi<br/> Kemuliaan hasil hidup prihatin<br/> Diurus sejak kecil di pesantren<br/> Dididik tanpa banyak tingkah<br/> Yang tiada terasa<br/> Mengikuti nasehat Yang Agung<br/> <b>Habis kitab habis Qur'an</b></p> |
| <p>8. <b>Qur'an hadis saur Nabi</b><br/> <i>Babaran para ulama</i><br/> <i>Pamapéndé pamarépéh</i><br/> <i>Ngarah alam ninggang wayah</i><br/> <i>Rukun iman rukun Islam</i><br/> <i>Kapatuh tepi ka sepuh</i><br/> <i>Katiban alam sampurna</i></p>         | <p><b>Qur'an hadis sabda Nabi</b><br/> Penjelasan para ulama<br/> Penyejuk, penenang<br/> Supaya alam tepat waktunya<br/> Rukun iman rukun islam<br/> Terpancuh sampai tua<br/> Mendapat alam kesempurnaan</p>                        |

Bait tersebut menceritakan bahwa bagi Hasan Mustapa, kemuliaan hidup yang dirasakannya saat menulis *guguritan* ini merupakan hasil belajar hidup prihatin di pesantren. Hidup sederhana dididik mandiri. Umumnya mungkin memasak (*ngaliwet*) dan mencuci baju sendiri. Di sana Hasan Mustapa belajar dengan tak perlu banyak tingkah. Ia sekedar mengikuti saja apa kata firman Tuhan, hadis Nabi, dan nasehat para ulama. Semua itu kelak pada masanya mendatangkan kedamaian, ketenangan hidup dalam alam kesempurnaan. Nasehat ini mengingatkan kita pada sebuah ungkapan kaum santri, **zalaltu taliban wa 'azaztu matluban** (saya menempuh hidup prihatin dalam mencari ilmu hingga tiba masanya mendapat kemuliaan setelah mendapatkan apa yang dicari).<sup>48</sup>

Dalam bait di atas, Hasan Mustapa juga mengingatkan akan tradisi pesantren yang sangat menghormati urutan sumber otoritas dalam beragama. **Al-Qur'an sebagai sumber utama, hadis Nabi sebagai sumber utama setelah Al-Qur'an, dan ulama sebagai pewaris Nabi-Nya** sebagai sumber otoritas berikutnya. Faktor ulama sebagai sumber otoritas menunjukkan karakter tradisi pesantren yang berbeda dengan kecenderungan Islam modernis. Kelompok terakhir cenderung merujuk pada dua sumber

---

<sup>48</sup> lip D. Yahya, *Ajengan jeung Santrina: Pesantren Salafiyah di Jawa Barat*, Bandung: Penerbit Puspawarna, 2008, hlm. 48.

pertama secara langsung dengan tidak terlalu terikat secara ketat pada otoritas ulama dan tradisi terdahulu.<sup>49</sup> Sebagai wujud penghormatannya pada otoritas ulama, di bait lainnya karenanya Hasan Mustapa mengungkapkan bahwa prinsip belajar di pesantren adalah mengikuti apapun titah sang guru.

- |     |  |   |
|-----|--|---|
| 46. | <i>Tarimana ka pibaldi</i><br><i>Teu cara modal agama</i><br><i>Beunang ngala ti pasantrén</i><br><i>Sapanjang tacan jatnika</i><br><i>Muntang ka saha nya muntang</i><br><i>Mun lain kaguru-guru</i><br><i>Nu ngawarah kaislaman</i>          | Kembalinya nanti ke diri sendiri<br>Tidak seperti modal agama<br>Hasil yang didapat di pesantren<br>Sepanjang belum merasa mampu<br>Menggantung harapan pada siapa<br>Kalau bukan ke para guru<br>Yang mendidik keislaman |
| 47. | <i>Kaislaman nu diulik</i><br><i>Kaimanan nu disiar</i><br><i>Ditaléngténg ka pasantrén</i><br><i>Difaqihan diushulan</i><br><i>Dangdanan kapangéranan</i><br><i>Katungkul tepi ka mashur</i><br><i>Capétang maca kalangkang</i> <sup>50</sup> | Keislaman yang dipelajari<br>Keimanan yang dicari<br>Ditanyakan ke pesantren<br>Difaqih diushul (dibuat paham agama)<br>Hiasan ketuhanan<br>dikuasai sampai termashur<br>Pandai membaca bayangan                          |

Sang guru itu di pesantren Sunda dikenal dengan *pangersa, mama, ajengan* (Jawa: kyai). Ia merupakan elemen paling esensial dalam tradisi pesantren dengan peran kharismatik dalam istilah Weberian.<sup>51</sup> Meskipun otoritas kharismatiknya itu memiliki batas-batas tertentu terkait perubahan sosial politik yang lebih luas.<sup>52</sup> Namun perannya sebagai *cultural broker* mampu menyaring arus informasi di lingkungan santri dari unsur-unsur lokal yang tampak lebih dominan sekaligus berperan sebagai pelopor arus perubahan sosial di masyarakat dengan tetap menjaga keutuhan nilai ajaran

---

<sup>49</sup> James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, (Los Angeles: University of California Press, 1978); Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957*, (Leiden: Brill, 2001); Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 8<sup>th</sup> edition.

<sup>50</sup> Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, hlm. 31.

<sup>51</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 55. Martin van Bruinessen, **"Pesantren and kitab kuning,"** 121-146.

<sup>52</sup> Endang Turmudi, *Struggling for the Umma, Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java* (Canberra: ANU E Press, 2006), xvii.



Islam.<sup>53</sup>

Melalui guru pesantren itu, keislaman dan keimanan dicari dan dipelajari. Beragam kitab kuning pesantren seputar fiqih dan ushul diajarkan sampai dikuasai.<sup>54</sup> Hasan Mustapa menyebutnya 16 macam ilmu (*fann*). Sampai ia bisa *capétang maca kalangkang* (pandai membaca bayangan). Dalam tulisannya yang lain, Hasan Mustapa menceritakan pengalamannya menjadi santri:

*Keur kitu téh boga asal kocoran kapasantrénan, nya jadi santri, ciri wanci kasantrian, puasa gé tepi ka kiwari pisan... Mahpal kitab, mahpal Qur'an pokpokan jeung hartina nepi ka kiwari pisan, saban ninggang bulan puasa ninggang rata plus minus rata-rata sataun 12 tamatan. Pakakasna paraboltna urang sebut baé, pangluhurna nu tara di saban jalma nepi kana bagbagan padika di basa Arab. Di kitabna usul nyusun kapakihan, patohidan nya katatab tapsir-tapsir tapak nu punjul ilmuna.*<sup>55</sup>

**Artinya: “Saat itu saya sebetulnya memiliki asal keturunan pesantren, lalu menjadi santri, ciri sewaktu menjadi santri, rajin puasa sampai saat ini... belajar kitab, belajar Qur'an, bacaan dan artinya sampai saat ini, setiap bulan puasa tamat, rata-rata kurang lebih setahun 12 kali khatam. Pekakas ilmu untuk mengkajinya kita sebut saja, yang paling tinggi dan tidak dimiliki setiap orang yaitu kemampuan bidang bahasa Arab. Pada kitab ushul terdiri dari ilmu fiqih, tauhid, hingga menjangkau kitab-kitab tafsir peninggalan para ulama yang unggul ilmunya.”**

Dari semua bidang keilmuan itu, Hasan Mustapa menyebut tujuan yang **sebenarnya, yakni pandai membaca ‘bayangan.’ Hasan Mustapa mencoba** menarik semua keilmuan Islam itu ke dalam paradigma sufistik sebagai inti pemikirannya, yakni membentuk pribadi insan kamil yang pandai membaca ‘bayangan.’ **Bayangan merupakan gambaran hakikat diri sebagai bayangan Tuhan.** Sebagaimana ungkapan populer yang menyatakan *man ‘arafa nafsah faqad ‘arafa rabbah*. Diri merupakan gambaran Tuhan. Diri manusia adalah

---

<sup>53</sup> Clifford Geertz, “The Javanese Kyai: The Changing Role of Cultural Broker,” 250-256.

<sup>54</sup> Tentang “kitab kuning” pesantren, lihat Martin van Bruinessen, “Kitab kuning; Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), No. 2/3, Leiden, 226-269.

<sup>55</sup> Haji Hasan Mustapa, *Buku Pusaka Kanaga Warna* dijurutulis ku Idi jeung Wangsaatmadja, Drukkerij Pangharepan Bantjeuj, t.th., 5.



rahasia Tuhan itu sendiri (*al-insan sirri*).<sup>56</sup> Dengan adanya diri (manusia), Tuhan dikenal dan diketahui. Karenanya belajar di pesantren, bagi Hasan Mustapa, berujung pada kemampuan memahami hakikat diri yang pada gilirannya memahami hakikat Tuhan. Inilah yang ia sebut *capétang maca kalangkang*.

Peran sentral kyai di pesantren yang terkait dengan kedudukannya sebagai pengemban amanah otoritas kharismatik itu membuat besarnya nilai ketaatan atas petunjuk kyai (*irsyad ustadh*) dan penghormatan (*ta'zim*) padanya. Ini merupakan bentuk etika kaum santri dalam mencari ilmu sebagaimana diajarkan kitab pesantren ***Ta'lim al-Muta'allim*** karya Al-Zarnuji (w. 1223).<sup>57</sup> Santri menyerahkan diri sepenuhnya ketika menuntut ilmu sebagai syarat untuk mendapatkan apa yang disebut kemurahan dan kerelaan (*keberkahan*) kyainya yang dianugerahkan Allah kepadanya.<sup>58</sup>

Karena *ngalap berkah* ini, santri bersedia melakukan apapun yang diperintah gurunya. Ini misalnya dialami KH. Ilyas Ruhiat (1934-2006), ajengan Cipasung yang terkenal itu, saat belajar pada Kyai Ruhiat, ayah sekaligus gurunya. Mulutnya pernah diludahi *Abah*-nya itu yang dengan segera ditelannya sebagai tanda ketaatan dan keyakinan adanya *barokah* serta doa seorang guru.<sup>59</sup> Bentuk ketaatan ini seringkali menjadi sasaran kritik kalangan modernis karena cenderung taklid dan bisa menjerumuskan santrinya, seperti dalam kasus shalat dengan sinduk (*bil maghrifah*) akibat kesalahan baca kitab oleh kyainya yang seharusnya dibaca tanpa titik (*bil ma'rifah*).<sup>60</sup> Terlepas dari kritik tersebut, Hasan Mustapa saat menjadi santri menyadari bahwa nilai keberkahan selama di pesantren banyak ia rasakan di sepanjang hidupnya. Ia mencari dan kemudian menemukan kesempurnaan hidup yang dituangkannya dalam *guguritan* sufistiknya ini.

---

<sup>56</sup> Tentang *al-insan sirri*/Asmarandana Gilisir Jadi Kinanti, lihat *dangding* Mustapa lainnya dengan judul *Al-Insanu Sirri*, dimuat dalam Haji Hasan Mustapa, *Gendingan Dangding Sunda Birahikatut Wirahmana*, 90-100. Tema ini dibicarakan pula dalam Haji Hasan Mustapa, *KinantiTutur teu Kacatur Batur*, MS. Or. 7875, 16 August 1901.

<sup>57</sup> Lihat Syeikh Al-Jarnuzi, ***Ta'lim Al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum*** (Tp.: Qadimi Kutub Khisanah, t.th.), hlm. 19.

<sup>58</sup> Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," hlm. 49. Zamakhsyari Dhofier, 70.

<sup>59</sup> Iip D Yahya, *Ajengan Cipasung, Biografi KH. Ilyas Ruhiat*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006, hlm. 41.

<sup>60</sup> Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, hlm. 98.

## Penanaman disiplin moral melalui pembelajaran bersahaja

Hasan Mustapa menceritakan bagaimana pengalaman pengajaran yang ia rasakan sendiri di pesantren. Sebuah pengalaman didaktis yang hanya bisa dirasakan oleh mereka yang pernah *nyantri* di pesantren. Ia menyebut pengajarannya dengan *katumanan katuturan* (agar terbiasa mengikuti), *teu boga ukuran* (tidak ada ukuran), dan *sesembén pamemedén* (didikan santai dan bersahaja dalam mewanti-wanti).<sup>61</sup>

- |   |  |
|---|--|
| 11. <i>Papatah ngaji ngayakti</i><br><i>Papatah sembah sumembah</i><br><i>Isin ku Gusti Yang Manon</i><br><i>Katumanan katuturan</i><br><i>Henteu boga ukuran</i><br><i>Kapatuh ku pangaweruh</i><br><i>Rucah ngajajah pangwarah</i>                            | Pepatah mengaji sungguh-sungguh<br>Pepatah beribadah sungguh-sungguh<br>Malu oleh Gusti Yang Maha Melihat<br>Agar terbiasa mengikuti<br>Tidak ada ukuran tertentu<br>Terbiasa karena ilmu pengetahuan<br>Bebas saja memberi didikan      |
| 12. <i>Pangwarah Gusti Yang Widi</i><br><i>Medalna ti Rasulullah</i><br><i>Ku sesembén pamemedér</i> <sup>62</sup><br><i>Ngarah lanyah ninggang wayah</i><br><i>Geus cacap nya pangarah</i><br><i>Geus matuh barina mampuh</i><br><i>Sumembah lain pangarah</i> | Didikan Gusti Yang Widi<br>Datangnya dari Rasulullah<br>Dengan sambilan mewanti-wanti<br>Supaya bisa mencoba saat tiba waktunya<br>Sudah selesai mencari penghasilan/bekerja<br>Sudah tetap lagi mampu<br>Beribadah bukanlah penghasilan |
| 24. <i>Mangsana keur ngawawadi</i>  | Masanya untuk memberi peringatan   |

---

<sup>61</sup>*Sesembén* (elg. Jav. Van sambi, vgl. *sambian*), iets doen tot tijdkorting of verpoozing, bijwerk. (Vgl. *anggoer* l.). *Sambian*, **terloops, in 't voorbijgaan, gelijktijdig** met, te gelijk met, tevens, te gelijker tijd; *ngan sambian bae*, zoo maar terloops (Zie ook *sesemben*), S. Coolsma, *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek* (Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, 1913), hlm. 571 dan 544. *Sesembén*, some small addition. Something made in addition to some other object on a large scale. Jonathan Rigg, *A Dictionary of the Sunda Language of Java* (Batavia: Lange & Co., 1862), hlm. 443; R.A. Danadibrata, *Kamus Basa Sunda* (Bandung: Kiblat Buku Utama, 2007); Panitia Kamus LBSS, *Kamus Umum Basa Sunda* (Bandung: Penerbit Tarate, 1985), 448 dan 471.

<sup>62</sup>*Pamemedén* mungkin asalnya *wawadi* (Jawa: *memedi*) berarti nasehat untuk menakut-nakuti agar hati-hati.

*Miwulang barudak urang  
Ku sesembén pamemedén  
Bisina salah kahayang  
Nu gampang teu kasorang  
Meruh-meruh nu sarepuh  
Bisi ayon kajongjonar<sup>63</sup>*

Mendidik anak-anak kita  
Dengan iseng saja, sedengan  
Takutnya salah keinginan  
Yang mudah nanti tidak tercapai  
Menaklukkan yang sudah tua  
Takutnya anteng menimbang  
sendiri

Bait tersebut menggambarkan bagaimana pendidikan pesantren yang cenderung mengikuti apapun petunjuk guru (*irsyad ustadh*). Tiada ukuran pasti, karena tidak terikat dengan tahun ajaran tertentu. Santri boleh mulai kapan saja dikehendaki.<sup>64</sup> Umumnya santri diajari secara wajar dan santai, meski tidak kehilangan makna terdalam. Hasan Mustapa dididik di beberapa pesantren Sunda saat anak-anak hingga remaja. Ia pernah menjadi santri mukim dan mendapatkan pengajaran melalui *sorogan* dan *bandongan* (Sunda: *bandungan*). Baginya, didikan pesantren berarti mendidik kepribadian yang disesuaikan dengan alam yang didiknya (*taksir heula alam nu dipapatahanana*).<sup>65</sup> Karenanya, santri cenderung mengikuti saja apa yang dikatakan dan dilakukan gurunya. Sehingga keteladanan menjadi sangat penting. Memang tiada ukuran pasti dan cenderung tidak terukur lamanya, karena berguru tidak dilakukan dengan cara duduk di dalam kelas dengan jadwal yang pasti. Memang terkesan wajar dan santai, karena proses berguru di pesantren merupakan sebuah proses bermasyarakat. Santai dalam arti tidak kehilangan makna terdalam dalam membentuk kepribadian.

Kesan ini kiranya juga dirasakan oleh siapapun yang pernah belajar di pesantren. Cerita pengalaman didaktis semacam ini misalnya juga dirasakan **KH. Hasyim Asy'ari, pendiri NU, saat belajar pada KH. Khalil Bangkalan. Kyai terakhir adalah juga guru Muhammad Idjra'i, guru Hasan Mustapa saat remaja.** Hadhratussyaikh menceritakan bagaimana ia di masa-masa awal hanya disuruh mengangkat air dan mengisi tempayan untuk berwudhu para santri, bukan *ngaji* kitab.<sup>66</sup> Hasan Mustapa mungkin turut pula menyaksikan dan merasakan berbagai pengalaman *ngaji* di pesantren Sunda yang seringkali tidak berkaitan dengan urusan *ngaji* kitab. Maka bisa dipahami bila

---

<sup>63</sup> Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, 28.

<sup>64</sup> Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, 15.

<sup>65</sup> Haji Hasan Mustapa, *144 Patakonan jeung Jawabna* (Bandung: Rahmat Cijulang, 1984), 10.

<sup>66</sup> Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a*, 55.

Hasan Mustapa menyebut pengajarannya cenderung santai, tidak terlalu mengikuti ukuran yang baku layaknya pendidikan modern. Ia juga menyebutnya sebagai pendidikan yang wajar dan tidak terlalu berlebihan, karena baginya masa belajar saat muda yang penting memberi peringatan untuk bekal saat tua.

Pendidikan pesantren yang cenderung santai sebagaimana digambarkan Hasan Mustapa di atas, tidak jauh berbeda dengan gambaran alam pesantren Sunda dalam karangan para pengarang besar Sunda.<sup>67</sup> *Setting* pesantren tidak bisa dinafikan melekat dalam sejumlah karya sastra Sunda, misalnya pada *Santri Gagal* (1881) karya RH. Muhammad Musa, *Mantri Jero* (R. Memed Sastrahadiprawira), dan *Wawacan Purnama Alam* (R. Suriadireja). Karya-karya sastratrawan Sunda lainnya Moh. Ambri, Samsodi, Tjaraka, Ki Umbara, SA. Hikmat, Ahmad Bakri, RAF (Rachmatulloh Ading Affandi), dan Usep Romli HM umumnya tidak lepas dari kehidupan dunia pesantren Sunda yang wajar, manusiawi dan santai. RAF (1929-2008) misalnya, dalam *Dongéng Énténg ti Pasantren*, menggambarkan detail kehidupan santri dan kyai selama dirinya mondok di sebuah pesantren Ciamis pada era penjajahan Jepang.<sup>68</sup> Membaca karya ini bisa memulangkan ingatan siapapun yang pernah tinggal di pesantren. Sebuah cerita yang menggambarkan pengajaran agama dengan cara yang santai, bersahaja, kadang jenaka, dan penuh hikmah. Gambaran inilah yang oleh Hasan Mustapa dimaksudkan dengan *sesembén pamemedén* dalam puisi *guguritan*-nya tersebut.

### Menangkap kesadaran moral melalui refleksi batin sufistik

Dalam bait selanjutnya, Hasan Mustapa menyadari bahwa ia belajar mencari kebahagiaan batin (*susulukan*) saat usia sudah tua (*lampahna tengah tuwuh*), sudah kaya dengan dunia, saat sudah tenang mencari nafkah (*pangupajiwa*). Saatnya ia mendidik diri sendiri, merasa yang tidak terasa oleh orang lain. Saatnya ia membalik kesadaran, rasa terbalik rasa, rasa yang mulus rahayu:

---

<sup>67</sup> Acep Zamzam Noor, "Sunda santai, Islam Santai," *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 10 Februari 2007.

<sup>68</sup> RA. Affandie, *Dongeng Enteng ti Pasantren* (Jakarta: Balai Pustaka, 1982).

- |  |  |
|--|--|
| <p>48. <i>Kalangkang ati keur leutik</i><br/> <i>Babanda kaliwat mangsa</i><br/> <i>Pangajén taya nya ajén</i><br/> <i>Geus wayah datang hidayah</i><br/> <i>Cacap pangupajiwa</i><br/> <i>Lampahna geus tengah tuwuh</i><br/> <i>Murak bagjaning sorangan</i></p> | <p>Bayangan hati ketika kecil<br/> Mencari harta benda sudah lewat masanya<br/> Mencari penghargaan, tidak ada yang mau<br/> Ketika sudah datang waktunya hidayah<br/> Sempurnanya nafkah<br/> Amalnya sudah <i>tengahtuwuh</i><br/> Membuka kebahagiaan sendiri</p> |
| <p>49. <i>Sorangan malikkeun diri</i><br/> <i>Geus cacap nanya ka saha</i><br/> <i>Tadi gé ngawarah manéh</i><br/> <i>Mirasa nu teu karasa</i><br/> <i>Rasa tara sarasa</i><br/> <i>Rasa batur rasa batur</i><br/> <i>Sorangan rasa sorangan</i></p>               | <p>Sendiri membalikkan kesadaran<br/> Sudah waktunya bertanya pada siapa<br/> Tadi juga mendidik diri sendiri<br/> Merasakan yang tidak terasa<br/> Rasa yang tidak seperasaan<br/> Masing-masing, itu perasaan orang lain<br/> Ini perasaan diri sendiri</p>        |
| <p>50. <i>Ka sorangan malikkeun ati</i><br/> <i>Mamaca nu beunang ngala</i><br/> <i>Kitu kénéh kitu kénéh</i><br/> <i>Sakecap tibalik rasa</i><br/> <i>Rasa tibalik rasa</i><br/> <i>Rasa nu mulus rahayu</i><br/> <i>Taya oméaneunana</i><sup>69</sup></p>        | <p>Pada diri sendiri membalikkan hati<br/> Membaca yang diperoleh<br/> Ternyata begitu-begitu saja<br/> Satu kata rasa terbalik<br/> Rasa berbalik rasa<br/> Rasa yang mulus rahayu<br/> Tiada kekurangannya</p>   |

Dalam tradisi tarekat, mempelajari hakikat diri dengan menempuh jalan *suluk* umumnya dilakukan oleh mereka yang sudah tua. Mereka mengamalkan zikir dan wirid saat usia sudah lanjut usia, yang tidak lagi didorong oleh kehidupan duniawi untuk memperoleh kebahagiaan. Mereka yang telah menyadari bahwa akhir hidupnya dirasakannya sudah dekat, sehingga kebutuhan spiritual untuk lebih mendekati Tuhan menjadi tuntutan yang sangat penting.<sup>70</sup> Hasan Mustapa kiranya merasakan hal yang sama, saat usia sudah *tengah tuwuh* (50-60 tahun), saat mencari harta bukan lagi

---

<sup>69</sup> Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, 31-32.

<sup>70</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 150.

masanya, ia merasakan perlunya membuka kebahagiaan sejati melalui jalan *suluk* sebelum terlambat. Keterlambatan saat usia dan waktu yang tidak lagi tepat. Dalam puisinya yang lain *Kinanti Ngahurun Balung*, Hasan Mustapa misalnya menggambarkan keterlambatan dalam mencari jalan kesejatan diri itu dengan ungkapan *kaporotan ganti ngaran, duwegan santri teu amis* (terlambat keburu berganti nama, ibarat dewegan santri yang sudah tidak lagi manis).

- |   |  |
|---|--|
| <p>39. <i>Mun disuguh angeun iwung</i><br/> <i>Ulah menta angeun awi</i><br/> <i>Najan enya kitu té mah</i><br/> <i>Katelahna kebon awi</i><br/> <i>Lalandian sababatan</i><br/> <i>Awi deui awi deui</i></p>                             | <p>Kalau disuguhi sayur <i>iwung</i><br/> Jangan meminta sayur bambu<br/> Meski begitu juga<br/> Disebutnya kebun bambu<br/> Sebutan keumuman<br/> Bambu lagi bambu lagi</p>   |
| <p>40. <i>Na saha nu ngebon sintung</i><br/> <i>Ngan aya nu melak kitri</i><br/> <i>Duwegan gé saliwatan</i><br/> <i>Geuwat bisi kolot teuing</i><br/> <i>Kaporotan ganti ngaran</i><br/> <i>Duwegan santri teu amis</i><sup>71</sup></p> | <p>Siapa yang berkebun sintung<br/> Cuma ada yang menanam kitri<br/> Duwegan juga cuma sebentar saja<br/> Cepatlah nanti keburu tua<br/> Ketika tidak keburu nanti berubah nama<br/> Menjadi duwegan santri yang tidak manis</p> |

Hasan Mustapa dalam bait tersebut bermain metafor *iwung* (anak bambu), *awi* (bambu), *sintung* (pelepah yang menutup bunga kelapa), *kitri* (benih pohon kelapa) dan *dewegan*. Sebagaimana banyak metafor alam kesundaan lainnya, semua menggambarkan hubungan khalik-makhluk dalam proses pencarian diri. Hasan Mustapa menggunakan metafor alam kesundaan yang dijejakkan dalam bingkai tradisi sufistik.<sup>72</sup> *Iwung* dan *sintung* sebagai metafor diri, sedang *awi* dan *kitri* sebagai metafor hakikat Tuhan sejati. *Dewegan* digunakan sebagai gambaran saat yang tepat dalam mencari hakikat diri, jangan sampai terlambat (*kaporotan*) karena hanya sebentar. Ibarat dewegan yang bisa dinikmati hanya saat usia kelapa yang tepat dan sebentar sebelum berubah menjadi *dewegan santri* (dewegan tanggung karena airnya

---

<sup>71</sup> Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, 29.

<sup>72</sup> Jajang A Rohmana, "Sundanese Sufi Literature and Local Islamic Identity: A Contribution of Haji Hasan Mustapa's Dangding," *Journal Al-Jamiah*, Vo. 50, No. 2 (2012), 317.

tidak lagi manis dan sudah terdapat daging kelapa yang tebal di dalamnya). Karenanya sebagaimana tradisi tarekat, jalan *suluk* ditempuh Hasan Mustapa saat tiba masa yang tepat. Saat usia yang sangat matang (lebih 50 tahun) dengan kehidupan dunia yang sudah mapan sebagai penghulu Bandung hingga pensiun. Ini semua adalah hasil didikan selama di pesantren dahulu yang ia rasakan pada saatnya yang tepat. Saat ia kemudian merasakan kebahagiaan yang selama ini ia cita-citakan dalam menempuh rasa *jatnika* (*bagja nu tadi dibaring, pon nyorang rasa jatnika*).

Selain itu, sebagai seorang *salik*, Hasan Mustapa cenderung rendah hati dalam menyampaikan pengalaman didaktis ini. Ia merasa khawatir nasehatnya hanya sekedar omong-kosong, tanpa bukti, penuh prasangka dan membuat orang celaka. Seperti yang ia rasakan sendiri, dahulu dirinya merasa sekedar ikut ucapan orang saja. Selama ini, ia merasakan banyak perbedaan dengan ilmu yang didapatnya ketika usia muda dulu belajar pada ulama. Ia menyadari bahwa ilmunya belum sempurna. Ia merasa sering tidak menepati janji dan suka menunda amalan. Ia dengan rendah hati mengakui bahwa dirinya menulis tembang (*guguritan*) sekedar main-main dan tidak terlalu serius (*ngarang tembang papadon ku wawayagon*). Sebagaimana pendidikan pesantren yang dirasakannya, nasehat pengalaman didaktisnya juga hanya sambilan dan sekedarnya saja. Semata-mata nasehatnya ini ditujukan pada masyarakat Sunda di sekelilingnya. Karenanya, Hasan Mustapa berpesan agar dalam menasehati tidak harus serius dengan bahasa sebenarnya. Boleh jadi yang dimaksud menggunakan ungkapan sindiran tanpa menyinggung siapapun secara langsung. Karenanya Hasan Mustapa menekankan pentingnya kreatifitas diri dalam memberikan nasehat yang keluar dari diri sendiri. Nasehatnya ini diakuinya juga sekedar melanjutkan tekad saat anak-anak dan membalas kesesatan saat muda. Sebelum terlambat sampai ke kubur yang tidak bisa lagi diperbaikinya.

- |                                      |                           |
|--------------------------------------|---------------------------|
| 32. <i>Rasa kawula pibadi</i>        | Rasa aku sendiri          |
| <i>Ngarang tembang keur miwulang</i> | Mengarang tembang untuk   |
| <i>Papadon ku wawayagon</i>          | pengajaran                |
| <i>Ka pada bangsa kaula</i>          | Titipan sekedar main-main |
| <i>Nu pada bijaksana</i>             | Kepada bangsa sendiri     |
| <i>Mitutur ulah ku tuhu</i>          | Yang bijaksana            |

*Kudu medal ti sorangan*<sup>73</sup>

Menasehati jangan dengan  
sebenarnya  
Harus keluar dari diri sendiri

...

44. *Diupahan kunu tadi*  
*Ari enya enyana mah*  
*Tékad anjeun tibaréto*  
*Papatah nu ti bubudak*  
*Tamba kasasar keur ngora*  
*Kalungsur tepi ka kubur*  
*Taya oméaneunana*<sup>74</sup>

Dihibur dengan yang tadi  
Sebetulnya sebetulnya  
Tekad kamu sudah dari dulu  
Pepatah sudah dari anak-anak  
Sekedar balasan kesesatan saat  
muda  
Agar tidak terus sampai ke kubur  
Tiada lagi bisa diperbaikinya

Dalam ungkapan lain yang agak diplomatis, Hasan Mustapa menyatakan ketika ditanya mengapa ia berani memberikan pepatah pada **orang lain melalui tulisan**: “*Lain papatah ngarah aya anu nurutan, ngan papatah ngaluarkeun basa sapatah-sapatah, sakecap sakalimah, bubuhan bisa disada, tulas-tulis jadi garis, bacaeun ku ahli-waris, nyaéta ulama-ulama ahérat* (Bukan pepatah supaya ada yang mengikuti. Ini sekedar pepatah mengeluarkan sepatah dua patah kata, satu dua kalimat. Masih untung bisa bersuara, menulis sekedar menjadi garis untuk dibaca oleh ahli-waris, yakni ulama-ulama akhirat).<sup>75</sup>

## Penutup

Tulisan di atas menunjukkan bahwa pesantren dan karya kesarjanaannya memiliki kontribusidalam melahirkan sosok karakter Muslim Nusantara yang tidak saja saleh dan mumpuni secara keilmuan, tetapi juga berkarakter kuat dalam menghadapi perubahan. *Guguritan* Hasan Mustapa menunjukkan kuatnya budaya pesantren dalam membentuk identitas dirinya sebagai Muslim Sunda. Latar kehidupannya sebagai santri di Priangan dan Mekkah serta pilihan karirnya sebagai *hoofd* penghulუმembuatnya tidak pernah beranjak dari bayang-bayang alam pesantren. Sebuah pengalaman tentang karakter alam pesantren yang dididik mengikuti para ulama dengan tanpa banyak tingkah, santai dan wajar. Sebuah nasehat pendidikan karakter

---

<sup>73</sup> Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, 28.

<sup>74</sup> Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, 32.

<sup>75</sup> Haji Hasan Mustapa, *144 Patakonan jeung Jawabna*, 21.



kepesantrenan yang menekankan pada pembentukan karakter pribadi yang berbudi dan manusiawi dalam mencapai kesempurnaan batin. Posisi penting pesantren terletak pada perannya sebagai institusi paling awal dalam menanamkan nilai-nilai pendidikan karakter. Ini misalnya, tampak pada peran penting kiai sebagai pengasuh, model sekaligus mentor; disiplin moral yang kuat, dan refleksi etis ke arah pengalaman batin sufistik. Sebuah upaya indigenisasi Islam dan budaya pesantren yang dilakukan melalui sastra lokal Sunda ke arah perwujudan karakter Muslim Sunda.

## Daftar Pustaka

- Affandie, RA. 1982. *Dongeng Enteng ti Pasantren*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Al-Jarnuji, Syeikh (t.th.) ***Ta'lim Al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum***, Tp.: Qadimi Kutub Khisanah.
- Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries*, Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press.
- Baso, Ahmad. 2012.. *Pesantren Studies 2a, Kosmopolatisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial*, Jakarta: Pustaka Afid.
- Bruinessen, Martin van. (1994). **"Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning,"** dalam Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the islands: Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world [=Ethnologica Bernensia, 4]*, Berne: The University of Berne Institute of Ethnology.
- Bruinessen, Martin van. 1990. **'Kitab kuning; Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library,'** *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146. No. 2/3, Leiden
- Burhanudin, Jajat dan Baedowi, Ahmad (ed.). 2003. *Transformasi Otoritas Keagamaan, Pengalaman Islam Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Burhanudin, Jajat. 2012. *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Carey, Peter. 2008. *The Power of Prophecy, Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*, Leiden: KITLV Press.
- Coolsma, S. 1913. *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek*. Leiden: A. W. **Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij**.
- Danadibrata, R.A. 2007 *Kamus Basa Sunda*. Bandung: Kiblat Buku Utama.
- Danasasmita, Ma'mur**. 2001. *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama*. Bandung: STSI Press.

- Dhofier, Zamakhsyari. **1980. "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java,"** *Thesis*, Doctor of Philosophy, The Australian National University.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1981. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES.
- Ekadjati, Edi S. 1988. *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan*, Bandung: Lembaga Penelitian Unpad-The Toyota Foundation.
- Ekadjati, Edi S. 2003. **"Sundanese Manuscripts: Their Existence, Functions, and Contents,"** *Journal of the Centre for Documentation & Area-Transcultural Studies*, 2.
- Federspiel, Howard M. 2001. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957*, Leiden: Brill.
- Florida, Nancy K. 1995. *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham and London: Duke University Press.
- Geertz, Clifford. 1959.. **'The Javanese Kyai: The Changing Role of Cultural Broker,'** *Comparative Studies in Society and History*, (2), 1959.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kyai dan Perubahan Sosial*, trans. Umar Basalim and Andi Muarly Sunrawa. Jakarta: P3M.
- Hurgronje, C. Snouck. 2007. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, trans. J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam. Leiden: Brill.
- Iskandar, Mohammad. 2001. *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*, Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Jahroni, Jajang. **1999. 'The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930).'** *Thesis*. Leiden University.
- Kartini, Tini. *et.al.* 1985. *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud Jakarta.
- Laffan, Michael Francis. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma below the Winds*, London-New York: Routledge Curzon.
- Lickona, Thomas. **1989. "Educating for Moral Child,"** *The Education Digest*, 55, 1, September 1989.
- Lickona, Thomas. 1997. **"The Teacher's Role in Education,"** *Journal of Education*, Vol. 179, No. 2.
- Lubis, Nina H. 2009. *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*, Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda.
- Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam*

- and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mas'ud**, Abdurrahman. 2004. *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LkiS.
- Mastuki HS dan El-Saha, M. Ishom (ed.) (2003) *Intelektualisme Pesantren*, Jakarta: Diva Pustaka.
- Moriyama, Mikihiro. 2005. *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*, trans. Suryadi. Jakarta: KPG.
- Mustapa, Haji Hasan (t.th.). *Buku Pusaka Kanaga Warna* diurutuliskan ku Idi jeung Wangsaatmadja, Drukkerij Pangharepan Bantjeuj.
- Mustapa, Haji Hasan. 1901. *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April.
- Mustapa, Haji Hasan. 1901. *KinantiTutur teu Kacatur Batur*, MS. Or. 7875, 16 Agustus.
- Mustapa, Haji Hasan. 1913. *Bab Adat<sup>2</sup> Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta, Ditjitakna di kantor tjitak Kangdjeng Goepernemen di nagara Batawi*.
- Mustapa, Haji Hasan. 1976. *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A*, Bandung: Jajasan Kudjang.
- Mustapa, Haji Hasan. 1984. *Bale Bandung, Susuratanana H. Hasan Mustapa sareng Kiai Kurdi*, Bandung: Rahmat Cijulang.
- Mustapa, Haji Hasan. 1984. *144 Patakonan jeung Jawabna*, Bandung: Rahmat Cijulang.
- Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES.
- Noor, Acep Zamzam. 2007. **“Sunda santai, Islam Santai,”** *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 10 Februari.
- Noorduyn J. dan Teeuw, A. 2006. *Tiga Pesona Sunda Kuna*, trans. Hawe Setiawan, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Panitia Kamus LBSS. 1985. *Kamus Umum Basa Sunda*, Bandung: Penerbit Tarate.
- Peacock, James L. 1978. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Los Angeles: University of California Press.
- Ricklefs, M.C. 2001. *A History of Modern Indonesia since 1200*, London: Palgrave.
- Rigg, Jonathan (1862). *A Dictionary of the Sunda Language of Java*. Batavia: Lange & Co.
- Rohmana, Jajang A. 2012. ‘Sundanese Sufi Literature and Local Islamic Identity: A Contribution of Haji Hasan Mustapa’s Dangding.’ *Journal Al-Jamiah*, Vol. 50, No. 2.**
- Ronkel, PH. S. Van. **1942. ‘Aanteekeningen over Islam en Folklore in West-**

- en Midden Java, Uit Het Reisjournaal van Dr. C. Snouck Hurgronje.'**  
*BijdragenKITLV*. 101: 311-339.
- Rosidi, Ajip 2010. *Manusia Sunda*, Bandung: Kiblat Pustaka Utama.
- Rosidi, Ajip. 1989. Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana, Bandung, Pustaka.
- Rosidi, Ajip. 2010. *Mencari Sosok Manusia Sunda*, Bandung: Pustaka Jaya.
- Rosidi, Ajip. ed. 2003. *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Setiawan, Hawe. 2009. **"Cangkang Suluk Dangding Haji Hasan Mustapa sebagai Wadah Mistisisme Islam"**, makalah dalam acara *Sawala Mesek Karya Haji Hasan Mustapa*, UIN Bandung.
- Steenbrink, Karel A. 1991. *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES.
- Turmudi, Endang. 2006. *Struggling for the Umma, Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java*, Canberra: ANU E Press.
- Wahid, Abdurrahman. 1995. 'Pesantren sebagai Subkultur.'** in M. Dawam Rahardjo (ed.) *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES.
- Yahya, Iip D. 2006. *Ajengan Cipasung, Biografi KH. Ilyas Ruhiat*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Yahya, Iip D. 2008. *Ajengan jeung Santrina: Pesantren Salafiyah di Jawa Barat*, Bandung: Penerbit Puspawarna.

## ANALISIS DEKONTRUKSI TRADISI PESANTREN SALAF SEBAGAI BASIS TRANSFORMASI DI ERA MODERN

**Khoirul Mudawinun Nisa'**

STAI Madiun

mudawinunnisa@gmail.com

### Abstrak

Pesantren telah melahirkan sistem nilai-nilai kearifan lokal yang menjadi tradisi dan diyakini sebagai nilai dasar (core belief and core values). Namun, tidak sedikit tradisi-tradisi pesantren dipandang sebelah mata, kolot, tradisional, menghegemoni, tidak menarik, jumud dan tidak peka zaman oleh kaum orientalis. Adanya pergeseran pandangan tentang tradisi pesantren tersebut, mendorong peneliti untuk mendekonstruksi tradisi pesantren salaf menggunakan pisau analisis teori dekonstruksi Jaques Derrida. Penelitian kualitatif ini berlokasi di Pesantren Darussalam Mekar Agung Madiun Jawa Timur. Hasil penelitian diperoleh melalui observasi, wawancara dan studi dokumentasi serta dapat disimpulkan bahwa: 1) Tradisi-tradisi yang telah berkembang di pesantren salaf merupakan akumulasi interpretasi yang telah diwariskan para leluhur sebagai khazanah kejiwaan manusia (al-makhzun al-nafs) yang menjadi pedoman dan piranti dalam lingkungan pesantren. 2) analisis dekonstruksi tradisi pesantren salaf dilakukan dengan memutuskan hubungan epistemologis terhadap segala otoritas yang membentuk tradisi pengetahuan dengan merombak sistem relasi yang baku dan beku, menjadi sistem relasi yang cair dan berubah-ubah, dari yang mutlak menjadi relatif, dari ahistoris menjadi historis yang selanjutnya dipertanggungjawabkan untuk memberi sisi-sisi masuk akal (reasonable) dalam segenap tradisi yang berkembang di pesantren salaf sehingga tradisi-tradisi yang telah berkembang tersebut tidak lagi dipandang kolot dan jumud oleh para orientalis serta hirroh dalam merevitalisasi tradisi pesantren sebagai basis transformasi di era modern semakin gencar dibumikan diberbagai lini.

**Kata Kunci:** Dekonstruksi, Jaques Derrida, Tradisi Pesantren.

## Pendahuluan

Pada masa-masa awal pembentukannya, pesantren telah tumbuh dan berkembang dengan tetap menyandang ciri-ciri tradisionalitasnya. Akan tetapi pada masa-masa berikutnya, pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam telah mengalami perkembangan bentuk sesuai dengan perubahan zaman, terutama sekali adanya dampak kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Namun bukan berarti perubahan pesantren tersebut telah menghilangkan keaslian dan kesejatan tradisi pesantren. Dewasa ini, secara faktual ada tiga tipe pesantren yang berkembang dalam masyarakat, yaitu pesantren tradisional, pesantren modern, dan pesantren komprehensif.<sup>1</sup>

Pesantren tradisional masih tetap mempertahankan bentuk aslinya dengan semata-mata mengajarkan kitab-kitab berbahasa Arab yang ditulis oleh para ulama abad Pertengahan (kitab kuning). Pola pengajarannya dengan menerapkan sistem halaqah (kelompok pengajian) yang dilaksanakan di masjid atau surau. Pesantren modern merupakan pengembangan tipe pesantren menghadapi perubahan zaman, karena orientasi belajarnya cenderung mengadopsi seluruh sistem belajar secara klasikal dan meninggalkan sistem belajar tradisional. Sedangkan pesantren komprehensif merupakan sistem pendidikan dan pengajaran gabungan antara pesantren tradisional dan pesantren modern. Di dalam pesantren tipe terakhir ini diterapkan pendidikan dan pengajaran kitab kuning secara halaqah, namun secara reguler sistem persekolahan terus dikembangkan..<sup>2</sup>

Pada perkembangan mutakhirnya, pesantren (terutama pesantren tradisional) dianggap sebagai lembaga edukasi yang kurang relevan dan tidak menjanjikan masa depan. Sistem dan metodologi pesantren dianggap ketinggalan zaman, bila tidak berubah mengikuti perkembangan modern. Penilaian masyarakat yang demikian itu sempat mengalami pembenaran di awal-awal masa modernisasi pendidikan di Indonesia. Akan tetapi, tatkala asumsi dan justifikasi tersebut digeneralisir atas pesantren era sekarang, tentu hal tersebut akan terkesan sebagai bentuk penilaian yang amat tergesa-gesa.

Barat dengan segala hegemoninya, melakukan kategorisasi terhadap pengetahuan Islam, Ilmu sosiologi dan antropologi untuk melakukan penyelidikan masyarakat dan budaya, memiliki andil besar terhadap pengkategorian masyarakat Timur (Islam). Para orientalis melakukan kajian terhadap dunia timur dengan maksud *to know, to truth, and to power*. Pada awalnya para orientalis memahami bagaimana dunia timur? Mereka belajar

---

<sup>1</sup> Bahri Ghazali, *Pendidikan Pesantren Berwawasan Lingkungan* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2001), 14

<sup>2</sup> *Ibid.*, 14-15

memahami mengenai keilmuan dan kebudayaan orang timur sampai menjadi benar-benar ahli. Tahapan ini disebut to know.

Setelah mengetahui, orang orientalis membandingkan peradaban timur dan peradaban dan barat, dengan menunjukkan segala kelebihan dan kebenaran dari teori yang dibawa dari Barat. Munculnya istilah modern dan tradisi adalah salah satu kontruksi dari to truth. Semakin dekat dengan barat, berarti dikatakan modern sebaliknya semakin menjauh dari peradaban Barat dikatakan tradisional. Setelah mengetahui kelebihan dan kebenaran keilmuan dan peradaban tinggi dari Barat. Tahapan selanjutnya yaitu melakukan to power, penguasaan Barat terhadap dunia Timur. Hegemoni dan pemahaman Barat sebagai pusat (Barat sentris), merasuk ke segala penjuru kehidupan dunia timur termasuk bidang pemikiran.

Pengelompokan-pengelompokan oleh tokoh orientalis dalam mengkaji masyarakat Islam benar-benar terjadi di Indonesia. Pengelompokan antara tradisiomal dan modern, Kyai dan Profesor, kaum sarungan dengan kaum seragam, penggolongan masyarakat Islam menjadi santri, priyayi dan abangan, membuat masyarakat saling berhadap-hadapan dan bermusuhan. Barat melakukan konstruksi wacana untuk memecah belah Islam pertama-tama muncul wacana Islam Modern dan Islam Tradisionalis. Islam Tradisional dikatakan Islam yang belum sempurna dan sinkretis. Pemahaman tersebut juga masuk ke pesantren, dengan mengatakan pesantren salaf dengan segala tradisinya jumud, kolot dan ketinggalan zaman. Karena produk pesantren salaf merupakan upaya dari Islam Tradisional untuk mempertahankan ajaran dan tradisinya.

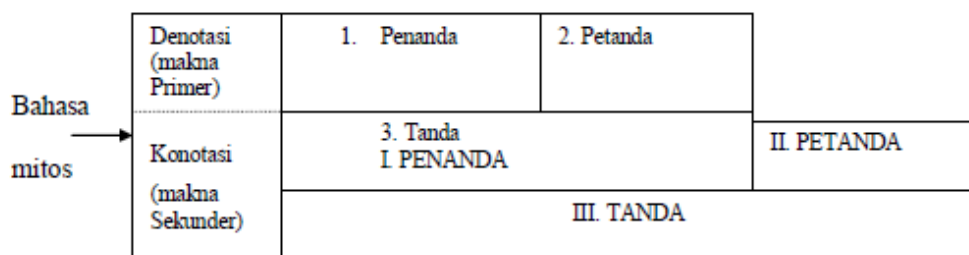
Adanya pergeseran pandangan tentang tradisi pesantren tersebut, mendorong peneliti untuk mendekonstruksi tradisi pesantren salaf menggunakan pisau analisis teori dekonstruksi Jaques Derrida. Dekonstruksi ulang tersebut agar pesantren salaf dengan segala tradisinya sesuai dengan makna aslinya, yaitu menjaga sistem nilai-nilai kearifan lokal yang menjadi tradisi dan diyakini sebagai nilai dasar (*core belief and core values*).

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan jenis penelitian deskriptif. Dimana menurut Bogdan dan Taylor pada Santana<sup>3</sup> menyatakan bahwa kajian kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang yang diamati. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah semiotika kultural oleh Roland Barthes, dimana semiotika kultural

---

<sup>3</sup> K Septiawan Santana.. *Menulis Ilmiah "Metode Penelitian Kualitatif"*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007). 92

merupakan semiotik yang menelaah sistem tanda pada kehidupan sosial budaya masyarakat tertentu.<sup>4</sup> Pemilihan pendekatan ini didasarkan pada obyek kajian yang diteliti mengenai tanda berupa teks tradisi pesantren. Oleh karena itu, pada penelitian ini pendekatan semiotika kultural Barthes dijadikan metode, dimana dalam pengumpulan datanya untuk mengkaji teks yang ada dimasyarakat. Dalam pendekatan semiotika Barthes, model yang digunakan terfokus pada signifikasi dua tahap. *Pertama*, adanya denotasi yang dikenal sebagai makna secara umum dimasyarakat. *Kedua*, makna konotasi yang merupakan makna baru yang diberikan pemakai tanda sesuai keinginan, latarbelakang pengetahuan dan konvensi baru dalam masyarakat. Maka makna baru inilah yang menjadi tanda konotasi atau yang disebut Barthes dengan bahasa mitos.



**Gambar 1:** Signifikansi mitos Bartes  
*Sumber: Mitologi Roland Barthes (1983. 162)*

Penelitian ini berlokasi di Pondok Pesantren Salaf Darussalam Mekar Agur Kabupaten Madiun Jawa Timur adapun alasan pemilihan lokasi tersebut karena Pondok Pesantren ini menggunakan metode salafiyah yang menganut **faham “AHLUSSUNNAH WAL JAMA’AH”** melestarikan hal-hal lama yang baik dan mengembangkan hal-hal baru yang lebih baik dan bermanfaat, serta menekankan pada pendidikan Akhlak Salafussholih dan Kholafussholih.

Dalam penelitian ini informan ditentukan secara *purposive*. Penulis mengkategorikan informan sebagai informan utama dan informan tambahan. Pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan tiga teknik pengumpulan data, yaitu observasi, wawancara semi terstruktur dan dokumentasi. Adapun langkah-langkah menganalisis data semiotika dalam penelitian ini adalah: Melakukan pembacaan berulang kali pada obyek penelitian, analisis data secara individual untuk pemaknaan semiotika tahap

<sup>4</sup> H Benny Hoed. *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. (Depok: Komunitas Bambu, 2011). 13



pertama. analisis data secara kelompok untuk pemaknaan semiotika tahap dua, guna menghasilkan pemaknaan konotasi, dan menarik kesimpulan dari interpretasi data.

### Teori Dekonstruksi Jaques Derrida

Dekonstruksi yang dikemukakan oleh Derrida (1976) adalah penolakannya terhadap logosentrisme dan fonosentrisme yang secara keseluruhan melahirkan oposisi biner dan cara-cara berpikir lainnya yang bersifat hierarkis dikotomis. Dekonstruksi adalah cara membaca teks, sebagai strategi. Dekonstruksi tidak semata-mata ditunjukkan terhadap tulisan, tetapi semua pernyataan kultural sebab keseluruhannya pernyataan tersebut adalah teks yang dengan sendirinya sudah mengandung nilai-nilai, prasyarat, ideologi, kebenaran, dan tujuan-tujuan tertentu. Dekonstruksi dengan demikian tidak terbatas hanya melibatkan diri dalam kajian wacana, baik lisan maupun tulisan, melainkan juga kekuatan-kekuatan lain yang secara efektif mentransformasikan hakikat wacana. Menurut dekonstruksi adalah testimoni terbuka kepada mereka yang kalah, mereka yang terpinggirkan oleh stabilitas rezim bernama pengarang. Maka, sebuah dekonstruksi adalah gerak perjalanan menuju hidup itu sendiri.<sup>5</sup>

Secara skematik teori dekonstruksi Derrida terdiri dari 3 langkah, *Pertama* mengidentifikasi hierarki oposisi dalam teks yang biasanya terdapat peristilahan yang diistimewakan secara sistematis. *Kedua*, oposisi-oposisi tersebut dibalik dengan menunjukan adanya saling ketergantungan diantara yang saling berlawanan itu sekaligus mengusulkan privilese secara terbalik. *Ketiga* memperkenalkan sebuah istilah atau gagasan baru yang tidak bisa dimasukkan dalam katagori lama.

*Differance* adalah istilah yang diciptakan oleh Derrida tahun 1968 dalam kaitannya dengan pemahamannya mengenai ilmu bahasa Saussure dan antropologi Levi-Strauss. Kata *différance* bagi Derrida dikenalkan untuk melihat lebih dari sebuah bahasa lama yang biasa disebut *différence* (fr), dimana kata tersebut memiliki kesamaan dari kata *difference* (en) yang diartikan perbedaan. Konsepsi kata *différence* (fr) dan *différance*, jika dilafalkan dengan suara akan memiliki kesamaan bunyi (deferas) dalam bahasa Prancis.<sup>6</sup> Kedua kata tersebut tidak terlihat perbedaannya dalam tuturan, namun akan terlihat perbedaan maknanya ketika kedua kata tersebut

---

<sup>5</sup> Muhammad Al- Fayyadl. *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 232

<sup>6</sup> *Ibid.*, 111

tertulis. Hal itulah yang membuat munculnya konsep *différance* dipakai dalam arti yang lebih berbeda, *différance* dipakai untuk penundaan terhadap makna.

Menurut gagasan Derrida mengenai *Différance* memiliki tiga pengertian, *pertama* mengenai *to differ* (en), untuk membedakan sifat dasarnya suatu makna. Dalam kajian ini melihat bahwa fenomena teks tradisi pesantren yang dilakukan oleh para orientalis menunjukkan perbedaan *episteme* yang dibangun melalui pemaknaan tersebut. *Kedua differe* (fr), yang merupakan untuk menyebarkan makna tersebut. Seperti saat para orientalis mempublikasikan hasil risetnya tentang tradisi pesantren yang kolot, jumud dan tidak mengikuti perkembangan zaman, maka makna dari teks tersebut mungkin akan diterima atau tidak oleh masyarakat. *Ketiga to defer* (en), merupakan penundaan makna. Pada fenomena pemaknaan tradisi pesantren oleh para orientalis ini melihat bahwa tradisi pesantren di Indonesia terkesan jumud, tradisional, kolot, tidak mengikuti perkembangan zaman membuat makna baru dari sebuah tradisi pesantren tersebut. Sehingga makna tradisi pesantren yang diyakini *sebagai nilai dasar (core belief and core values)* oleh masyarakat menjadi hilang maknanya digantikan oleh makna kolot, jumud, tidak mengikuti perkembangan zaman.

### **Dekonstruksi Teks “Tradisi Pesantren Salaf”**

Pesantren sebagai lembaga asli Indonesia yang memiliki corak tersendiri dibandingkan dengan lembaga lain, mulai dari sistem pengajarannya, transmisi keilmuan dan kebudayaannya serta memiliki peran besar dalam ikut serta mencerdaskan kehidupan bangsa Indonesia. Perkembangan pesantren juga tidak bisa dilepaskan dari pemikiran intelektual para ulama dengan jaringan ulama Haramain. Jaringan tersebut menjadikan pesantren sebagai basis pendidikan yang mengedepankan intelektual dan pembentukan kepribadian santri. Pesantren menurut pengertian dasarnya tempat belajar para santri.<sup>7</sup>

Keberadaan wali Songo merupakan pelopor berdirinya pesantren dalam perkembangan Islam di Jawa. Wali Songo melakukan proses yang tak berujung, gradual dan berhasil dalam menciptakan suatu tatanan masyarakat santri yang saling damai dan berdampingan. Satu pendekatan yang sangat berkesesuaian dengan filsafat hidup masyarakat Jawa yang menekankan stabilitas, keamanan dan harmoni. Pendekatan Wali Songo, yang kemudian melahirkan pesantren dengan segala tradisinya, perilaku dan pola hidup soleh

---

<sup>7</sup> Hasbullah, 1996. *Kapita Selesta Pendidikan Islam di Indonesia* .(Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada)., 40

dengan mencontoh dan mengikuti para pendahulu yang terbaik, mengarifi budaya dan tradisi lokal merupakan ciri utama masyarakat pesantren.<sup>8</sup> Dengan semakin menjamurnya tradisi-tradisi di pesantren baik yang berkaitan dengan sistem pembelajaran, hubungan antar kyai, ustadz dan santri maupun kondisi lingkungan pesantren memunculkan pemaknaan baru oleh kaum orientalis.

**Teks “tradisi pesantren” bentuk pertama ini disebut** dengan denotasi seperti dalam konsep mitologi Roland Barthes bahwa denotasi yaitu makna yang dikenal secara umum. Makna umum yang dikenal oleh masyarakat bahwa tradisi pesantren diyakini telah melahirkan nilai-nilai dasar *core belife and core values* pada setiap aspek kehidupan. Dari hal tersebut memunculkan kelompok-kelompok yang memaknai secara berbeda, yaitu kelompok orientalis. Kelompok orientalis adalah seorang yang melakukan kajian tentang masalah ketimuran (Islam), sehingga makna teks bentuk pertama juga diterima oleh kelompok tersebut. Namun, kaum orientalis juga memiliki pemahaman tersendiri dalam memaknai tradisi pesantren dalam pengkajiannya. Dalam hal ini tradisi pesantren yang dimaknai sebagai pencetak nilai-nilai dasar *core belife and core values* menjadi bergeser maknanya.

Makna tersebut mengalami dekonstruksi, yang secara umum diurai oleh kaum orientalis melalui teks-teks dan simbol tertentu. Dari proses dekonstruksi mengalami apa yang disebut oleh Derrida tentang *différance*, dimana dalam *différance* mempunyai cara kerja tersendiri yaitu *to differ* (en), *différe* (fr) dan *to deffer* (en). **Teks “tradisi pesantren” yang dimaknai oleh** para orientalis seperti Cristian Snouck Hurgronje, P.J Zoutmulder, Clifford Geertz, Herry J Benda, Benedict Anderson dll, hingga Mark Woodward, menempatkan amatannnya dengan menyebut Islam tradisional sebagai Islam sinkretis.<sup>9</sup> Fauzan Saleh sebagaimana dikutip oleh Howard S. Fadesrpiel selaku promotor doktoralnya di McGill University, Kanada menyimpulkan, **Islam sinkretis dengan sebutan “Islam yang belum sempurna,”**.<sup>10</sup> Dari kutipan

---

<sup>8</sup> Abdurrahman Mastud, *Pesantren dan Wali Songo*, dalam Dariri Amin (ed.) *Islam dan Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta: Gajah Mada, 2002), Cet. II, 227

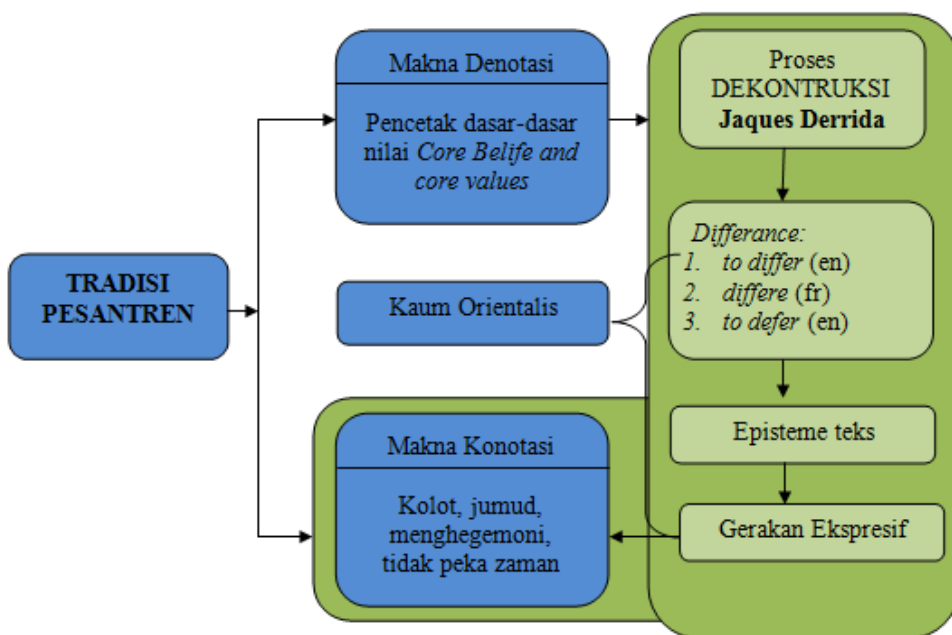
<sup>9</sup> Mengenai pandangan-pandangan para indonesianis dipaparkan dengan baik oleh Fauzan saleh dalam karya disertasinya pada Islamic Studies, McGill University, Kanada, yang ia gunakan untuk mendukung argumentasinya tentang Islam murni dan pembaruan Islam. Disertasi ini kemudian diterbitkan oleh Brill, Leiden. Lihat Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), 35-76.

<sup>10</sup> **Howard S. Fadesrpiel, “Pengantar”, dalam Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni*, 6**

di atas, jelas bahwa Islam sinkretis sebagai identitas Islam tradisional disebut sebagai Islam yang belum sempurna, sekaligus tidak memahami ajaran Islam yang sebenarnya. Pandangan itu pula yang masuk dan tersematkan dalam pesantren salaf dengan segala tradisinya, dengan memberikan stempel **“tradisional”**.

Pandangan tersebut diatas adalah bentuk simpulan yang tidak lepas dari hasil produksi pengetahuan para antropolog. Simpulan ini merupakan usaha mereka memberi arti terhadap fenomena keagamaan kelompok tradisional melalui amatan faktual budaya. Pendeknya, mereka memaknai manusia beragama hanya pada ekspresi budaya. Yakni, sejauh manusia beragama memiliki peran sosialnya yang berkesesuaian dengan kebudayaannya.

Teks tradisi pesantren yang dimaknai sebagai pencetak *core belife and core values* menjadi bergeser dan terurai berdasarkan prosesnya. Kemudian dari proses *différance* tersebut memunculkan episteme teks dari kaum orientalis dengan pemikiran yang kritis untuk membuat makna baru. Dari munculnya teks tradisi pesantren baru merupakan teks bentuk kedua yang disebut konotasi. Dimana konotasi adalah makna baru yang diberikan pemakai tanda sesuai keinginan, latar belakang pengetahuan atau kesepakatan baru yang ada dalam masyarakat. Hal itu yang terlihat dengan adanya kaum orientalis yang memberikan makna baru terhadap tradisi pesantren. Selanjutnya dari makna konotasi ini yang membuat bentuk tanda baru yang disebut mitos, sehingga teks tradisi pesantren dikatakan jumud, kolot, menghegemoni, dan ketinggalan zaman, menjadi sebuah mitos di lingkungan teks tersebut beredar. Berdasarkan uraian diatas berikut gambarannya:



### Tradisi Pesantren di Pesantren Darussalam Mekar Agung Madiun

**Pondok Pesantren “Darussalam Mekar Agung”** adalah salah satu dari sekian Pondok Pesantren yang ada di Kabupaten Madiun. Berdiri sejak tahun 1982 M / 1402 H yang didirikan oleh Al Maghfurlah KH. Muhammad Thohir Besyari, tepatnya di Dusun Kepuh Beluk, Desa Pucanganom, Kecamatan Kebonsari, Kabupaten Madiun. Pondok Pesantren ini menggunakan metode salafiyah yang menganut faham “Ahlussunnah wa aljamaah” المحافظة على القديم

المحافظة على القديم والأخذ بالجدید الأصح melestarikan hal-hal lama yang baik dan mengembangkan hal-hal baru yang lebih baik dan bermanfaat, serta menekankan pada pendidikan Akhlak Salafussholih dan Kholafussholih.<sup>11</sup> Metode ini di terapkan di Pondok Pesantren “Darussalam Mekar Agung” dalam bentuk adanya pendidikan formal yang mengajarkan ilmu-ilmu umum atau hal-hal yang baik sesuai dengan tuntutan hidup di era globalisasi, dan juga pendidikan Non Formal yang berupa Madrasah Diniyah yang khusus mengajarkan ilmu-ilmu agama islam dengan pengkajian pada kitab-kitab kuning.

Selain itu juga ada bentuk pendidikan berupa kursus, diklat, ketrampilan dan lain-lain yang sekiranya di perlukan oleh santri sebagai bekal

<sup>11</sup> <http://darussalamputra.blogspot.com/>. Diakses pada 27 September 2018

hidupnya kelak. Dengan demikian santri-santri Pondok Pesantren **“Darussalam Mekar Agung”** dapat mempelajari disiplin ilmu secara utuh dalam arti tidak hanya mempelajari ilmu-ilmu agama tetapi juga mempelajari ilmu-ilmu yang bersifat umum, demi terwujudnya tujuan jangka pendek keselamatan kebahagiaan di dunia dan tujuan jangka panjang keselamatan dan kebahagiaan abadi di akherat kelak. Adapun visi pondok pesantren **Darussalam Mekar Agung** adalah **“Berilmu, Beramal, Beriman, Bertaqwa dan Berakhlaqul Karimah.”**

### Tradisi Pesantren yang berkembang di Pesantren Darussalam Mekar Agung

Gus Dur mengemukakan dalam tesisnya bahwa pesantren dianggap sebagai sub-kultur. Sebuah komunitas sosial yang memiliki budaya yang khas. Kekhasan pesantren ini ditengarai beberapa hal, yaitu pertama, pola kepemimpinan pesantren yang mandiri tidak terkooptasi oleh negara. Kemudian, kitab-kitab rujukan yang dikaji berasal dari kitab-kitab klasik yang dikenal dengan sebutan kitab kuning dan yang terakhir adalah (value system) sistem nilai yang dipilih.

Pondok Pesantren Darussalam Mekar Agung Kabupaten Madiun yang mengidentikkan dirinya sebagai pondok salafiyah menjadi fokus utama peneliti untuk menelisik tradisi pesantren yang berkembang yang dianggap sebagai penopang kuat atas budaya yang dikembangkan di pesantren. Adapun tradisi-tradisi pesantren yang di-arifi dan direvitalisasi oleh pesantren ini adalah sebagai berikut:

*Pertama*, Sikap patuh dan tunduk secara mutlak kepada dawuh **(perkataan) kyai. Bentuk ta'dim seorang santri kepada kyai terimplementasi** pada ungkapan etika jawa yang berbunyi **“Sabda pandhita ratu”** apa kata kyai adalah kebenaran yang kucari. Jika sang kyai menyuruh santri untuk pergi kebarat maka santri langsung melaksanakan perintah tersebut, tanpa bertanya untuk apa ke Barat? Kenapa ke Barat? Maupun ada apa di Barat? Karena santri sudah meyakini apapun dawuh dan perintah kyai sudah pasti benar dan baik untuknya. Keagungan wawasan keilmuan kyai merupakan **salah satu alasan bentuk ta'dim santri terhadap kyai, dengan bersikap patuh dan tunduk terhadap kyai**, para santri mengharap barokah ilmunya, kehidupannya, dan rizqinya.

Kyai dalam pandangan santri adalah seorang yang menjadi pedoman baik dari segi keilmuan, suri tauladan dan hal yang lainnya. Jadi tidak mungkin seorang kyai menjurumuskan santrinya. Keyakinan itulah yang ditanamkan kepada seorang santri yang telah mentradisi secara turun

temurun ideologi tersebut berdasarkan atas potongan bait alfiyah. وكل من لم ينتقد

لم ينتفع dan setiap orang yang tidak ada keikhlasan, kidmat, dan tekad tidak akan beramanfaat atau tidak barokah. **Bentuk ta'dim seorang santri terhadap kyai** diaplikasikan dalam bentuk: a. Menata sandal, b. Tidak pernah mau menduduki maqom kyai (tempat duduk, tempat sholat dll), c. Rebutan bekas air minum kyai, d. Tidak mau berjalan mendahului kyai. Adapun alasan pelestarian tradisi-tradisi tersebut adalah *Pertama*, mengikuti ajaran para pendahulu yang telah diwariskan para leluhur sebagai khazanah kejiwaan manusia (al-makhzun al-nafs) yang menjadi pedoman dan piranti dalam lingkungan pesantren. *Kedua*, untuk menjaga akhlakul karimah sesuai dengan visi pesantren berilmu, beramal, berakhlak karimah, *Kedua*, melestarikan hal-hal lama yang baik dan mengembangkan hal-hal baru yang lebih baik dan bermanfaat المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصلح, keempat ajaran dari pelajaran kitab-kitab klasik.<sup>12</sup>

*Kedua*, Teknik pengajaran yang diaplikasikan di pesantren Darussalam Mekar Agung adalah *sorogan* dan *bandongan*. *Sorogan* adalah pelajaran yang diberikan secara individual. Kata *sorogan* berasal dari bahasa jawa *sorog* yang berarti menyodorkan. Seorang santri menyodorkan kitabnya kepada seorang kyai untuk meminta diajari. Oleh karena sifatnya pribadi, santri harus menyiapkan diri sebelumnya mengenai apa yang akan diajarkan kyai. Teknik *sorogan* telah terbukti efektif sebagai langkah pertama bagi seorang murid yang bercta-cita menjadi seorang alim. Teknik ini memungkinkan seorang guru mengawasi, menilai dan membimbing secara maksimal kemampuan seorang murid dalam menguasai literatur Arab. *Bandongan* adalah pelajaran yang diberikan secara berkelompok. Kata *bandongan* berasal dari bahasa jawa yang berarti berbondong-bondong secara kelompok. Teknik *bandongan* disebut juga teknik *wetonan*, yaitu metode kuliah dimana santri mengikuti pelajaran dengan duduk disekeliling kyai yang menerangkan pelajaran.

Dalam teknik *bandongan*, seorang tidak harus menunjukkan ia mengerti tentang kitab yang sedang dipelajari. Para kyai biasanya membaca dan menerjemahkan arti secara cepat dan tidak menerjemahkan kata-kata yang mudah. Dengan cara tersebut seorang kyai dapat menyelesaikan kitab-kitabnya dengan cepat. Teknik *bandongan* ini dimaksudkan untuk santri menengah dan tingi yang sudah mengikuti teknik *sorogan* secara intensif.

---

<sup>12</sup> Wawancara dengan Mahsun Rifa'i (Pengurus Yayasan Darussalam Mekar Agung Kabupaten Madiun) pada 22 September 2018

Teknik pembelajaran yang lain adalah Hapalan dan halaqah. Dalam perkembangannya sistem madrasah dan klasikal diterapkan untuk mempermudah proses pembelajaran sebagai pengembangan dan pembaruan pengajian model *sorogan* dan *weton*. Halaqoh adalah belajar bersama secara diskusi untuk mencocokkan pemahaman tentang arti terjemah dari isi kitab. Jadi bukan mendiskusikan isi kitab dan terjemahnya yang diberikan oleh kyai itu benar atau salah. Maka yang didiskusikan untuk mengetahui pertanyaan **“apa” bukan pertanyaan “mengapa” Lalaran adalah belajar sendiri dengan jalan menghafal; biasanya dilakukan dimana saja; baik di dekat makam, masjid, atau kamar. Lalaran ini dapat juga disebut tehnik hafalan yaitu santri menghafal teks atau kalimat tertentu dari kitab yang di pelajarnya, materi hafalan biasanya berbentuk *nazham*. Tehnik-tehnik belajar tersebut berdasarkan pada keyakinan bahwa kitab yang diajarkan adalah benar dan kyai atau ustad tidak mungkin megajarkan sesuatu yang keliru dan menyesatkan; jadi sifatnya mekanis, terus menerus dan secara berurutan (tidak melompat-lompat).**<sup>13</sup>

### Revitalisasi Tradisi Pesantren sebagai Basis Transformasi di Era Modern

Pandangan post-tradisionalisme Islam tentang posisi Islam terhadap budaya lokal adalah adanya gagasan tentang pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam berusaha untuk menjadikan agama (Islam) dan budaya lokal tidak saling mengalahkan melainkan mewujudkan dalam pola nalar religiositas yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dan murni (*pure*) dari agama dan berusaha menjadi jembatan yang selama ini memisahkan antara keduanya (agama dan budaya).<sup>14</sup>

Upaya pribumisasi Islam tersebut didasarkan pada logika bahwa dalam setiap universalisasi selalu berangkat dari sesuatu yang bersifat partikular. Proses universalisasi tersebut mengandaikan dua hal sekaligus: *pertama*, proses distilasi dan abstraksi nilai-nilai abstrak yang bersifat universal dalam Islam, *kedua*, mengkonkretkan konteksnya kembali nilai-nilai tersebut dalam konteks kekinian. Dengan demikian, terdapat tiga proses yang harus dilalui, yaitu: *embedded*, *disembedded* dan *reembedded*.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. (Jakarta: INIS, 1994)

<sup>14</sup> Imdadun Rahmat, “Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia,” *Tashwirul Afkar*, No. 14 (2003), 9.

<sup>15</sup> Posting di milis emansipatoris\_yahoo.com pada 11 Pebruari 2003. Ketiga proses tersebut dapat diilustrasikan sebagai: Islam datang ke tanah Arab, lekat dengan kultur Arab (*embedment*). Islam itu kemudian diambil dan dilepaskan unsur-unsur Arabnya untuk selanjutnya diambil inti sarinya (*disembedment*), yang inti sari itu



Pesantren dengan kaidah **المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجدید الأصلح**

(memelihara hazanah lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik), kekayaan intelektualisme ini terbentang mulai zaman Nabi Muhammad saw, zaman klasik, pertengahan hingga zaman modern. Hazanah ini merupakan modal kultural-intelektual yang luar biasa bagi pesantren untuk berdialektika dengan modernitas. Pesantren sebagai lembaga asli Indonesia yang memiliki corak tersendiri dibandingkan dengan lembaga lain, mulai dari sistem pengajarannya, transmisi keilmuan dan kebudayaannya serta memiliki peran besar dalam ikut serta mencerdaskan kehidupan bangsa Indonesia.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan yang memberikan pendidikan dan pengajaran dengan cara non klasikal, kyai mengajar santri-santri berdasarkan kitab-kitab yang ditulis berbahasa Arab oleh ulama-ulama besar sejak abad pertengahan, sedang santri biasanya tinggal di pondok atau asrama di pesantren tersebut.

Pesantren memiliki satu konsep yang mencakup semua gambaran penting dari model pendidikan. Model ini diformulasikan atas dasar riset empirik, yaitu aspek visioner dalam tujuan pesantren. Tujuan pesantren secara mendasar adalah untuk membangun dan mengembangkan kepribadian muslim yang taat kepada Tuhan dalam kondisi beriman dan bertakwa. Ketaatan ini, selanjutnya akan memancarkan kewajiban moral untuk menyebarkan ajaran dan spirit Islam diantara manusia. Seorang santri bertujuan untuk menjadi muslim yang benar dengan menjaga orientasi hidupnya kepada yang suci dengan menekankan sikap normatif dan ideal atas dasar fikih. Selanjutnya, dalam implementasi-implementasi sikap idealistik dalam kehidupan harian, santri harus menjauhi godaan-godaan material, sikap-sikap dan tendensi keduniawian.

Nurcholis Madjid (Nata : 2001) menjelaskan setidaknya ada duabelas prinsip yang melekat pada pendidikan pesantren yaitu : (1) teosentrik, (2) ikhlas, (3) kearifan (4) kesederhanaan (5) kolektifitas (*beraakhlakuk jamaah*) (6) mengatur kegiatan bersama, (7) kebebasan terpimpin (8) kemandirian (9) tempat menuntut ilmu dan mengabdikan (*thalabul ilmi lill'ibadah*), (10)

---

ditanam lagi ke dalam bumi kita sendiri (*reembedment*). Dalam pandangan post-tradisionalisme Islam, universalisasi Islam bisa diterima jika ia bergerak dalam **kerangka siklus tersebut dan universalisasi itu ditolak jika universalisasi itu "loncat"** dari Arab ke Jawa, Medan, Madura dan lainnya dengan tanpa melewati proses pelepasan unsur-unsur Arabnya.

mengamalkan ajaran agama, (11) belajar di pesantren untuk mencari sertifikat/ ijazah saja dan (12) kepatuhan kepada kyai.<sup>16</sup>

Pesantren merupakan suatu lembaga pendidikan Islam Indonesia yang bertujuan untuk mendalami ilmu agama Islam, dan mengamalkannya sebagai pedoman hidup keseharian (*tafaqquh fiddin*) dengan menekankan pentingnya moral dalam hidup bermasyarakat. Perubahan corak pembelajaran dari apa yang disebut *mistiko-filosofis* menjadi bercorak *neo-sufisme* yaitu ajaran yang memuat moralsufistik. Dalam arti yang lain, kajian Fikih sebagai ilmu pokok yang dipelajari di pesantren merupakan Fikih yang diwarnai oleh pikiran-pikiran sufisme atau Fikih sufistik. Oleh sebab itu, integrasi ilmu-ilmu di atas serta proyeksi pembentukan karakter terhadap para santri bisa mengarahkan pada kesuksesan hidup para lulusannya.

Dengan pola seperti ini, diyakini pula akan memunculkan sikap mental positif dalam diri santri sehingga akan membentuk sebuah sikap kolektivitas yang menjadi dasar terwujudnya *culture value system* (sistem nilai budaya) yaitu suatu rangkaian dari konsepsi-konsepsi abstrak yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar dari seluruh santri, mengenai tidak saja apa yang dianggap penting dan berharga, tetapi juga mengenai apa yang dianggap remeh dan tak berharga dalam hidup. Dengan demikian, sistem nilai budaya tidak saja berfungsi sebagai suatu pedoman tetapi juga suatu pendorong kelakuan santri dalam kehidupannya, sehingga berfungsi juga sebagai suatu sistem tata yang tertinggi diantara yang lain, seperti hukum adat, aturan sopan santun dan sebagainya. Di dalam fungsinya sebagai pedoman kelakuan dan tata kelakuan, maka sama halnya dengan hukum. Suatu sistem nilai budaya itu seolah-olah berada di luar dan di atas diri individu dalam komunitas sosial pesantren yang bersangkutan. Para santri yang telah diresapi dengan nilai-nilai budaya tersebut, sukar sekali untuk diganti dengan nilai-nilai budaya yang lain dalam waktu yang singkat.<sup>17</sup>

Selanjutnya usaha untuk mengukuhkan tradisi pesantren menjadi keharusan yang perlu dipertahankan karena melihat perkembangan zaman, ciri tradisi yang perlu pertahankan ialah pengajaran kitab kuning, kontrol sosial dan pembentukan pribadi muslim yang paripurna yang lebih menekankan aspek moral, pentingnya pendidikan moral inilah yang menjadi corak karakter pesantren sebagai aset filterisasi terhadap arus modernisasi

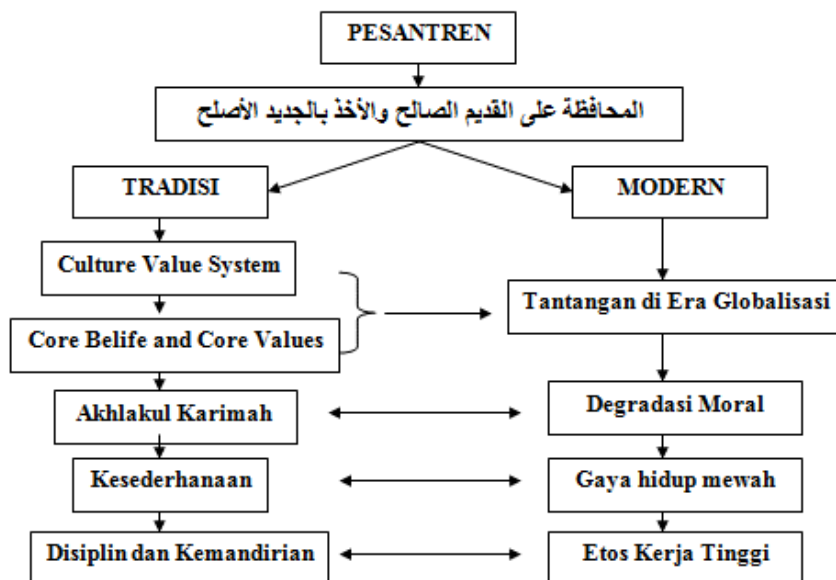
---

<sup>16</sup> Abudin Nata. 2001. *Sejarah Perkembangan dan Pertumbuhan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*. (Jakarta: PT. Grasindo). 13

<sup>17</sup> Sajogyo dan Sajogyo, Pudjiwati, Sosiologi Pedesaan, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995), 8.

yang lebih mengedepankan aspek materialisme dan hedonisme (hidup bermewah-mewahan).

Pesantren, bagaimanapun juga masih menjaga fungsi-fungsi sosial dan kultural yang asli ditengah-tengah masyarakat Indonesia sebagai bagian inheren dari tugas dan tanggung jawab historis. Oleh karena itu, pesantren sebagai sebuah institusi pendidikan dapat menjadi suatu budaya tandingan yang produktif terhadap elemen-elemen budaya modern yang merendahkan nilai sosial dan idealitas spiritual. Fungsi sosio-kultural bermakna bahwa eksistensi pesantren dapat menjadi *“center of significance”*. Pesantren bersama dengan alatnya dapat menjadi model pengetahuan dan sekolah kehidupan yang non-dualistik seperti sebuah simbol kohesi sosial dan juga instrumen profetik dalam berhubungan dengan perubahan sosial di dunia modern. Elemen-elemen modern seperti pengetahuan yang mendalam, dualisme, materialisme, ideologi perkembangan tentunya bertentangan dengan pandangan hidup holistik pesantren.



## Penutup

Dengan melihat melihat proses dekontruksi teks tradisi pesantren sebagaimana diajukan diatas, maka jelas sangat dibutuhkan mendekonstruksi teks tradisi pesantren dengan merombak makna konotasi yang digaungkan oleh kaum orientalis menjadi makna denotasi yang sesungguhnya, merombak sistem relasi yang baku dan beku, menjadi sistem relasi yang cair dan berubah-ubah, dari yang mutlak menjadi relatif, dari ahistoris menjadi historis yang selanjutnya dipertanggungjawabkan untuk memberi sisi-sisi masuk akal

(*reasonable*) dalam segenap tradisi yang berkembang dipesantren salaf sehingga tradisi-tradisi yang telah berkembang tersebut tidak lagi dipandang kolot dan jumud oleh para orientalis serta hirroh dalam merevitalisasi tradisi pesantren sebagai basis transformasi di era modern semakin gencar dibumikan diberbagai lini. Usaha untuk mengukuhkan tradisi menjadi keharusan yang perlu dipertahankan karena melihat perkembangan zaman, ciri tradisi yang perlu pertahankan ialah pengajaran kitab kuning, kontrol sosial dan pembentukan pribadi muslim yang paripurna yang lebih menekankan aspek moral, pentingnya pendidikan moral inilah yang menjadi corak karakter pesantren sebagai aset filterisasi terhadap arus modernisasi yang lebih mengedepankan aspek materialisme dan hedonisme (hidup bermewah-mewahan).

## Daftar Pustaka

- Al- Fayyadl, Muhammad. 2005. *Derrida*. Yogyakarta: LkiS.
- Ghazali, Bahri. 2001. *Pendidikan Pesantren Berwawasan Lingkungan*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.
- Hasbullah, 1996. *Kapita Selesta Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada.
- Hoed, H. Benny. 2011. *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. Depok: Komunitas Bambu.
- <http://darussalamputra.blogspot.com/>. Diakses pada 27 September 2018
- Mastud, Abdurrahman.2002. *Pesantren dan Wali Songo*, dalam Dariri Amin (ed.) *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gajah Mada, , Cet. II.
- Mastuhu. 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS.
- Nata, Abudin. 2001. *Sejarah Perkembangan dan Pertumbuhan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Grasindo.
- Rahmat, Imdadun. 2003. "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia,".** Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 14
- Sajogyo, Pudjiwati. 1995. *Sosiologi Pedesaan*. Yoyakarta: Gadjah Mada University Pres.
- Saleh, Fauzan. 2004. *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Jakarta: Serambi.
- Santana, K. Septiawan. 2007. *Menulis Ilmiah "Metode Penelitian Kualitatif"*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Wawancara dengan Mahsun Rifa'i (Pengurus Yayasan Darussalam Mekar Agung Kabupaten Madiun) pada 22 September 2018.**

## PESANTREN AND HOSPITALITY: THE ROLE OF PESANTREN IN DISSEMINATING THEOLOGY AND ETHICS OF HOSPITALITY FOR INTERRELIGIOUS RELATIONS

Luthfi Rahman  
Ma'had Darul Falah Semarang  
luthfirahman@walisongo.ac.id

### Abstract

This study focuses on the role of pesantren in sowing theology and ethics hospitality. Hospitality in this case is a universal principle of friendly behavior towards others. This theology is actually bolded in the teachings of Christianity. However such theology is indeed embedded in every religion. Moreover, the theology is firmly rooted in the prophetic tradition (*al-ah}adits an-nabawiyyah*) in Islam as well as tolerant teachings of interfaith people, friendly in neighboring (*ikram al-jar*), and avoiding xenophobia by respecting guests or strangers (*ad-d}uyuf*). This research selected two pesantren in Central Java as a practical locus and sowing the teachings of hospitality from a theological and ethical perspective. The two Pesantrens are the KaumanLasemPesantren and the EdimancoroSalatigaPesantren. KaumanLasemPesantren is a pesantren located in Chinatown and non-Muslim residents. Despite being in a contradictory environment, religious social tolerance is upheld by pesantren residents and surrounding residents. While the EdimancoroSalatigaPesantren is a boarding school institution with the principle of prioritizing justice, togetherness, and denying barriers to barriers based on religion, race, ethnicity, class, and ethnicity that have existed and lived in the midst of society. This research is expected to disseminatepesantren teachings reflecting friendly, tolerant and inclusive Islam and welcoming others.

**Keywords:** Pesantren, Hospitality, Tolerance, Interreligious-Ethnic Relations

## Introduction

To begin with, pesantren is generally recognized as a traditional educational institution that had existed long time ago before western schools existed in Indonesia. The pesantren education system in Indonesia is very unique compared to other formal education institutions. It is a place for learning, understanding, exploring, living, and practicing Islamic teachings by emphasizing the importance of religious morality as a daily behavior guide. The definition of "traditional" in this boundary shows that this institution lived hundreds of years ago and has been taking an important part of the Muslim life system in Indonesia as the majority Muslim country and has undergone changes from time to time according to the journey of the people.<sup>1</sup>

Then, pesantrens have proven to be able to provide strong spiritual moral foundations for their santri (students). Systems developed by pesantrens aim to produce a person with good moral, humanistic at the same time spiritualistic. Integration of these three aspects is expected to educate santri who can politely interact with others and easily help and love others. Morality becomes the main content in the pesantren curriculum in order to fortify santri, so that they become santri capable of demonstrating noble attitude towards teachers, institutions and communities.<sup>2</sup>

In its development, the role of pesantren is indeed admitted in cementing the pillars of the Republic of Indonesia based on Pancasila and Bhinneka Tunggal Ika (unity in diversity). Their struggle in doing so started before the independence day of Indonesia and saved the ideology of the nation from the threat of communism led by Indonesia Communist Party and radicalism pioneered by DI / TII<sup>3</sup> at that time. In the Indonesian history, the community of pesantren became the pendulum of moderate power, they contributed to advocate the constitutional changes not to be deviated from the idea of acts 1945 confirming that the Republic of Indonesia is a nation-state, not a religious state, not a tribal state, which recognizes that all citizens have the same rights and obligations.

---

<sup>1</sup> Muhammad Tholhah Hasan et al, *Agama Moderat: Pesantren dan Terorisme (Moderate Religion: Pesantren and Terrorism)* (Malang: Lista Fariska Putra, 2004), 53

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> DI/TII (*Darul Islam/Tentara Islam Indonesia*, means *Darul Islam/Islamic Armed Forces of Indonesia*) and NII (*Negara Islam Indonesia*, means *Islamic State of Indonesia*) is an Islamist group in Indonesia that attempted at establishing of an Islamic state of Indonesia. It was begun in by a group of Muslim militias 1942, pioneered by a charismatic radical Muslim politician, Sekarmadji Maridjan Kartosoewirja. The group recognised only **Syari'ah** as a valid source of Indonesian law.

Additionally, the role of pesantren in empowering santri (students) certainly cannot be separated from role of kyai (cleric) as an owner and leader to manage pesantren community. Most people know pesantren as a place to deepen their religious knowledge through the figure of kyai. Kyai as a leader of pesantren must uphold the noble values that become reference to act and developing pesantren.

This paper is actually an effort to posit pesantren as a locus of disseminating theology and ethics of hospitality; welcoming, accepting, and **being friendly and tolerant with “others”**. By focusing on two pesantrens; Pesantren Kauman Lasem and Pesantren Edimancoro Salatiga, this study expects that both pesantrens represent hospitable pesantrens among others. The values and praxis of hospitality within the teachings of pesantren can be promoted further for the future moderate teachings of Nusantara Islam.

### A Glimpse on Hospitality

To address the meaning of hospitality, it is important to refer to Derrida, hospitality is ethics, and **ethics is hospitality, ‘culture itself and not simply one ethic amongst others’**. It is about crossing boundaries, including between self and other, private and public.<sup>4</sup> Having been motivated by **Lévinas’s idea on welcoming and by Abrahamic traditions** of Jewish and Christian narratives on hospitality, Derrida invites people to do more than tolerance in extending hospitality to others.

Islam emphasizes hospitality as a feature that lies at the precise foundation of the Islamic moral structure. According to Mona, It is a **notion derived from “the pre- Islamic Bedouin virtues of welcome and generosity in the harsh desert environment.”**<sup>5</sup> The notion can be found in the Arabic root *ḍiyāfa*. **The Prophet is narrated to have said, ‘There is no good in the one who is not hospitable.’ Indeed, hosting the guest, welcoming others and being tolerant to others is an essential praxis in the world’s great wisdom traditions.** Moreover, there is indeed an explicit prophetic tradition blatantly declaring hospitality as an attitude of faith. The prophetic tradition clearly **says “those who have faith in Allah and the Last Day, they must exalt their neighbors.** Whoever believes in Allah and the final day, they must venerate

---

<sup>4</sup> Judith Still, *Derrida and Hospitality, Theory and Practice*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 6–7

<sup>5</sup> Mona Siddiqui, *Hospitality in Islam: Welcoming in God’s Name*, (New Haven and London: Yale University Press 2015), 10-11

their guests. Whoever believes in Allah and the final day, they must say well or **just be silent.**"<sup>6</sup>

In this paper, hospitality is to address those who are regarded as **"others"** non-Muslim neighbors, guests, strangers and those who are recognized as others in terms of ethnicity, religions, tribes or groups.

### Sketches of Pesantren Kauman Lasem and Pesantren Edimancoro Pesantren Kauman Lasem

Pesantren Kauman Lasem possess a high spirit to produce, equip and direct students to become moderate ummah (*Ummatan Wasat*) while being well-versed in religion and sciences, especially the ones oriented to technological sciences. This pesantren is located at Karangturi, Lasem, Mahbong, Karangturi, Kec. Rembang, Kabupaten Rembang, Central Java.

The vision of pesantren is to produce santris who have noble characters, are well-versed in religion and perform righteous deeds. The vision and mission<sup>7</sup> of the pesantren posit a big role in realizing successful learning programs expected.<sup>8</sup> This pesantren is programmed to prepare students to **have a strong faith in God and Syari'ah, to be united in tauh'id**, to perform good morality, to possess a broad insight and to be highly skilled in mastering sciences & technology with all its developments.

Mutual relations between Chinese inhabitants in Karangturi and the **pesantren community are harmoniously maintained. Abah Za'im Ma'shum as**

---

<sup>6</sup> This hadis is narrated by Bukhari and Muslim

<sup>7</sup> Missions of this pesantren are: 1. To produce santris have noble morality **towards God and to God's Creature** 2. **To produce** santris who are knowledgeable in Syari'ah and tauhid produce santris who are able to memorize the Koran well 4. To produce santris who can read and master Islamic classical textbooks (kitabkuning) To 5. To produce santris who memorize *imrithi* and nadzam *Alfiyyah* 6. To produce santris who can be beneficial to environment and society. The vision and mission of the Pesantren Kauman Lasem in the Chinatown area in which non-Muslim majority inhabitants live are to produce santris who have good attitudes, are knowledgeable in religion, and perform righteous deeds.

<sup>8</sup> According to Haningsih (2008) in Strategic Role boarding school, Madrasah and Islam in Indonesia in the Journal of Islamic Education, the Islamic boarding schools/ pesantrens, begins by setting the vision and mission (purpose) is appropriate, build students who are experts in the field of religion and qualified in social affairs, then with government building partnerships to formulate policies and programs Islamic boarding schools in the future. See Haningsih, *Peran Strategis Pesantren, Madrasah, dan Sekolah Islam di Indonesia, (Strategic Role of Pesantren, Madrasah and Islamic schools in Indonesia)*, Jurnal Pendidikan Islam. [Journal of Islamic Education], 1 (2008), 27-39



the kyai<sup>9</sup> of this pesantren said that the value of tolerance cannot be embedded within oneself with a mere a lesson, but should be practiced and accustomed to.<sup>10</sup>

Having said that, the Pesantren Kauman is a place applied to practice tolerance, to perform hospitality and to welcome others among different religions. In terms of local artifacts, many changes occur in Chinatown such as Al-Qur'an writing side by side is placed with starch one, lantern decorations in small mosques. Also, togetherness of chinese people and muslim contributes to the harmonious life of the diverse community living in the area. The togetherness can be seen from invitation, attendance and involvement of either Muslim or Chinese in their each religious celebrations or festives. The (hi)story of the Pesantren Kauman Lasem in the Karangturi Lasem Chinatown indeed sheds light on the good example of harmonious life of people having different ethnicity and religions.<sup>11</sup>

### Pesantren Edimancoro

The Pesantren Edimancoro is one of pesantrens in Indonesia which takes part in promoting pluralism. It teaches and equips its santri with curriculum and activities that knit togetherness in differences. Pesantren Edimancoro is well-known as Wisma Santri Edimancoro (Edimancoro Student Boarding School). It was established on December 26, 1989 under a small local foundation namely Yayasan Desaku Maju and it was later renamed Pondok Pesantren Edimancoro on December 31, 2006. The pesantren is in the border area between Semarang Regency and Salatiga City, Central Java Province, precisely in the Bandungan Hamlet, Gedangan Village, Tuntang District, Semarang Regency.

Pesantren Edimancoro vision is to prepare santri as a community companion. Pesantren mission is to produce students who have deeply religious, national and social insight in a plural Indonesian context, as well as students who care for and are able to assist society at large. By openness,

---

<sup>9</sup>As a central figure, **kyai is a role model and a 'figurative parent' for the** students. Students consult him on problems related to pesantren and their daily life. In some pesantren in Java, a kyai is sometimes called *romo*, a Javanese word for father or *aba*, an Arabic word

<sup>10</sup> M. Mundhofar, **"Strategi Dakwah K.H. Zaim Ahmad Ma'shoem dalam Meningkatkan Kerukunan Lingkungan Komunitas Tionghoa di Kec. Lasem Kab. Rembang"** (The Dakwah Strategy of K.H. Zaim Ahmad Ma'shoem in Fostering Harmonious Circumstance of Tionghoa Community in Lasem Rembang) in [http://eprints.walisongo.ac.id/2623/4/091311026\\_Bab3.pdf](http://eprints.walisongo.ac.id/2623/4/091311026_Bab3.pdf) (accessed on September 15, 2018)

<sup>11</sup>*Ibid.*

non-profitness, independence, self-reliance in determining policies and lines of struggle until now, this pesantren remains firm and strong to protect society.

Through Ustadz Hanif's information, son of KH.Mahfudz Ridwan (the **founder of Pesantren**), the founder stated: "**Pesantren Edimancoro's clear vision and mission differ from other pesantrens, for his vision is to develop this pesantren through community activities, not only in the pesantren itself but outside of this pesantren. The roots of what is called as knowledge is to practice not only how to get knowledge. Pesantren itself teaches religion (to be applied) not just textual reading but kyai direct santri how to contextually practice. My hope is that they can develop and empower society, that is why the pesantren is very important in carrying out the mandate of community empowerment.**"<sup>12</sup>

Santris of Pesantren Edimancoro admit diversity in Indonesia's diverse population. According to them, the diversity has to be recognized since God's own will for humans to complementarily help and mutually learn each other. Such diversity is beautiful not disastrous if we interpret it properly and correctly. The Pesantren community indeed has a very large role in maintaining the unity of the Indonesian people. It is the awareness of pesantren community and students in fighting for and defending the unity of the nation. The struggle had been proven since the struggle for Indonesian independence.<sup>13</sup>

This pesantren is famous for programs successfully made and led in turn to very significant changes in Salatiga and Semarang district, particularly in solving problems between interreligious people. Then, the character of pesantren itself is well-known as a pluralist one and open to anyone including non-Muslims. Since then, this pesantren is very renowned for many foreign countries.

### **Applied Theology of Hospitality: A New Interpretation of *Rah}matanlil 'Alamin***

According to AbahZa'im, cleric and the advisory leader of PesantrenKaumanLasem the jargon of *roh}matanlil 'alamin* is a combination

---

<sup>12</sup>[repository.uksw.edu/bitstream/.../T2\\_752015009\\_BAB%20IV.pdf](http://repository.uksw.edu/bitstream/.../T2_752015009_BAB%20IV.pdf) (accessed on September 17, 2018)

<sup>13</sup>For them, the Republic of Indonesia is also final. They understand that long time ago the community of pesantren had contributed to fighting and defending for independence. For that reason, in facing the diversity or pluralism, they prioritize unity above all things. *Ibid*.

of two words, *roh}{matan* means love and *lil 'alamin* is addressed for all who are in this world. In such concept, particularly in *lil 'alamin*, there are three (3) aspects, namely angels, jinn, and humans, AbahZaim classifies. He further opines that because angels and jinns are physically invisible or included in **God's unseen creatures, the concept of *roh}{matanlil 'alamin*** should be focused more on all humans in the world; men, women, Islam, Christianity, Confucianism, Catholicism, others so on and so forth. The core of this concept is love for all fellow human beings regardless their tribes, religions, races, ethnicities, etc.<sup>14</sup>

The concept embedded by the founder of Pesantren Kauman Lasem since its foundation in 2003 in the Chinatown region carrying out Islamic teachings nuanced with love, inclusivity, respect and welcomes to others. The teachings of Islam brought by the founder are without coercion and violence. When surrounding people need help from santri, the students will help, and its vice versa, this is called brotherhood in humanity. Such attitude of helping each other has all the time been entrenched by Abah Za'im to all his students since the establishment of the pesantren. As a result, it fosters brotherhood among the Chinatown residents and the pesantren community.<sup>15</sup>

The brotherhood among fellow Muslims, with fellow human beings and also one nation, is at the core of Islamic teachings are practiced naturally without any engineering. This is Islam, the essence of the teaching of **“lakum dinukum waliyadin” (you have your own religion, I have my own)**. Everyone performs their religious practices and rituals according to their beliefs and is not to disturb each other.<sup>16</sup>

### The Figure of Kyai in Directing Santri to be Hospitable

The existence of a *kyai* (cleric, spiritual teacher and the advisory leader of pesantren) portrayed in the two pesantren describes that *kyai* was an idea and person who paves ways in terms of where the curricula and education of pesantren is heading. A cleric is also considered person who has high religious knowledge and closeness to God compared to ordinary people. Therefore the *kyai* is highly respected by the community, santri and people knowing the *kyai*. Besides that, all attitudes and behaviors of *kyai* usually be regarded as an exemplary models.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup><http://ein-institute.org/bincang-bincang-dengan-gus-zaim-tokoh-pluralisme-di-lasem/> accessed on September 15, 2018

<sup>15</sup>Ibid.

<sup>16</sup>Ibid.

<sup>17</sup>M. Falikul Isbah, Examining the Socio-Economic Role of Islamic Boarding Schools (Pesantren) in Indonesia

For instance, in responding to the Indonesian Ulama Council (MUI) fatwa that forbids pluralism, the santri of Pesantren Edimancoro more closely follow their kyai, as the follower of NU (Nahdlatul Ulama). Never does NU issue any illicit fatwa on pluralism, they prefer not to impose their will and even protect the oppressed, the santri do not problematize the issue of pluralism. They affirm that:

Some of us are not aware of the fatwa issued by MUI stating that pluralism is unlawful (*haram*). It is likely possible that there will be various thoughts on such issue, but we are more likely to follow our *kyai* clerics and leaders than MUI, who have never issued a fatwa about it. We even protect the oppressed people more.<sup>18</sup>

Most of students have same opinion about MUI, they are not that familiar with MUI, santri believe in their own kyai in their pesantren. However they are aware that pluralism does not mean that all religions are the same, it should be treated as being respectful for the freedom of belief and faith. They said that:

**“We are not that close to MUI, there are even some of their fatwas we do not understand, as is the fatwa on pluralism. For us, it is not a problem, as long as our clerics do not problematize such issue within society. However it has to be underlined that it does not mean that all religions are the same, the core is that it is a must to respect and honor each other, no matter their religion.”<sup>19</sup>**

Regarding to the position of kyai, they also emphasize that: **“We believe more in our own kyai, i.e., kyai of Nahdlatul Ulama (NU) organization or of our own Pesantren rather than of MUI. Because for us, kyai is a role model in our lives. They teach goodness with real or exemplary life.”<sup>20</sup>**

In terms of Pesantren Kauman, Abah Zaim or Gus Zaim commonly **states and opines on something in relation to social issues. Abah Zaim’s view** highlights that a culture of peace and coexistence cannot be built instantly, but requires a cultural base experienced by a society within long term, “A very interactive and fluid relationship between various ethnicities and religions in

---

School of Humanities and Social Sciences, Ph.D. Thesis, (UNSW Canberra: 2016), 44

<sup>18</sup>[repository.uksw.edu/bitstream/.../T2\\_752015009\\_BAB%20IV.pdf](https://repository.uksw.edu/bitstream/.../T2_752015009_BAB%20IV.pdf) (accessed on September 17, 2018)

<sup>19</sup>Ibid.

<sup>20</sup>Ibid.

Lasem has been built since the days of our ancestors".<sup>21</sup> Based on this statement, it is clear that he together with his santris seriously keep the local wisdom heritage from their predecessors as well as maintain stability and harmony among those entities inhabiting in the area.

Also, AbahZaim, through his leadership at the PesantrenKauman, enlivens the awareness of diversity through intermingling practices around the pesantren environment. The Chinese Lasem people do not have any objection to be neighbored with the pesantren community. Instead, the inhabitants receive them well, and feel the contribution of santris of the pesantren in their participations in every social activity, such as marriage, death and night watch activities in the area.

Interestingly, there is Arabic hadith and its translation in Chinese flanked on the door of neighborhood security system : "Will not go to heaven people whose neighbors do not feel safe from their disturbances."<sup>22</sup> Gus Zaim displays deliberately the hadith in such spot to remind people of the importance of neighboring life and particularlysantris of making residents of the area feel comfortable with their presence in the Chinatown.<sup>23</sup>

## The Roots of Hospitable Pesantren

### The Spirit of Nationalism: Celebrating Diversity and Defending Unity

In dealing with diversity and the issue of pluralism, santri are more prone to strongly prioritize the unity of the Indonesian people. Any kind of diversity leading to disputes and quarrels can be addressed while still prioritizing togetherness and unity. People can still be different, but friendship continues as usual. As with the results of the interview of santris:

We are in a Pancasila based-country that highly respects diversity and pluralism. For that reason, prioritizing national unity is the core, or we often call Republic Indonesia is final. Whatever happens we will prioritize the unity and integrity of this nation.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> It was Abah **Zaim's Statement when receiving the CRCSUGM Field Study** visit on Saturday, May 7, 2016. It can be looked at <https://crcs.ugm.ac.id/id/artikel/8257/gus-zaim-lasem-kota-multietnik-tanpa-sumbu-konflik.html> accessed on September 15, 2018

<sup>22</sup> This hadith is narrated by Imam Bukhari

<sup>23</sup> <http://ein-institute.org/bincang-bincang-dengan-gus-zaim-tokoh-pluralisme-di-lasem/> accessed on September 15, 2018

<sup>24</sup> [repository.uksw.edu/bitstream/.../T2\\_752015009\\_BAB%20IV.pdf](https://repository.uksw.edu/bitstream/.../T2_752015009_BAB%20IV.pdf) (accessed on September 17, 2018)

It is told that there was a santri having been involved in a radical extremists Islamic organization. He hates different or other religions, even with another Islam that disagrees with him. When he knows and enters in Pesantren Edimancoro, he understands and changes. The santri can accept differences and even he becomes happy when he can get along with different people.<sup>25</sup> As an interview with students:

Once I was involved in a radical Islamic organization. I cannot accept differences and other religions, even I hate them. At the first time I entered this pesantren, the frequent interfaith programs of this pesantren shocked me. First I can't accept, but finally more happy with the differences.<sup>26</sup>

This is a clear indication that the existence of Pesantren Edimancoro can transform radicalism into pluralism. By getting along with different people from different religions, they are increasingly equipped with the mindfulness and can learn from each other.

Obviously, the presence of Pesantren Edimancoro brings changes to santris studying there. The santris express **what in their minds that “in dealing with the issue of radicalism, any kind of radicalism –especially religious radicalism- threatens this nation and it must be eradicated for the sake of our togetherness and Indonesian unity. It must be banned to grow up in this Pancasila based-country.”**<sup>27</sup> They feel different in seeing the diversity in Indonesia since become santris living and studying in the pesantren. They never agree with any form of violence, especially in the name of religion.

More remarkably there is indeed no official curriculum in teaching about the subjects of togetherness, pluralism, radicalism for students. Nevertheless, when discussing the teaching of the Qur'an, Hadith or the Islamic classical textbooks regarding these matters, such subjects are automatically given to students during their process of studying and living in the pesantren.

## Dialoguing with Local Wisdom, Accepting Differences and Keeping Tradition

Before going further on this subtheme, it is worth referring to the **term ‘pesantren’** which is derived from Sanskrit. It means the place for *cantrik* **that indicates ‘disciple’ in spiritual sense. According Lukens-Bull**, that term

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

show that the establishment and institutionalization of pesantren in Indonesia has a close relationship with local culture and it approaches the society by **customizing itself into the deep structure of society's culture. What makes pesantren, still on Lukens-Bull's idea, is acceptable and accessible to society is** the fact that its mode of development coincides with the widespread existing spiritual values of the society by means of acculturation and assimilation process.<sup>28</sup>

Pesantrens successfully make dialogue with the culture of the local community. Javanese Pesantrens, mostly affiliated with Syafi'i schools, usually demonstrate attitudes of accommodation colored with the local culture. Thus, such pesantren experienced a mixture of the community well. This success of pesantren becomes a model of tolerant, a hospitable pesantren for welcoming others and highly respecting diversity. It has to be campaigned endlessly for presenting Indonesian friendly Islam throughout the world. Pesantren Kauman Lasem and Pesantren Edimancoro have been indeed **keeping their local wisdoms and at some point "making dialogues" with** contemporary local issues.

In addition, the hospitality of the pesantren to some extent is shaped by five characteristics, namely: 1) *Tawassuth* which means being moderate. 2) *Tawazun*, maintaining balance and harmony. 3) *Tasamuh*, being tolerant. 4) *Tasyawur*, being open to dialogue. 5) *I'tidal*, being fair in action or reaction.<sup>29</sup> These five characteristics have shaped santri to live in their real lives. By them, pesantrens as educational institutions that teach wisdom, are very pivotal in rectifying the understanding of Islamic teachings which can automatically rectify people's misconceptions about today developing terms, for example the terms *jihad* and radicalism misused.

Furthermore, to avoid narrow way of thinking and to accept differences, there are two things portrayed as the ways santri think in seeing different opinions. First, methodologically, they begin to frequently touch with the stream of thoughts in Islamic jurisprudence (*fiqh*) books through the method of composing legal thoughts (*istinbath al-ahkam min al-adillah*). *Ushul fiqh* (the philosophy of Islamic jurisprudence) becomes one of the basic frameworks for taking legal methods in examining contemporary religious problems. Beside legal maxims (*al-qawa'id al-fiqhiyyah*) which determines the final outcome of the legal process taken. Second, another phenomenon is

---

<sup>28</sup> Ronald Lukens-Bull, *The Traditions of Pluralism, Accommodation, and Anti-Radicalism In the Pesantren Community*, Journal of Indonesian Islam 2 (2008), 4

<sup>29</sup> Four characteristics (*Tawassuth*, *Tawazun*, *Tasamuh*, and *I'tidal*) are also the main principles of teachings of *ahlul sunnah wa'l-jama'ah* followed by Nahdlatul Ulama.

pesantren's serious attention to the comparative studies of Islamic jurisprudence. Of course, this is very influential on the view to respect differences of thought in Islam.<sup>30</sup>

Still, pesantren's contact with the outside world turns them out to be very influential on the mindset of santri towards the religious doctrine that had been studied. New demands to respond to challenges of modernity must be overcome as soon as possible. Through stepping the first methodology, pesantren begins to mend with contemporary problems without losing their Islamic spirit, in another word they still prioritize the rules of maintaining an old tradition that still has good values and taking the new one which is better (*al-muhjafazhah'ala al qadim al-shalihwa al-akhdzu bi al-jadidal-ashlah*).<sup>31</sup>

### Hospitable Pesantren: Some Reflections on Pesantren and Interreligious Relations

The driving values and praxis of hospitality applied in these two pesantrens is part and parcel to nurture mentalities and attitudes of santri in order to have a good morality, and knowledgeable personality. These two characteristics are installed within pesantren community to be beneficial for others, not only for particular Muslims but also for fellow human beings. Furthermore, such values and praxis are taught so that they understand that otherness and diversity are natural and manifest from God as the Source of **Beauty. Then, both are signs of God's beauty.**

The community's response to the efforts of the pesantren in developing insight into the tolerance of inter-religious harmony was welcomed by the fact that the interaction between santri and people inhabiting in the area, from the beginning of the establishment of the pesantren until now the local people, has been harmonious and never been in any hostility.

These pesantrens really appreciate the plurality and diversity in their neighboring community. They often hold activities inviting figures from various religions. Based on the results of research at two pesantrens; Kauman Lasem and Edimancoro, it can be seen that one of the values upheld in the pesantren is the value and attitude of hospitality and tolerance towards religious and ethnical others. Through these values and attitudes, theological

---

<sup>30</sup>Umma Farida, *Radikalisme, Moderatisme, dan Liberalisme Pesantren: Melacak Pemikiran dan Gerakan Keagamaan Pesantren di Era Globalisasi*, (Radicalism, Moderatism and Liberalism of Pesantren: Tracing the Religious Thoughts and Movements of Pesantren in the Era of Globalization), Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam 10 (2015), 156

<sup>31</sup>*Ibid.*



and ethical stances of hospitable pesantrens can be instilled and disseminated as applied theology and ethics for mutual respect of otherness.

In fact, pesantren guards people without being troubled with some political matters, such as *status quo* and concealed intentions of any actors. In terms of the two pesantrens that welcome people from other ethnicity and religion, they are mainly stirred by some intentions. Beside humanitarian and religious motive, they feel necessary to protect a local wisdom from their predecessors for the case of PesantrenKauman. It also shows us that the ethics of hospitality in welcoming and being tolerant to others has been uninterruptedly and tactically practiced by such pesantrens to adapt to circumstances and to be relevant with contemporary challenges.<sup>32</sup>

These two pesantrens have embedded theology and ethics of hospitality in disseminating teaching of tolerance through their curriculum. Their curriculums go beyond exoteric knowledge on *fiqh* (Islamic jurisprudence) to esoteric one i.e., Sufism (moral and spiritual one). They are incessantly always inserted moral teachings such as doing good to others, tolerance to people of other religions, courtesy, sharing with others and so on. This aims to foster the mentality of the santri, so that the santri are not only intelligent in science but also a pious and moral santri. Coaching the value of tolerance carried out in the learning program is through the study of moral books that examine how we should do good to others, respect other people, be polite to teachers, parents, and fellow friends. In this training, santris are taught to always do good to anyone, especially to fellow human beings (*h}ablumminannas*).

Santris are not only directed to build an individual piety within themselves in line with religious teachings but also to apply social piety as they live as citizens of this nation, i.e., welcoming others, being tolerant, doing good and loving others as fellow human beings, in accordance with the concept of mutual relation among humans (*h}ablumminannas*). Education for individual and social piety in pesantren is to prepare students as agents of harmony and peace to create harmony within the life of society and nation when students have graduated later.

In this research, there are some notions on pesantren in coping with **religious, ethnic “others”**. First is that pesantrens have a kind of shifting paradigm in relation to three forms of brotherhood (*ukhuwwah*), namely *ukhuwwah Islamiyyah* (Islamic brotherhood), *ukhuwwah wat}aniyyah* (national

---

<sup>32</sup>Himawan Bayu Patriadi, et.al, Human Security in Local Wisdom Perspective: Pesantren and Its Responsibility to protect People, *Procedia Environmental Sciences* 28 ( 2015 ) 100 – 105

brotherhood), and *ukhuwwahbasyariyyah* (brotherhood of fellow human beings). From some examples of shifts (renewal of thought) in this pesantren at least the two pesantrens researched become benchmarks that community of pesantren (kyai and santri) can be very adaptive to new developments coming from outside the pesantren.

These two pesantrens reflect on how they have been applying not only bravery in interpreting religious texts with its set of methodologies, but also strategy in reinterpreting the texts continuously so that they can produce new meaning relevant to nowadays phenomenon and discourses.

What I find true is what has been stated by Lukens-Bull in terms of modernity and teachings of pesantren. He concludes that jihad in terms of pesantren is accomplished in education and communal transformation. Therefore, Lukens-Bull calls **“a peaceful jihad” referring to the ways kyai and pesantren struggle for constructing an identity through preaching and education. “This peaceful struggle” is considerably noticed as “the greater jihad.”**<sup>33</sup> To add on Bull’s idea, the researcher points that this jihad is not only peaceful, but also innovative.

## Closing

The theological emphasis on hospitality of pesantren community exemplified by the two pesantrens is, part of it, built from the understanding that submissiveness to God and loving others are two components supporting each other. Being hospitable to others, no matter what their religions or ethnics are, is, in fact, manifestation of the submission of pesantren to their God and of the love to His Messenger. In this case, being hospitable to others people based on the submission to the God and the love to His Messenger has even strengthened their social commitment because what they perform actually originates from their inner personalities. Indeed this study discovers that some Indonesian pesantrens have exemplified applied theology and ethics of hospitality for interreligious relations inspired by the spirit of keeping nationalism, local wisdom and prophetic legacies. Above and beyond, they also provide a living prophetic tradition in respecting others.

## References

Bull, R. Lukens. 2005. *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*. Palgrave Macmillan: USA.

---

<sup>33</sup>R. Lukens-Bull, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*, (Palgrave Macmillan: USA, 2005), 121

- Bull, R. Lukens. **2008**. "The Traditions of Pluralism, Accommodation, and Anti-Radicalism In the Pesantren Community". *Journal of Indonesian Islam* 2 1-15
- Farida, Umma. 2015**. "Radikalisme, Moderatisme, dan Liberalisme Pesantren: Melacak Pemikiran dan Gerakan Keagamaan Pesantren di Era Globalisasi. (Radicalism, Moderatism and Liberalism of Pesantren: Tracing the Religious Thoughts and Movements of Pesantren in the Era of Globalization)". *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam* 10 145-163
- Haningsih, S. 2008**. "Peran Strategis Pesantren, Madrasah, dan Sekolah Islam di Indonesia. (Strategic Role Pesantren, Madrasah and Islamic Schools in Indonesia)". *Jurnal Pendidikan Islam* 1, 27-39
- Hasan, Muhammad Tholhah. et al. 2004. *.Agama Moderat: Pesantren dan Terorisme (Moderate Religion: Pesantren and Terrorism)*. Malang: Lista Fariska Putra
- Isbah, M. Falikul. 2016**. "Examining the Socio-Economic Role of Islamic Boarding Schools (Pesantren) in Indonesia. School of Humanities and Social Sciences". Ph.D. Thesis, UNSW Canberra
- Patriadi, H. Bayu. (et.al). 2015**. "Human Security in Local Wisdom Perspective: Pesantren and Its Responsibility to Protect People". *Procedia Environmental Sciences* 28 100 – 105
- Siddiqui, Mona. 2015. *Hospitality in Islam: Welcoming in God's Name*. New Haven and London: Yale University Press
- Still, Judith. 2010. *Derrida and Hospitality, Theory and Practice*, Edinburgh: Edinburgh University Press

## MELAWAN BUDAYA KEKERASAN SIMBOLIK DALAM PENDIDIKAN AGAMA ISLAM: BELAJAR DARI KEARIFAN LOKAL PESANTREN

Mohammad Andi Hakim  
IAIN Syekh Nurjati Cirebon  
andihakim@syekhnurjati.ac.id

### Abstrak

Penelitian ini membongkar akar-akar kekerasan simbolik dalam praktik pendidikan nasional. Tujuan tulisan ini adalah untuk mengetahui praktik kekerasan simbolik dalam teks buku ajar yang mengarah pada konten radikalisme-terorisme. Hegemoni doksa-doksa ajaran Islam ekstrimis tersebut potensial untuk melahirkan generasi jihadis yang membahayakan masa depan umat manusia. Disisi lain, tulisan ini menyajikan tradisi dan kearifan lokal pesantren yang dapat digunakan untuk melawan praksis kekerasan simbolik tersebut. Analisis Wacana Kritis yang dikembangkan oleh Van Dijk, Fairclough dan Teori reproduksi kultural Pierre Bourdieu digunakan untuk membedah permasalahan dalam penelitian. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Data penelitian berasal dari uraian buku-buku ajar Pendidikan Agama Islam dan telaah literatur mengenai pesantren nusantara. Hasil telaah yang dilakukan menunjukkan bahwa beberapa buku memuat unsur-unsur kekerasan simbolik. Hal tersebut kontradiktif dengan budaya dan kearifan lokal pesantren yang mentradisikan Islam yang ramah melalui; *sillaturrahim* untuk mencairkan eksklusifisme, *tasamuh* untuk membangun harmoni, *Ukhuwah* untuk solidaritas kemanusiaan, **Ta'awun** untuk kepedulian sosial, nasionalisme dan kebhinekaan. Tradisi keilmuan kritis-dialektis melalui kitab kuning seperti *Sorogan* dan *Bandongan* juga berkontribusi pada penajaman daya intelektual santri. Kearifan lokal pesantren dapat menjadi model pendidikan agama Islam yang *rahmatan lil alamin* dan sejalan dengan visi mewujudkan masyarakat yang deliberatif.

**Kata Kunci:** Kekerasan Simbolik, Doksa, Reproduksi Kultural

## **Pendahuluan**

Kultur kekerasan mengakar pada segala sendi kehidupan manusia, baik politik, sosial, pendidikan maupun agama. Perilaku yang mengindahkan praktik-praktik intimidasi, teror hingga kegemaran mengkafir-kafirkan yang tak sepaham. Bahkan berujung pada aksi-aksi pembunuhan berkedok jihad. Sikap tersebut tentu melalui proses internalisasi yang masif dan terstruktur. Salah satunya melalui pendidikan agama Islam. Pendidikan yang sejatinya menjadi kawah dalam menyiapkan pribadi yang humanis, justru menjadi ladang bagi tumbuh-kembangnya ideologi-ideologi radikal.

Hasil penelitian yang dilakukan oleh Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP) Jakarta pada tahun 2010 hingga 2011 begitu mengejutkan, sebanyak 48,9% siswa di Jabodetabek menyatakan persetujuannya terhadap aksi radikal.<sup>1</sup> Selain itu, penelitian Setara Institute pada tahun 2015 menunjukkan bahwa 75,3% pelajar di Indonesia tahu dan setuju dengan ISIS. Sementara 36,2% menganggap bahwa ISIS sebagai kelompok teror yang sadis. Selain itu 30,6% pelajar menganggap ISIS sebagai pelaku kekerasan yang mengatasnamakan agama. Sedangkan 16,9% menganggap ISIS adalah pejuang yang hendak mendirikan agama Islam.

Ekspresi keberagamaan yang eksklusif menjadikan mereka kurang terbuka dalam menerima masukan dan pendapat dari luar kelompoknya sehingga tidak jarang mereka percaya diri atas hasil pemikiran mereka *an sich*. Tanpa disadari, mereka diproyeksikan untuk melakukan aksi radikal dalam rangka mencapai target tertentu yang digerakkan oleh kelompok yang berkepentingan.

Pendidikan mengambil peranan yang amat penting dalam menangkal paham-paham yang dapat merusak rajut tali persaudaraan bangsa ini. Menurut Bourdieu (1992) seperti diuraikan oleh Hakim (2016:688) kekerasan dalam pendidikan sendiri dapat diklasifikasikan dalam beberapa macam, diantaranya kekerasan fisik, psikis dan simbolik.

---

<sup>1</sup> Abdul Munip, Menangkal radikalisme Agama di sekolah, *Jurnal Pendidikan Islam: Volume 1, Nomor 2, Desember 2012/1434*. Penelitian ini dilakukan di 100 SMP dan 100 SMA. Penelitian ini menggunakan metode wawancara tatap-muka dengan panduan kuesioner, dan penarikan sampel acak. Batas error sampling kurang lebih 3,6 persen untuk guru Pendidikan Agama Islam (PAI) dan 3,1 persen untuk siswa. Populasi penelitian survey ini adalah guru PAI di SMP dan SMA di Jabodetabek. Jumlah total populasi guru PAI yang diambil sampel adalah 2.639 orang, terdiri dari 1.639 guru PAI SMP dan 800 guru PAI SMA. Dari jumlah populasi diambil sampel 590 guru, di antaranya 327 guru PAI SMP dan 263 guru PAI SMA. Sementara jumlah total sampel siswa yang valid adalah 993 siswa, yang terdiri dari 401 siswa SMP dan 592 SMA.

merupakan bentuk kekerasan yang paling berbahaya, karena sifatnya yang tidak nampak. Kekerasan simbolik digunakan untuk menjelaskan mekanisme kelompok elit yang mendominasi struktur sosial untuk memaksakan kehendak terhadap kelompok kelas bawah. Dominasi yang dilakukan adalah pada bentuk pemaksaan ideologi, budaya, kebiasaan atau gaya hidup. Kekerasan simbolik dalam pendidikan dapat terjadi melalui buku teks yang diajarkan kepada siswa. Buku sebagai media pembelajaran menjadi alat efektif untuk melakukan praktik kuasa simbolik dalam mengarahkan pembaca pada kepentingan tertentu.

Kekerasan simbolik juga terjadi pada praktik pendidikan agama di Indonesia. Melalui penelitian yang dilakukan Hakim (2016) membredel konten-konten kekerasan simbolik pada buku *Pendidikan Agama Islam dan Budi Pekerti* SMA. Hasil penelitiannya menunjukkan adanya pemaksaan doksa-doksa aliran Salafi-Wahabi dalam narasi-narasi buku tersebut. Dilain sisi, Hakim (2016) juga mengkritik ajaran-ajaran radikal pada buku *Anak Islam Suka Membaca*. Penelitian membuktikan bahwa terdapat keberpihakan yang konsisten dari penulis buku dalam mengkampanyekan Islam yang eksklusif dan radikal.

Sebenarnya telah banyak penelitian yang berupaya meruntuhkan penanaman paham-paham radikal dalam praktik pendidikan. Beberapa penelitian yang mengupas tentang radikalisme dan pendidikan, antara lain: Kajian tentang pendidikan kontra-radikalisme dilakukan oleh Machali (2013:41) melalui konsep *peace education* nya bahwa Pendidikan mampu mengembangkan sikap, dan tingkah laku untuk dapat hidup saling menghormati, toleran, penuh perdamaian, saling membantu, dan anti kekerasan. Salah satu terobosan untuk menangkai sikap intoleran tersebut adalah melalui pendidikan multikultural. Pendidikan multikultural juga disampaikan Arifin (2014:409) dalam penelitiannya, bahwa hal tersebut menjadi alat yang sentral dalam proses deradikalisasi. Kajian lain yang relevan dengan pembahasan mengenai pendidikan kontra radikalisme **dilakukan oleh Ma'arif (2006), yang menemukan konsepsi kurikulum PAI** berbasis kemajuan sebagai solusi menampilkan wajah Islam yang toleran.

Namun penelitian yang fokus pada pembongkaran terhadap buku-buku ajar masih terbatas. Terlebih yang mengkombinasikan antara pendekatan linguistik dengan teori sosial kritis. Penelitian ini sebetulnya merupakan pengembangan yang dilakukan penulis dari Tesisnya yang berjudul *A Symbolic Violence Behind The Construction of New Islam; A Case in Chapter 10 of the Book of Pendidikan Agama Islam dan Budi Pekerti*. Studi ini membongkar kekerasan simbolik dalam buku Pendidikan Agama Islam (PAI)

dan Budi Pekerti untuk kelas sebelas Sekolah Menengah Atas (SMA) terbitan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud).

Tulisan tersebut mengungkapkan praktik kekerasan simbolik yang terkandung didalam teks. Analisis Wacana Kritis yang dikembangkan oleh Van Dijk dan Kekerasan Simbolik yang dikembangkan oleh Pierre Bourdieu digunakan untuk membedah permasalahan dalam penelitian. van Dijk (1993: 251) menguraikan analisis wacana kritis sebagai suatu kajian mengenai relasi intim antara wacana, kuasa, dominasi, ketidaksetaraan sosial, dan posisi pengkaji dalam relasi tersebut. Analisis wacana kritis tersebut merupakan bagian penting dari perkembangan proses telaah *discourse* secara komprehensif dan radikal, karena dilakukan dari berbagai aspek didalam dan diluar teks. Hasil telaah yang dilakukan menunjukan bahwa buku tersebut memuat unsur-unsur kekerasan simbolik dalam bentuk pemaksaan doksa aliran Salafi-Wahabi, khususnya melalui identifikasi terhadap keberpihakan penulis, dan eksternalisasi ideologi Salafi-Wahabi dalam teks buku.

Masalah kekerasan sepertinya sukar untuk diurai, khususnya dalam praktik pendidikan nasional. Terlebih yang mengkaitkannya dengan kearifan lokal pesantren. Pesantren sebagai model pendidikan asli Indonesia ini memiliki kekayaan yang tiada tara. Khususnya pada kearifan lokal, tradisi dan konsep pendidikan yang humanis. Pada level inilah masih terbatas menemukan studi yang lebih mendasarkan pemikiranya menggunakan kajian linguistik, khususnya menggunakan analisis wacana kritis dan teori reproduksi kultural Pierre Bourdieu dikaitkan dengan kearifan lokal pesantren. Sehingga tulisan ini fokus pada analisis kekerasan simbolik pada buku Pendidikan Agama Islam dan kearifan lokal pesantren sebagai kekuatan untuk melawan kekerasan tersebut.

Lebih dari itu, penelitian ini berupaya untuk memberikan pemahaman baru tentang konsep pendidikan agama *nir* kekerasan melalui konsep “Indigenisasi Pendidikan Agama Islam melalui kearifan lokal pesantren.” Konsep tersebut berisi ulasan teoretis dari penulis mengenai pembelajaran agama berbasis kearifan lokal pesantren Indonesia, dengan muatan Islam Indonesia yang memberikan rahmat bagi semesta alam. Karena sejatinya melalui pendidikan kedamaian bisa diretas, melalui pendidikan ketentraman bisa tercipta, tentunya dengan pendidikan yang memanusiakan manusia.

Metode deskriptif kualitatif digunakan oleh penulis pada penelitian ini. Hal ini dilakukan untuk menggambarkan data yang berkaitan dengan aplikasi kekerasan simbolik yang terdapat dalam buku ajar PAI melalui analisis wacana kritis. Donald (2005:137) Menjelaskan bahwa penelitian kualitatif bertujuan untuk menggambarkan dan mengklarifikasi pengalaman manusia didalam kehidupanya.

Analisis kepustakaan (*library research*) menjadi pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini. Melalui analisis pustaka, penulis mengumpulkan beragam informasi-informasi yang berkaitan dengan kekerasan simbolik dan telaah kajian-kajian tentang pesantren. Tujuan dari penelitian ini adalah mengungkap bagaimana praktik kekerasan simbolik yang terjadi dan bagaimana bahasa serta kuasa simbolik yang membentuk pemahaman mengenai dalam buku PAI dan Budi Pekerti Kelas XI SMA. Praktik-praktik kekerasan simbolik tersebut telah diuraikan secara komprehensif oleh penulis pada riset sebelumnya. Kemudian, menginventarisasi kearifan-kearifan lokal pesantren yang dapat digunakan untuk melawan hegemoni tersebut.

### **Kekerasan Simbolik Pada Bahan Ajar PAI**

Hasil analisis ini telah diuraikan oleh penulis pada riset sebelumnya. Peneliti menemukan beberapa strategi yang digunakan oleh penulis buku PAI dan Budi Pekerti dalam mengkonstruksi konsep Islam Modern, antara lain: 1). Dominasi partisipan dan aktor; 2) Aktor tersembunyi; 3) Klausur aktif dan pasif; 4) Klausur positif dan negatif (Hakim, 2016).

Dominasi Partisipan dan Aktor. Terdapat beberapa partisipan yang dominan dalam teks mengenai Islam Modern, antara lain *Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qoyyim, Muhammad bin Abd Wahab, Umat Islam, orang Islam dan Pembaharuan*. Penulis memberikan penekanan hiperbolis pada beberapa partisipan tersebut dengan penceritaannya masing-masing. *Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qoyyim, Muhammad bin Abd Wahab* sebagai partisipan digambarkan sebagai pelopor dan solusi bagi kemunduran Islam, karena ditonjolkan dalam teks tersebut. Penulis ingin menunjukkan kepada pembaca bahwa kemunduran umat Islam yang sedang terjadi dapat diatasi dengan meneladani dan mengamalkan pemikiran ketiga tokoh tersebut.

Penulis buku menggambarkan sosok *Ibnu Taimiyah, Ibnu Qoyyim, Muhammad bin Abd Wahab* dan pemikirannya melalui proses material dan mental. Hasil analisis menunjukkan bahwa proses dominan yang digunakan untuk menggambarkan ketiga tokoh tersebut adalah proses material dan mental. Dalam proses material di atas, ketiganya adalah pelaku (*actor*). Dalam menggambarkan aktivitas yang tidak memiliki sasaran, ketiganya melakukan aktivitas yang tidak menunjukkan perilaku buruk. Sementara itu, aktivitas yang memiliki sasaran sebagian besar menunjukkan penggambaran ketiganya sebagai sosok yang sangat baik. Sebagian besar, apa yang dilakukan oleh mereka adalah perbuatan yang bernilai positif. Mereka juga digambarkan melakukan tindakan yang menggunakan afeksi (*ingin, peduli*).

Aktor Tersembunyi. Seperti pada kata *Tarekat* sebagai pelaku yang disembunyikan. Dalam narasinya penulis menjelaskan bahwa *tarekat* dengan



ajaran-ajarannya adalah penyebab kemunduran dunia Islam. Namun, penulis tidak menguraikan secara eksplisit jenis *tarekat* seperti apa yang dimaksudkan. Mengingat, dunia Islam memiliki banyak aliran *tarekat* dengan ajaran-ajaran yang masing-masing berbeda. Sebenarnya, selain penulis melakukan generalisasi terhadap *tarekat*, ia berusaha merujuk pelaku tersebut pada sebuah entitas yang ajaran-ajarannya menyimpang dari Islam. Islam yang dimaksudkan adalah konstruksi Islam baru yang konsisten diwacanakan. Terakhir adalah Aktor tersembunyi *negara Barat* dan *dunia Barat* yang diposisikan sebagai *goal* dan dijadikan sebagai sebab kemunduran umat Islam. Namun dalam penjelasannya tidak dijelaskan *negara Barat* mana dan *dunia Barat* seperti apa yang dimaksudkan. Artinya, penulis tidak bermaksud menonjolkan negara atau wilayah di barat yang menjadi sebab kemunduran Islam.

Klausula Aktif dan Pasif. *Pertama* adalah kalimat aktif dengan Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qoyyim sebagai partisipan dalam kalimatnya. Kalimat aktif yang terdapat dalam teks direalisasikan melalui beberapa verba antara lain: *memerangi*, *memberantas*, *mengadakan*, *membela*, *meningkatkan*, *menghilangkan*. Hal tersebut mengandung interpretasi bahwa dua tokoh Islam tersebut sebagai partisipan sudah berada pada konsep pemikiran yang benar dalam berislam, karena dinarasikan melalui penilaian yang positif. Sehingga kedua tokoh tersebut sangat ditonjolkan dalam teks buku. Selanjutnya pada data dibawah ini yang tidak berbeda dengan analisis terhadap kedua tokoh tersebut sebagai partisipan. Sementara kalimat aktif dengan Abdul Wahab sebagai partisipan dalam kalimatnya terdapat dalam teks yang direalisasikan melalui beberapa verba antara lain: *memperbaiki* dan *memusatkan*. Hal tersebut mengandung interpretasi bahwa tokoh tersebut sebagai partisipan sudah berada pada konsep pemikiran yang benar dalam berislam, karena dinarasikan melalui penilaian yang positif. Sehingga kedua tokoh tersebut sangat ditonjolkan dalam teks buku.

*Kedua* adalah kalimat pasif. Penulis teks menggunakan strategi untuk menyembunyikan seseorang dengan kalimat pasif yang terdapat didalamnya. Seperti pada klausa *orang yang menyembah selain Allah Swt telah menjadi musyrik dan boleh dibunuh*. Melalui kalimat pasif tersebut penulis tidak menjelaskan secara eksplisit aktor yang dimaksudkan. Hal tersebut dapat diterima oleh pembaca bahwa yang boleh dibunuh adalah orang yang tidak menyembah Allah Swt yang masih bersifat umum karena tidak mengarah ke sasaran tertentu, dan yang boleh membunuhnya adalah orang yang menyembah Allah Swt. Selain itu pada klausa *kemurnian paham tauhid mereka telah dirusak oleh ajaran-ajaran tarekat*. Melalui kalimat tersebut penulis ingin menjadikan ajaran-ajaran tarekat sebagai hal yang disudutkan.

Ajaran-ajaran tersebutlah yang menyebabkan rusaknya kemurnian paham tauhid umat Islam. Namun penulis juga tidak mengarahkan pada ajaran tarekat dari aliran dan ajaran yang mana yang dimaksud.

Klausa Negatif. Klausa negatif *tidak terikat, bukan sebagai reaksi, bukan lagi penganut* menunjukkan interpretasi bahwa penulis hendak menyangkal suatu preposisi yang berkembang dimasyarakat bahwa terikat secara mutlak dengan pendapat ulama-ulama terdahulu adalah salah. Selain itu penulis ingin menunjukkan secara tegas bahwa pemikiran yang dicetuskan oleh tokoh diatas tidak bersifat politis seperti yang dilakukan kerajaan Utsmani dan Mughal. Kemudian, wacana yang menyebutkan bahwa umat Islam saat ini adalah penganut tauhid yang sebenarnya adalah salah, karena penulis menyangkalnya dengan memberikan proses pemaknaan negatif dengan klausa diatas. Sedangkan pada beberapa klausa yang lain seperti *tidak rasional, tidak merupakan sumber, tidak dibenarkan, tidak tertutup* juga menunjukkan interpretasi bahwa penulis hendak menyangkal suatu preposisi yang berkembang dimasyarakat bahwa umat Islam saat ini rasional, pendapat ulama merupakan sumber beragama, taklid kepada ulama adalah benar dan pintu ijtihad yang sudah tertutup. Artinya, penulis berusaha mengungkapkan bahwa ajaran-ajaran Islam dan aliran tertentu adalah salah dan menjadi sebab kemunduran umat Islam.

### Inventarisasi Kearifan Lokal Pesantren

**Ma'arif (2016) menjelaskan tentang berbagai sumber tentang kearifan** lokal pesantren yang telah menjadi semacam budaya, moralitas dan karakter khusus serta ikut membentuk bangunan spiritualitas di pesantren yang senantiasa dijaga keberlanjutannya sampai sekarang di antaranya adalah sebagai berikut:

**Tabel 1.** Kearifan Lokal Pesantren

Kearifan Lokal Pesantren	
1.	<i>Ngumpulake balung pisah</i> melalui perkawinan
2.	Konsep Bani ( <i>sanak sedulur</i> ) untuk membangun kekerabatan & keharmonisan keluarga
3.	Konsep <i>şilaturrahīm</i> (menyambung tali persaudaraan)
4.	Konsep <i>Ukhuwwah</i> (membangun persaudaraan): <i>Islāmiyyah</i> (sesama umat Islam), <i>Waṭaniyyah</i> (sebangsa), <i>Insāniyyah</i> (sesama manusia).
5.	<i>‘Iyad almarīdh</i> (menjenguk orang sakit)
6.	<i>Al-birr bi al-yatāmā wa al-masākīn</i> (menyantuni yatim piatu dan fakir miskin)

7.	<i>At-takāful wa al-taḍamun</i> (bahu-membahu dan solidaritas)
8.	<i>Birru al-wālidain</i> (berbuat baik kepada kedua orang tua) dan kewajiban menghormati guru
9.	Penghormatan kepada arwah leluhur/makam wali ( <i>barākah, karāmah &amp; shafā'ah</i> )
10.	<i>Wira'ī</i> (menjauhi diri dari perbuatan-perbuatan yang dilarang, makruh dan tidak jelas boleh tidaknya)
11.	<i>Qona'ah</i> (narima ing pandum)
12.	<i>Khusu'</i> (perasaan dekat dan selalu ingat kepada Allah)
13.	<i>Tawakkal</i> (percaya penuh kepada kebijaksanaan Allah)
14.	Sabar, <i>tawāḍu'</i> (rendah diri)
15.	<i>Ikhlāṣ</i> dan <i>ṣiddīq</i> (selalu jujur dan bertindak yang sebenarnya)
16.	<i>Al-waṣṭiyyah/al-tawāzun</i> (moderasi), <i>al-tasāmuḥ</i> (toleran), <i>al-'ādalah</i> (adil)
17.	Prinsip <b>amar ma'rūf nahī munkar</b> , kolektifitas, kemandirian dan kesederhanaan

### Mekanisme Kekerasan Simbolik

Kekerasan simbolik terjadi ketika otonomi arena tersebut melemah, sehingga muncul pemikiran lain yang disampaikan oleh penulis sebagai agen untuk menentang dan menyalahkan pemikiran yang lain. Dalam contoh analisis penelitian ini menunjukkan bahwa kekerasan simbolik terjadi melalui doksa pada beberapa hal, antara lain: a) Keberpihakan Penulis b) eksternalisasi ideologi Salafi-Wahabi.

Kekerasan simbolik yang terjadi melalui keberpihakan penulis buku dapat diamati dengan tahapan analisis teks van Dijk dan teori transitivitas. Kekerasan simbolik ini berkaitan dengan *linguistic features* yang digunakan oleh penulis dalam memproduksi wacana. Hasilnya menunjukkan bahwa keberpihakan penulis muncul seperti dijelaskan diatas.

Jika digambarkan secara komprehensif, alur terjadinya kekerasan simbolik dalam buku PAI dan Budi Pekerti SMA adalah sebagai berikut

## **Bagan 1. Praksis Kekerasan Simbolik.**

Berdasarkan bagan diatas, alur terjadinya praksis kekerasan simbolik sangat dipengaruhi oleh *Habitus, Capital, Arena* dan strategi investasi yang dimiliki oleh penulis. Penulisan melakukan kontrol wacana melalui Buku PAI dan Budi Pekerti yang memuat unsur-unsur ajaran agama dan budaya Islam sebagai materi yang diajarkan. Selanjutnya penulis buku melakukan eksternalisasi doksa Salafi-Wahabi secara tersembunyi pada teks buku melalui pembelajaran mengenai tauhid, wahyu, iman, ibadah hingga politik. Namun, materi-materi yang diajarkan tersebut memuat ajaran-ajaran kekerasan dalam agama dan budaya saling membunuh.

Nilai-nilai tersebut yang kemudian digagas oleh penulis buku sebagai Islam modern. Diskursus dan ajaran Islam modern inilah yang kemudian secara konsisten ditanamkan secara tersembunyi oleh penulis. Hal ini tentu berpengaruh pada pemahaman dan kehidupan sosial peserta didik dalam memahami Islam. Dampaknya, akan lahir pribadi dan karakter peserta didik yang jumud, intoleran dan radikal. Seperti nampak pada bagan berikut:

## Bagan 2. Transfer Ideologi



### Doksa Ideologi Salafi-Wahabi

Mekanisme yang juga digunakan oleh penulis buku adalah melalui doksa, bukan hanya melalui *habitus*. Doksa merupakan seperangkat kepercayaan fundamental yang bahkan dirasa tidak perlu dieksplisitkan. Seperti pada teks buku tersebut yang tidak menjelaskan secara eksplisit dan mendalam tentang ajaran-ajaran Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim dan Abd Wahab. Misalnya pada alasan orang selain muslim boleh dibunuh, penulis tidak menjelaskan alasan secara teoretis berdasarkan pemikiran lengkap dari Abd Wahab, demikian juga dengan beberapa contoh yang lain. Artinya penulis berusaha untuk memunculkan doksa dalam usaha melakukan kekerasan simbolik.

Doksa berbentuk teks pemikiran pembaharuan Islam dari ketiga tokoh tersebut adalah suatu kepercayaan yang harus diterima apa adanya, tidak perlu dipertanyakan, dan memperdebatkan yang mengarahkan cara pandang pembaca dalam mempersepsi konsep pembaharuan Islam yang ditanamkan dalam arena pendidikan, melalui buku PAI dan Budi Pekerti.

Kekerasan simbolik terjadi ketika otonomi arena tersebut melemah, sehingga muncul pemikiran lain yang disampaikan oleh penulis sebagai agen untuk menentang dan menyalahkan pemikiran yang lain. Dalam buku teks tersebut misalnya, dominasi yang dilakukan penulis adalah dengan memberikan evaluasi dan pemaknaan positif terhadap ajaran Salafi-Wahabi dan melemahkan umat Islam saat ini dan tarekat yang dianggap sebagai biang

kemunduran Islam. Evaluasi negatif terhadap umat Islam dan tarekat dilakukan oleh penulis secara konsisten dalam buku tersebut.

Doksa berupa ideologi salafi-wahabi dalam teks tersebut kemudian menjadi heterodoksa. Heterodoksa adalah pemikiran yang disampaikan secara eksplisit yang mempertanyakan sah atau tidaknya skema persepsi yang berlaku. Penulis dalam hal ini melakukan banyak penentangan terhadap umat Islam saat ini dengan beragam ritual keagamaan yang dilakukannya. Selain itu penulis konsisten untuk menentang ajaran-ajaran yang dibawa oleh tarekat yang dianggap menjadi penyebab kemunduran umat Islam.

Didalam teks buku, tidak ada pembelaan agen lain sebagai entitas yang ditentang dan disalahkan. Sehingga ideologi Salafi-Wahabi pun menjadi ortodoksa. Ortodoksa adalah pemikiran yang secara eksplisit membela dan mempertahankan struktur dalam wacana tersebut. Dalam teks buku dapat ditemukan banyak pembelaan yang dilakukan oleh penulis kepada ideologi Salafi-Wahabi.

### **Kearifan Lokal Pesantren Sebagai Benteng Radikalisme**

**Pesantren berbasis kearifan lokal menurut Ma'arif (2016)** dalam penelitian Hakim (2016) berjudul *Melawan Legalisasi Kekerasan Bahasa pada Anak; Telaah Analisis Wacana Kritis terhadap Buku Anak "Islam Suka Membaca* menjelaskan mengenai konsep pendidikan lokal pribumi yang mengintegrasikan Islam dengan budaya nusantara. Tidak mempertentangkan, justru mengambil khazanah kebudayaan pribumi yang dalam praktiknya tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Lebih lanjut pesantren dijelaskan selain mengajarkan pendidikan Islam, juga pendidikan moral dan keterampilan. Santri belajar dengan model dan metode yang identik seperti **MajlisTa'lim**, *Mudzakarah*, *Syawir*, *Musyawah*, and *BahtsulMasail*. Beberapa metode tersebut bertujuan untuk mempertahankan tradisi Islam dengan latar belakang budaya lokal.

**Ma'arif (2016:16) menjelaskan pula bahwa pesantren menerapkan** konsep pendidikan yang bersifat tradisional. Proses pembelajaran didalamnya dibangun dengan pola interaksi yang baik antara *Kiai* dan santri. *Kiai* bagi santri tidak sekedar dipandang memiliki ilmu yang tinggi (*'alim* and *faqih*), melainkan guru bagi mereka untuk memahami peranya sebagai abdi Tuhan dan *khalifatullah* di dunia. Pendidikan yang berjalan sangat fleksibel dan bersifat membebaskan bagi santrinya jika telah memiliki keilmuan dan pengalaman yang memadai untuk menyelesaikan studinya.

Selain itu, pesantren dengan lokalitas dan religiusitasnya tidak hanya berperan sebagai institusi yang memberikan pengetahuan semata kepada santrinya. Pesantren bertanggung jawab untuk mengembangkan kepribadian

setiap anak didiknya menjadi muslim yang berkepribadian. Pada saat yang sama, lembaga ini juga bertujuan untuk membentuk pribadi santri yang mukhsin yang memiliki pemahaman terhadap nilai-nilai Islam dan mengamalkan *akhlakul karimah*.

**Ma'arif menguraikan pula bahwa budaya dan kearifan lokal** yang berkembang dan lestari di pesantren memiliki tujuan yang penting dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat. Seperti *sillaturrahim* yang memiliki tujuan untuk mencairkan eksklusifisme, *tasamuh* dalam membangun harmoni, *Ukhuwah* dalam mewujudkan solidaritas kemanusiaan, **Ta'awun** dalam memupuk kepedulian sosial (2016:109-115)

Pesantren mengambil peran yang sangat penting sebagai benteng NKRI. Pendidikan asli Indonesia ini mengajarkan nilai-nilai yang mampu melawan doktrin radikalisme-terorisme. Pesantren mengajarkan kosmopolitanisme dalam praksis pendidikannya. Menurut Mulyadhi Kartanegara (2007, 80-91) bahwa Pilar-pilar yang menopang budaya Islam kosmopolit ini adalah (1) inklusivisme, yaitu keterbukaan diri terhadap unsur positif dari luar dan berusaha mengembangkannya secara kreatif, (2) humanisme, yaitu apresiasi yang tinggi terhadap potensi dan nilai dasar kemanusiaan, (3) toleransi, yaitu kebesaran jiwa dalam menyikapi perbedaan pendapat, dan (4) kebebasan (demokrasi) dalam berpendapat dan berpikir.

### **Budaya Pendidikan Pesantren**

Hasil analisis literasi yang dilakukan oleh penulis menunjukkan beberapa fakta yang menarik. Beragam kearifan lokal dan tradisi pesantren dapat digunakan sebagai model pendidikan yang ramah dan toleran. Beberapa kearifan lokal tersebut dapat dimaksimalkan sebagai benteng kekerasan simbolik, antara lain:

Personifikasi Guru/Kiai. Melalui pesantren kita belajar tentang pentingnya belajar agama dari seorang guru. Sanad keilmuan begitu penting untuk melacak pemahaman keagamaan seseorang. Hal ini tentu bertolak belakang dengan karakteristik gerakan pemikiran radikal yang meniadakan peran guru dalam mengkaji ilmu agama. Karena segalanya harus selalu merujuk pada Alquran dan Sunnah.

Personifikasi guru menjadi teramat penting dalam belajar. Bukan hanya merupakan kearifan lokal, melainkan anjuran Sunnah. Guru yang pantas adalah yang baik martabatnya, tahu akan hukum, tekun beribadah, dan saleh. Menurut serat ini, guru sejati adalah mereka yang telah meninggalkan segala nafsu dunianya dan tidak mengharap imbalan. Maka merekalah yang paling pantas sebagai guru untuk menambah pengetahuan.

*Sillaturrehlim* untuk mencairkan eksklusifisme. Aktivitas menyambung silaturrehlim tersebut berjalan melalui halal bi halal maupun kebiasaan saling mengunjung (Ma'arif, 2016). Praktik saling bersilaturrehmi pesantren mengesankan sebuah hubungan yang benar-benar dibangun atas sebuah **kesadaran akan pentingnya “persaudaraan”, penghormatan antara Kiai/Ustad** dan santri serta atas nama kemanusiaan. Nilai-nilai seperti ini mampu untuk melawan praktik-praktik kekerasan simbolik yang meniscayakan pola pikir yang eksklusif.

Tasamuh dan Membangun Harmoni. Dalam tradisi pesantren, kata *al-tasamuh* dan *al-samhah* sering diartikan dengan toleransi. Sikap toleran konsisten diajarkan di Pesantren. Cara beragama yang inklusif meniscayakan lahirnya pola pikir yang terbuka dan toleran.

*Ukhuwah* dan Solidaritas Kemanusiaan. Konsep *ukhuwah* dikenalkan oleh para Kiai semenjak para santri pertama kali datang ke pesantren bahwa hakikatnya semua manusia adalah bersaudara. Lebih-lebih dalam Islam ajaran ini merupakan Salah satu tema pokok yang diajarkan dalam Alquran. Tentang persoalan ini, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa sesungguhnya manusia merupakan makhluk dualisme, yaitu sebagai makhluk individu dan masyarakat. Sebab tidak ada individu yang hidup tanpa masyarakat (Rahman, 1980: 54) dalam Ma'arif (2016). **Kehidupan pesantren sebagai subkultur**, memang menampilkan realitas yang berbeda dan unik bila dibanding dengan masyarakat di luarnya. Hubungan dan interaksi antara sesama, baik sesama santri maupun dengan orang lain, mencitrakan pola hubungan yang harmonis dan penuh persaudaraan.

### ***Sorogan, Bandongan dan Syawliir Sebagai Medium Penajaman***

Tradisi *sorogan* dan *bandongan* merupakan aktivitas yang lazim ditemukan di setiap pesantren. Ketiga tradisi ini penting untuk disampaikan diawal karena kajian ini merupakan sumber utama yang dimiliki oleh santri ketika melakukan aktivitas bermusyawarah dan berdiskusi menyelesaikan permasalahan kehidupan. Santri belajar secara lebih dialogis dengan sebaya dan seniornya, karena terjadi dialog dan interaksi keilmuan yang hangat, sehingga mampu menumbuhkan kembangkan spirit *ruh al-intiqad (critical questioning attitude)*.

Aktivitas tersebut secara rutin berjalan sebagai kegiatan harian di pondok tersebut dengan bimbingan langsung dari Kiai dan Ustadz. Kegiatan tersebut adalah pembelajaran dimana santri membuka kitab kuning dan mendengarkan pemaknaan dan penjelasannya langsung oleh Kiai. *Sorogan* yang berasal dari *sorog* tersebut berarti menyodorkan. Setiap santri menghadap dan menyodorkan kitabnya di hadapan kiai secara perorangan.



Artinya seorang Kiai memberikan materi pembelajaran secara individual kepada seorang santri.

Hal ini berbeda dengan *Bandongan*. Jika *Sorogan* adalah aktivitas individual, *Bandongan* adalah tradisi pembelajaran yang berjalan di pondok tersebut secara kolektif. Artinya, Kiai bertindak sebagai pemateri tunggal dalam pembelajaran. Dengan menggunakan kitab yang sama, Kiai kemudian membacakan terjemah dan menjelaskan isi yang terkandung dalam kitab kuning yang berbahasa Arab tersebut. Dalam kegiatan ini memang cenderung monoton dan tidak dialogis, karena santri sepanjang pembelajaran hanya mendengarkan dan mencatat apapun yang disampaikan oleh Kiai.

## Penutup

Kekerasan simbolik terjadi secara sembunyi-sembunyi dan tanpa disadari. Kekerasan simbolik dalam penelitian ini muncul pada pemaksaan doksa ideologi Salafi-Wahabi. Konsistensi penulis dalam menguraikan gagasannya menjadi media untuk melakukan proses reproduksi kultural, untuk membentuk karakter peserta didik yang intoleran dan eksklusif. Melalui tradisi, kearifan lokal dan konsep pendidikan pesantren sesungguhnya menunjukkan peran santri dalam partisipasinya menyelesaikan permasalahan-permasalahan, seperti kekerasan simbolik. Pesantren dengan beragam tradisinya justru menyajikan konsep pendidikan yang inklusif dan toleran. Sehingga hal ini menjadi terobosan untuk memodelkan pesantren sebagai contoh indoginesasi pendidikan agama Islam.

## Daftar Pustaka

- Aunullah, Indi 2006. Bahasa dan Kuasa Simbolik dalam Pandangan Pierre Bourdieu (Thesis). Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gajah Mada
- Bourdieu, Pierre. 1977. The Economics of Linguistic Exchanges. *Social Science Information* Vol 16: 645
- Cushion, Christopher and Robyn L. Jones. 2006. Power, Discourse, and Symbolic Violence in Professional Youth Soccer: The Case of Albion Football Club. *Sociology of Sport Journal*. Vol 23, pp. 142-161
- Eriyanto. 2009. *Analisis Wacana; Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS
- Gerot, Linda and Peter Wignell. 1995. *Making Sense of Functional Grammar*. Cammeray: Gerd Stabler
- Hakim, Andi. 2016. "Membongkar Akar Kekerasan Simbolik dalam Bahasa Teks; Studi Analisis Wacana Kritis terhadap Buku PAI dan Budi Pekerti SMA". **Prosiding ICLCS 2015. Jakarta:LIPI**

- Hakim, Andi. 2016. A Symbolic Violence behind The Construction of New Islam; A Case in Chapter 10 of the Book of Pendidikan Agama Islam dan Budi Pekerti. Thesis: Diponegoro University
- Hakim, Mohammad Andi. 2016. **“Melawan Legalisasi Kekerasan Bahasa pada Anak; Telaah Analisis Wacana Kritis terhadap Buku Anak “Islam Suka Membaca”**”. on *KOLITA 14* (pp. 357 – 361). Jakarta: Unika Atma Jaya
- Imam Gunawan. **‘Mengembangkan Karakter Bangsa Berdasarkan Kearifan Lokal’** Madiun: IKIP PGRI
- Karnanta, Yudha Kukuh. 2013. **‘Paradigma Arena Produksi Kultural Sastra; Kajian Terhadap Pemikiran Pierre Bourdieu**. Jurnal *Poetika* Volume 1, Nomor 1 Juli 2013
- Ma’arif, Syamsul. 2016. *Pesantren Inklusif Berbasis Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Kaukaba Press
- Mahmud Arif. 2015. **‘Islam, Kearifan Lokal Dan Kontekstualisasi Pendidikan: Kelenturan, Signifikansi, dan Implikasi Edukatifnya’**. *Al-Tahrir*, Vol. 15, No. 1.
- Mulyadhi Kartanegara. 2007. *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respons terhadap Modernitas*. Jakarta: Erlangga
- Mustahdi and Mustakim. (2013). *PAI dan Budi Pekerti* (Buku SMA Kelas XI Kurikulum 2013). Jakarta: Pusat Kurikulum dan Perbukuan Kemendikbud.
- van Dijk, Teun A. 1993. Principles of Critical Discourse Analysis. dalam *Discourse and Society*. vol. 4(2): 249-283. London: SAGE Publications.
- van Dijk, Teun A. 2009. Multidisciplinary CDA: a Plea for Diversity. Dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*. (edisi ke dua). Ruth Wodak dan Michael Meyer (ed.).

## WAJAH PERFILMAN PESANTREN SEBAGAI WADAH DAKWAH MASA KINI

M Musa Al Hasyim

PP.Hadirul Ulum Tasikrejo Ulujami Pemalang Jateng

musahasyim@gmail.com

### Abstract

**The new era of advanced technology makes message of da'wah** easy to be spread. There are many media that is used by pesantren to introduce mean of Islam rahmatan lil alamin. Through movie, that is made is so interest. How is not? Including short movie, animation video, documenter or movie in cinema are more liked by communicant. This is based on a lot of Youtube users then many social media is populer in Indonesia. The face of pesantren movie increased significantly. It is beginning from Sang Kyai movie in 2013 which is outstanding in Indonesia. After that many Instagram account is created like @alasantri, @santri.online, @santriindonesia and many more. It is not include Facebook and Youtube. One of its reasonable existences is movie or video content which is fresh and unique. Recently, new selebgram, @nunuzoo, exists who shows true Islamic value. She inspired many dai because her video is so **funny but doesn't forget main value of da'wah. Movie or video can be alternative way of pesantren to spread da'wah in this era.** The new challenge are many pesantren which forbid of advance information techlogy or there is not facilities of it. In other hand, there is pesantren which is productive to make movie or video, one is Pesantren Tebuireng. There are Rumah Produksi Tebuireng (Maksi TBI) and Komunitas Fotografi Tebuireng (Kopi Ireng). Excluding pro and contra in, we will take positive thing from this digital era. As for negative impact as possible as we avoid it so main aim is not far from Quran and Hadis way.

**Keywords: Da'wah, Media, Movie, Pesantren**

## **Pendahuluan**

Kehadiran teknologi informasi membuat segalanya berubah. Kemudahan-kemudahan bisa kita dapatkan dengan ditandai semakin pesatnya era teknologi informasi. Bayangkan saja, yang tadinya kita harus menunggu kedatangan surat dari seberang selama sehari-hari, kini hanya dalam jangkaun detik kita bisa mendapatkannya. Pun dengan beberapa informasi, bisa kita dapatkan secepat kilat. Teknologi Informasi sejatinya memberikan ruang untuk kita. Berbagai macam kegiatan bisa kita dapatkan hanya dalam genggam tangan. Dulu, seseorang harus datang jauh-jauh untuk melihat pengajian. Kini terdapat layanan tayangan langsung yang bisa kita saksikan lewat ponsel pintar kita meski sensasi yang kita dapatkan berbeda dengan mereka yang berada di tempat pengajian.

Dari semua media yang tersaji dalam kemajuan teknologi informasi, media berupa gambar bergerak atau audio visual perlu kita soroti. Pasalnya, audio visual merupakan alat yang *powerfull* dalam mempengaruhi komunikasi. Salah satu penelitian menyebutkan bahwa penyebaran konten atau pesan melalui audio visual lebih mudah ditangkap karena komunikasi bisa melihat gestur, suara dan ekspresi dari komunikator atau informan secara langsung.<sup>1</sup> Tampilan audio visual pun lebih menarik dan tidak membosankan.

Beberapa bentuk audio visual atau film seperti video pendek, video animasi, dokumenter, televisi dan film layar lebar telah hadir di tengah-tengah kita. Cara mengaksesnya pun semakin ke sini semakin mudah. Hampir semua bentuk audio visual bisa kita akses melalui internet. Apalagi beberapa jaringan internet sudah mulai tersebar sampai ke pelosok-pelosok negeri. Selain itu, program-program televisi dan film layar kaca pun mulai tersedia di internet, entah yang resmi maupun ilegal.

Menurut penelitian dari *We are Social*, penggunaan internet Indonesia per hari melalui berbagai perangkat menempati peringkat keempat setelah Brazil dengan total 8 jam 51 menit. Sedangkan jika dihitung melalui perangkat ponsel pintar, penggunaan internet Indonesia menempati peringkat ketiga dengan total 4 jam 17 menit per harinya.<sup>2</sup>

Audio visual menjadi yang terfavorit di Indonesia jika mengacu pada survei CNN Indonesia di mana Youtube menjadi aplikasi media internet paling populer di negara dengan jumlah penduduk muslim terbanyak di dunia ini.

---

<sup>1</sup> **Kay Ireland, "Why Is Audiovisual Media Considered a Powerful Tool and Means of Communication?" Small Business**, <https://smallbusiness.chron.com/audiovisual-media-considered-powerful-tool-means-communication-33541.html>.

<sup>2</sup> **Simon Kemp, "Digital in 2018," We are Social, last modified January 30, 2018**, <https://wearesocial.com/blog/2018/01/global-digital-report-2018>.

Dalam sehari, orang Indonesia menggunakan Youtube selama 42,4 menit atau 50 juta pengguna aktif Youtube per bulannya. Durasi tersebut naik sebesar 155 persen dari tahun 2017.<sup>3</sup> Tentu saja, Youtube hanya menyajikan konten berupa audio visual saja.

Dalam teknologi informasi kita dihadapkan dua pilihan, menjadi informan dan komunikator atau sebagai komunikan. Masing-masing pilihan mengandung peluang dan tantangan, tergantung bagaimana kita menanggapi. Namun kita tidak bisa tinggal diam manakala informan atau komunikator memberikan informasi yang salah atau justru mengada-ada.

Ketika Islam digambarkan sebagai mesin pencetak teroris maka kita sebagai muslim tentu tidak bisa tinggal diam. Babak tersebut dimulai ketika peristiwa 9/11 terjadi di mana sekelompok orang menabrakan diri ke sebuah gedung pusat perekonomian dunia, *World Trade Centre* dan Pentagon.<sup>4</sup>

Nama Islam mulai tercoreng. Minimnya akses informasi terhadap ajaran Islam yang sesungguhnya sangat sulit didapatkan pada waktu itu. Tak hanya menyasar pada Islam, beberapa institusi yang berbau Islam juga terkena dampaknya. Kebijakan *war on terror* pun menandai pesantren sebagai sarang teroris.<sup>5</sup>

Beberapa waktu lalu, terjadi penggebrekan warga terhadap Pesantren Ibnu Masud yang diduga mengajarkan jihad dengan metode kekerasan di Bogor. Tak hanya itu, banyak teroris yang merupakan jebolan pesantren. Peristiwa itu tentu melukai beberapa pesantren karena tak ada pesantren yang demikian, sikap generalisasi masih saja terjadi, di mana sebagian kecil pesantren yang mengajarkan jihad kekerasan dianggap cermin dari semua pesantren. Pun sama dengan aksi teroris yang dilakukan segelitir orang, nama Islam disandingkannya. Padahal itu merupakan ulah oknum bukan institusi pesantren atau agama.

Kini akses informasi semakin mudah. Pesantren sebagai institusi yang berperan penting dalam mengenalkan wajah Islam yang sesungguhnya sepatutnya memanfaatkan momentum ini. Pesantren tak hanya melulu menjadi komunikan yang hanya mendengar dan menonton saja. Pesantren

---

<sup>3</sup> Kustin Ayuwuragil, "Youtube Jadi Aplikasi Media Paling Populer di Indonesia," CNNIndonesia, last modified Juny 4, 2018, <https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20180406202852-213-288967/youtube-jadi-aplikasi-media-paling-populer-di-indonesia>.

<sup>4</sup> Shahram Akbarzadeh dan Kylie Connor, "The Organization of The Islamic Conference: Sharing An Illusion," *Journal Middle East Policy* 12, No.2 (2005).

<sup>5</sup> Tatan Kustana, "Islamic terrorism in Indonesia: Addressing Government Strategies and Muslim Population," *Jurnal Pertahanan Universitas Pertahanan Indonesia* 3, No.2 (2017): 83-84.

pun bisa menjadi informan dalam menyebarkan wajah Islam lewat teknologi informasi seperti sekarang ini.

Kenyataannya pesantren merupakan institusi pendidikan Islam tertua di Indonesia.<sup>6</sup> Kemunculan pesantren dinilai mampu membangun karakter dan moral bangsa yang semakin parah. Degradasi moral menjadi PR bagi pesantren. Pesantren, tak hanya sebagai institusi pendidikan Islam yang menyebarkan nilai-nilai Islam. Di sisi lain pesantren juga hadir sebagai kearifan lokal yang menjunjung nilai-nilai kebudayaan di lingkungan sekitar pesantren.<sup>7</sup>

Kemudian, kehadiran pesantren juga turut menjaga keutuhan NKRI. Banyak masyarakat umum yang tidak tahu bahwa pesantren telah berjasa dalam memperjuangkan kemerdekaan RI. Melalui Resolusi Jihad yang dideklarasikan KH Hasyim Asyari pada 22 Oktober 1945, para santri berbondong-bondong ke Surabaya dengan senjata ala kadarnya. Mereka rela mati syahid asalkan Indonesia bisa tetap merdeka.

Semangat Resolusi Jihad itu masih dipertahankan sampai sekarang di mana pesantren berpedoman bahwa mempertahankan dan menegakkan keutuhan NKRI hukumnya wajib bagi setiap warga negara. Hal tersebut tertuang dalam salah satu maklumat Resolusi Jihad.

Sayangnya, buku sejarah tidak mencatat peristiwa Resolusi Jihad dalam mata pelajaran. Kita hanya tahu tentang pidato Bung Tomo di podium ketimbang nasihat KH Hasyim Asyari yang begitu fenomenal itu atau ketimbang perjuangan santri melawan penjajah.<sup>8</sup>

Boleh saja peristiwa Resolusi Jihad tidak termuat dalam pelajaran sekolah, tapi kini dengan semakin meluasnya teknologi informasi, pesantren bisa mengakuisisi tentang Resolusi Jihad melalui berbagai mediatayang ada. Tak hanya sebatas Resolusi Jihad, pun pesan-pesan dakwah Islam ala pesantren bisa meluruskan anggapan tentang Islam khususnya pesantren yang selama ini dianggap sebagai mesin pencetak teroris.

---

<sup>6</sup> Damanhuri Zuhri, "Pondok Pesantren Pendidikan Islam Tertua di Indonesia," *Republika*, last modified March 14, 2014, <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/14/03/14/n2ekew-pondok-pesantren-pendidikan-islam-tertua-di-indonesia-bagian2-habis>.

<sup>7</sup> Bambang Hermanto, "Terorisme dan Akar Fundamentalisme Pesantren (Studi Kasus Pesantren di Riau dan Multikulturalisme Agama)," *E-Journal UIN Suska Riau* 1, No.2 (2009): 6.

<sup>8</sup> Sam, "Mengapa Catatan 'Resolusi Jihad' Lenyap dari Buku Sejarah?" *RMOL.co*, last modified November 12, 2012, <https://politik.rmola.co/read/2012/11/12/84999/Mengapa-Catatan--Resolusi-Jihad--Lenyap-dari-Buku-Sejarah>.

## **Pesantren dalam Bingkai Layar Tv dan Layar Lebar**

Televisi merupakan media hiburan gratis bagi semua orang, tinggal membeli perangkat TV, kita bisa menonton dan terhibur. Menurut penelitian dari Nielsen, bahwa TV masih diminati di mana generasi Milenial (20-34 tahun) 96 persennya menonton TV sedangkan generasi X (35-49 tahun) terdapat 97 persen yang menonton TV.<sup>9</sup>

Wajah Pesantren juga tidak luput dari perhatian layar kaca TV. Beberapa program sinetron turut menghiasi TV. Sinetron Pesantren Rock n Roll mulai debutnya pada 2011 silam dengan dibintangi artis papan atas. Sinetron yang menceritakan tentang seorang anak muda nakal yang dipaksakan masuk ke pesantren oleh orang tuanya itu meraih rating cukup tinggi dengan indeks *share* mencapai 21 % sejak pertama kali tayang pada 14 Februari 2011.<sup>10</sup> Tak berhenti pada 2011, sinetron yang diproduksi oleh Screenplay Productions itu sampai dibuat 4 musim. Musim 1 dan 2 di tahun 2011, musim 3 di tahun 2013 dan musim 4 di tahun 2017.<sup>11</sup>

Setelah Pesantren Rock n Roll, di susul sinetron pesantren lainnya yakni Kun Anta. Sinetron yang bercerita mengenai keseharian para santri dengan beberapa adegan lucu ini mampu meraih rating tertinggi di mana menempati posisi lima teratas.<sup>12</sup>

Selain program sinetron, wajah pesantren juga sering dimunculkan dalam program khusus di bulan Ramadhan. Beberapa profil pesantren sering ditayangkan di beberapa stasiun TV. Program tersebut menyorot keseharian santri, wejangan pengasuh pesantren, kegiatan ekstrakurikuler dan beberapa sajian lainnya.

Dalam konteks berita, beberapa politisi Indonesia pun rajin berkunjung ke pesantren. Terlepas dari pencitraan politisi maupun cara mendulang suara, kita perlu menyambut baik tayangan wajah pesantren di layar kaca TV kita. Setidaknya, pesantren tidak selalu digambarkan dengan institusi yang

---

<sup>9</sup> Aprilla Ika, "Survei Nielsen: Media Digital dan Media Konvensional Saling Melengkapi," *Kompas*, last modified February 15, 2018, <https://ekonomi.kompas.com/read/2018/02/15/093533926/survei-nielsen-media-digital-dan-media-konvensional-saling-melengkapi>.

<sup>10</sup> Patricia Ribon, "Dosen dan Sinetron Pesantren & Rock n Roll di SCTV: Survey tentang Persepsi Dosen FIKOM UMB," *Marcommers* 3 (2015): 94-95.

<sup>11</sup> "Pesantren Rock n Roll," Wikipedia, [https://id.wikipedia.org/wiki/Pesantren\\_%26\\_Rock\\_n%27\\_Roll](https://id.wikipedia.org/wiki/Pesantren_%26_Rock_n%27_Roll).

<sup>12</sup> Yos Bada, "Rating Indonesian Idol 2018 dan Dunia Terbalik Dikalahkan Kun Anta," *Popmagz.com*, last modified February 8, 2018, <https://www.popmagz.com/rating-indonesian-idol-2018-dan-dunia-terbalik-dikalahkan-kun-anta-18987/>.

mengajarkan radikalisme. Justru sebaliknya, pesantren dinilai sebagai institusi yang mengaplikasikan nilai-nilai Islam *rahmatan lil alamin*.

Lain TV, lain layar lebar. Film bertema pesantren memulai babak baru di mana ketika film *Sang Kiai* ditayangkan di bioskop pada 2013 silam. Film yang mengisahkan tentang perjuangan kemerdekaan, drama dan religi ini mendapatkan respon yang luar biasa dari masyarakat. Tak heran jika Festival Film Indonesia memberinya penghargaan untuk kategori film terbaik, sutradara terbaik, pemeran pembantu terbaik dan tata suara terbaik sekaligus.

Selama ini banyak yang tidak tahu apa itu Resolusi Jihad, di buku-buku pelajaran pun tidak pernah disinggung. Film garapan Rapi Film ini mengingatkan kita bahwa pesantren telah berjasa dalam mempertahankan kemerdekaan Indonesia melalui Resolusi Jihadnya. Wajah pesantren pun semakin mendapatkan citra yang positif dari masyarakat umum.

Lewat *Sang Kiai*, beberapa santri juga akhirnya bisa merasakan nonton film di bioskop. Pasalnya, beberapa pesantren dan institusi turut mengundang para santri untuk nonton bareng.<sup>13</sup> Hal ini tentu akan menumbuhkan gairah santri sebagai agen nasionalis yang tetap menjaga keutuhan NKRI. Maka tak layak jika banyak orang menganggap bahwa pesantren adalah mesin pencetak teroris.

Sebelum *Sang Kiai*, sebenarnya ada beberapa film yang menceritakan pesantren seperti *3 Doa 3 Cinta*, *Perempuan Berkalung Sorban* dan *Negeri 5 Menara*. Namun ketiga film tersebut tidak sepopuler *Sang Kiai*, meski begitu apresiasi tinggi perlu dilayangkan kepada mereka yang berusaha menampilkan wajah pesantren melalui sebuah film layar lebar.

Setelah *Sang Kiai* sukses di pasaran, mulailah bermunculan film mengenai pesantren, beberapa di antaranya: *Kalam-Kalam Langit*, *Pesantren Impian*, *Cahaya Cinta Pesantren*, *Asy Syahid KH Zainal Mustafa* dan masih banyak lagi lainnya.

Film pesantren di layar lebar menjadi sebuah langkah mengenalkan pesantren kepada masyarakat awam. Masing-masing film menceritakan beberapa hal yang terjadi di sekitar pesantren. Ada yang menceritakan tentang kisah cinta santri, perjuangan santri meraih mimpi, lika-liku kehidupan santri dan beberapa tema lainnya.

Entah itu layar kaca TV maupun layar lebar bioskop, para pembuat programnya berasal dari kalangan non-santri. Tentu akan lebih bagus lagi jika keduanya dibuat oleh santri sehingga materi yang disajikan akan lebih

---

<sup>13</sup> Mukafi Niam, "Santri Nonton Bareng, Lengkap dengan Sarung dan Kopiah," NU.or.id, last modified June 1, 2013, <http://www.nu.or.id/post/read/44852/santri-nonton-bareng-lengkap-dengan-sarung-dan-kopiah>.



mendalam karena berdasarkan pengalaman langsung. Kini, media tak hanya sebatas TV dan layar lebar bioskop, ada lagi media lain yang tak kalah populer dengan keduanya bahkan digadang-gadangkan menggeser posisi TV dan bioskop. Mana lagi jika bukan media sosial.

### **Konten Perfilman Pesantren di Media Sosial (Instagram, Facebook dan Youtube)**

Pengguna media sosial di Indonesia telah naik 23 % dari tahun 2017. Media sosial juga menjadi yang paling favorit diakses oleh warga Indonesia, dari 4 jam 17 menit berselancar di dunia maya, 3 jam 10 menit di antaranya digunakan untuk mengakses media sosial per harinya.<sup>14</sup> Kesempatan ini terbuka lebar bagi siapa saja untuk menunjukkan eksistensinya termasuk pesantren.

Media Instagram menjadi salah satu wadah perfilman santri apalagi pengguna Instagram di Indonesia menempati posisi ketiga teratas di bawah AS dan Brazil dengan jumlah 53 juta.<sup>15</sup> Tentu saja ini merupakan media yang patut dimanfaatkan.

Beberapa akun tentang seluk beluk pesantren mulai mewarnai jagad maya. Sebut saja @alasantri dengan jumlah pengikut sebanyak 416 ribu, @canpondok dengan pengikut 127 ribu, @santrionline dengan pengikut 82,1 ribu, @santriindonesia dengan pengikut 203 ribu dan masih banyak lagi akun lainnya. Sementara itu belum dihitung dengan akun resmi pondok pesantren seperti @ceritatebui reng dengan jumlah pengikut sebanyak 37,6 ribu, @gontorwg dengan 19,9 ribu pengikut, @serambilirboyo dengan 119 ribu pengikut dan beberapa ponpes lainnya.

Konten-konten yang tersedia di IG pesantren memuat pesan dakwah di dalamnya. Biasanya konten tersebut berbentuk audio visual/video atau perfilman. Beberapa sajian dakwah turut merekam kesalahan seorang santri dan kiai, seperti yang dilakukan Gus Sholah, pengasuh pesantren Tebui reng yang memungut sampah di tengah jalan, perilaku santri yang sangat menghormati guru atau kainya, dan kesederhanaan seorang santri yang patut dicontoh.

---

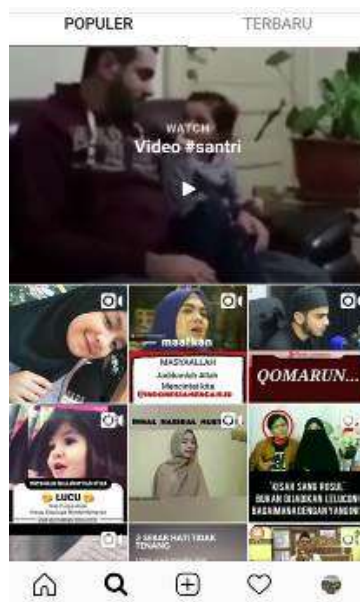
<sup>14</sup>Simon Kemp, "Digital in 2018," *We are Social*, last modified January 30, 2018, <https://wearesocial.com/blog/2018/01/global-digital-report-2018>.

<sup>15</sup>*Ibid*



Sumber: Cuplikan video singkat dari @ceritatebuireng dan @alasantri

Dakwah tersebut jarang menggunakan kata-kata manis melainkan hanya dalam bentuk contoh tindakan yang nyata melalui audio visual/video atau perfilman. Meski konten tersebut tidak sebanyak konten gambar tapi konten berupa audio visual atau perfilman lebih populer jika melihat *trafik hashtag* seperti **#santri** dan **#santriindonesia**. Ketika mencari dua kata kunci tadi, maka konten audio visual atau perfilman menduduki peringkat tertinggi atas kepopulerannya.



Sumber: pencarian di kolom IG dengan menggunakan #santri

Belakangan muncul cara berdakwah yang unik, adalah @nunuzoo, seorang pendakwah yang menggunakan unsur komedi di dalamnya melalui video IG. Pengikutnya pun mencapai 626 ribu. Hal ini turut menginspirasi santri lain dalam berdakwah, salah satunya Adon Jubaidi.



Sumber: Akun IG @nunuzoo

Dakwah yang digunakan melalui proses pra produksi, produksi dan pasca produksi. Pra produksi dengan menulis konten isi dan narasi video, produksi dengan merekam, dan pasca produksi dengan menguploadnya di IG. Teknik *editing* sangat berperan di sini di mana video yang unik akan lebih menarik komunikasi, tentu saja tanpa melupakan esensi dari dakwah itu sendiri.<sup>16</sup>

Tak sekedar berdakwah, beberapa isi Instagram yang berkaitan dengan pesantren juga memuat tentang kreativitas santri, keseharian santri, unjuk bakat santri dan masih banyak lagi konten lainnya yang disajikan dalam video atau film. Sayangnya durasi video di IG dibatasi maksimal semenit. Hal ini menuntut akun-akun tadi harus kreatif mungkin agar komunikasi tidak merasa bosan.

Jika audio visual atau film memiliki durasi lebih dari semenit, masih ada media sosial lainnya yang menyediakan waktu lebih lama, yakni Facebook dan Youtube. Jumlah pengguna Facebook Indonesia mencapai 130 juta, menempati posisi keempat setelah Brazil. Secara global, Facebook merupakan *platform* media sosial yang paling banyak diakses kemudian disusul Youtube sebagai terbanyak kedua.<sup>17</sup>

Sama halnya dengan Instagram, Facebook dan Youtube adalah media ampuh dalam menunjukkan eksistensi pesantren. Jumlah pengguna yang lebih banyak membuat jangkaun sebaran konten lebih luas. Ini tentu jauh berbeda dengan zaman sebelum media sosial sepopuler sekarang. Kini kita juga bisa memviralkan kejadian melalui media sosial. Semakin viral video, semakin banyak pula yang menaruh pikiran positif terhadap pesantren, tentu dengan konten positif pastinya.

### **Kehadiran Film Animasi Pesantren**

Animasi merupakan bentuk perfilman yang digandrungi semua kalangan. Tak heran jika film animasi dijadikan subsektor sendiri dalam industri ekonomi kreatif. Cara pengerjaannya pun membutuhkan *skill* khusus. Secara umum, animasi terdiri atas tiga kelompok yakni animasi dua dimensi, tiga dimensi dan *stop-motion*.<sup>18</sup>

Perkembangan animasi di Indonesia cukup membaik dengan ditandai munculnya beberapa studio animasi, sekolah-sekolah yang membuka jurusan

---

<sup>16</sup> Wawancara dengan ustaz Adon Jubaidi S.Sos

<sup>17</sup> **Simon Kemp**, “**Digital in 2018,” We are Social**, last modified January 30, 2018, <https://wearesocial.com/blog/2018/01/global-digital-report-2018>.

<sup>18</sup> Faizal Rahman. Hizkia et.al., Rencana Pengembangan Animasi Nasional 2015-2019 (Jakarta: PT.Republik Solusi, 2015), 7-9.

animasi dan animo masyarakat terhadap animasi.<sup>19</sup> Sayangnya, belum satu pun animasi yang berbicara seputar dunia pesantren. Kalau komik, sudah cukup banyak karakter berbasis pesantren. Padahal animasi bermula dari gambar komik.

Ini merupakan PR besar bagi pesantren untuk meningkatkan daya imajinasi santri dalam membuat animasi. Ini juga diperlukan berbagai alat yang mumpuni dan tenaga pengajar yang handal. Mungkin suatu saat nanti, ada studio animasi di pesantren yang rutin membuat animasi seputar ibadah, dakwah atau rutinitas pondok pesantren. Selain santri menggaji, santri juga bisa mengamalkan ilmunya lewat film animasi, misalnya.

### **Komunitas Perfilman Pesantren sebagai Regenerasi**

Ada dua pola pesantren, yang satu menerima kehadiran teknologi dan satunya lagi menolak kehadiran teknologi. Teknologi oleh sebagian pesantren dianggap sebagai urusan duniawi dan membuat santri lupa akan tugas utamanya di pesantren. Sebagian pesantren lainnya justru memanfaatkan momentum era teknologi informasi ini untuk menumbuhkan minat dan bakat santri juga sebagai media dakwah modern.

Dulu waktu penulis menimba ilmu di Pesantren Tebuireng, membawa laptop sangat dilarang apapun alasannya, menggunakannya pun harus sembunyi-sembunyi jika tidak ingin disita. Kemudian seiring waktu, kebijakan tersebut mulai dilonggarkan di mana santri boleh membawa laptop asalkan dititipkan di masing-masing sekolah, tidak boleh dibawa ke kamar atau pesantren.

Kini tak hanya laptop yang diijinkan bersyarat di Pesantren Tebuireng, kamera juga diijinkan dibawa asalkan bukan kamera ponsel pintar. Kalau ponsel pintar jelas dilarang karena rawan penyalahgunaan di wilayah pesantren.

Kini terdapat sebuah wadah untuk pecinta fotografi dan film, adalah Kopiireng, akronim dari Komunitas Photography Tebuireng. Komunitas yang baru ada setelah penulis lulus dari Pesantren Tebuireng ini telah membuat beberapa karya yang patut diapresiasi. Dulu, waktu penulis sedang menimba ilmu di Tebuireng, hanya ada komunitas dai, komunitas sastra dan seni hadroh.

Jika melihat Instagram Kopiireng, terdapat 14 karya film yang dibuat. Ada film dokumentasi kegiatan santri, ajakan mengikuti pengajian, film pendek dan ada pula film khusus untuk ulang tahun pernikahan Gus Sholah

---

<sup>19</sup>*Ibid*, 16-17.

dan Nyai Farida ke 50.<sup>20</sup> Karya yang dibuat lalu diunggah ke Instagram dan Youtube sebagai media dakwah.

Kemajuan teknologi informasi membuat Kopiireng semakin diperhatikan. Pada 2017 silam, ketika komunitas baru berdiri beberapa bulan lamanya, karyanya yang berjudul **“Khilaf”** telah berhasil meraih juara kedua lomba video pesantren. Film **“Khilaf”** menceritakan tentang pengalaman seorang santri yang terdoktrin paham khilafah islamiyah hingga akhirnya tersadar bahwa yang dilakukannya merupakan sebuah kesalahan.<sup>21</sup>

Film tersebut memuat sisi dakwah bahwa menjaga tanah air adalah kewajiban setiap warga negara, apalagi film tersebut terinspirasi dari pesan **Gus Sholah tentang HTI. Lomba yang diadakan Rabithah Ma’ahid Islamiyah** (RMI) dan Arus Informasi Santri (AIS) Nusantara dalam rangka menyambut hari santri itumenjadi ajang Kopiireng untuk menunjukkan eksistensinya bahwa santri selain bisa mengaji tapi juga bisa berkarya lewat perfilman.<sup>22</sup>

Lewat perlombaan video atau film ini membuat geliat atau animo pesantren terhadap perfilman mulai meningkat. Tak berhenti sampai 2017, lomba videotren, istilah dari video pesantren juga diadakan di tahun 2018. Lomba dengan tema Bersama Santri Damailah Negeri ini akan memberikan total hadiah sebesar 259 juta rupiah. Lomba yang diadakan Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren ini berakhir pada 28 September 2018 di mana pengumuman para pemenang akan diumumkan pada 10 Oktober 2018.<sup>23</sup>

Tak hanya komunitas, kini di Tebuiireng juga membuat rumah produksi dengan nama Rumah Produksi Tebuiireng (Maksi TBI). Maksi TBI didirikan atas perintah langsung Gus Sholah sebagai upaya pesantren menyebarkan dakwah Islam sekreatif mungkin di tengah-tengah arus digital. Maksi TBI bekerja sama dengan BBS TV Surabaya dalam memberikan pelatihan teknik

---

<sup>20</sup> Abror Rosyidin, **“Santri Persembahkan Video untuk Gus Sholah & Nyai Farida,”** Tebuiireng.online, last modified February 19, 2018, <https://tebuiireng.online/santri-persembahkan-video-untuk-gus-sholah-nyai-farida/>.

<sup>21</sup> Abror Rosyidin, **“Kritik Doktrin Khilafah, Santri Tebuiireng Raih Juara 2 Video Pesantren 2017,”** Tebuiireng.online, last modified October 27, 2017, <https://tebuiireng.online/kritik-doktrin-khilafah-santri-tebuiireng-raih-juara-2-video-pesantren-2017/>.

<sup>22</sup> *Ibid*

<sup>23</sup> Zidni Nafi dan Muiz, **“Sambut Hari Santri 2018, Kemenag Gelar Santri Millennial Competitions,”** NU.or.id, last modified August 2, 2018, <https://www.nu.or.id/post/read/93781/sambut-hari-santri-2018-kemenag-gelar-santri-millennial-competitions->.



pengambilan gambar. Anggota Maski TBI terdiri dari santri, mahasiswa dan dosen.<sup>24</sup>

Binar adalah film perdana Maksi TBI. Film yang berkisah tentang pesantren dan kemerdekaan ini mengambil beberapa tempat bersejarah sebagai lokasi syuting di mana seluruh kru baik pemeran maupun yang berperan di balik layar merupakan keluarga santri Tebuireng.<sup>25</sup>

Awal penayangannya dilakukan pada 17 Agustus 2018. Film Binar mendapatkan antusias yang luar biasa dari masyarakat. Lebih dari 5000 orang memadati Pesantren Tebuireng untuk menyaksikan film karya santri itu.<sup>26</sup>

Film Binar juga ditayangkan di beberapa titik, istilah putar film keliling menjadi satu cara mendekati masyarakat. Dakwah keliling tak harus dengan ceramah, melalui film juga bisa. Kesuksesan film Binar membuat Maksi TBI berencana membuat film keduanya.



Sumber: poster film Binar Tebuireng.online

---

<sup>24</sup> Abror Rosyidin, “Pesantren Tebuireng Dirikan Rumah Produksi Film,” Tebuireng.online, last modified July 1, 2018, <https://tebuireng.online/pesantren-tebuireng-dirikan-rumah-produksi-film/>.

<sup>25</sup> Abror Rosyidin, “Garap Film Perdana, Maksi Tebuireng Pilih Lokasi Bersejarah,” Tebuireng.online, last modified July 6, 2018, <https://tebuireng.online/garap-film-perdana-maksi-tebuireng-pilih-lokasi-bersejarah/>.

<sup>26</sup> Rara Zarary, “Film ‘Binar’ Karya Santri Tebuireng Capai 5000 Penonton,” Tebuireng.online, last modified August 18, 2018, <https://tebuireng.online/film-binar-karya-santri-tebuireng-capai-5000-penonton/>.

Regenerasi adalah hal penting dalam menjaga eksistensi wajah perfilman pesantren. Banyak komunitas yang berhenti di tengah jalan karena tidak ada generasi selanjutnya yang berminat. Di sinilah peran kerja keras komunitas dalam menumbuhkan minat dan bakat santri terhadap perfilman supaya perfilman tidak berhenti di tengah jalan. Ada pepatah mengatakan bahwa membuat komunitas itu lebih mudah namun yang susah adalah mempertahankannya.

### **Pesantren Go Internasional Dengan Perfilman**

Wajah pesantren merupakan wajah Islam yang sesungguhnya di mana Islam merupakan rahmat bagi semua alam. Pesantren menjadi tempat yang krusial di era serba digital ini. Wajah pesantren pun perlu dikenalkan pada dunia, lewat film salah satunya. Cita-cita itu sudah terkabulkan berkat dari kekaguman seorang wartawan asal Italia yang bernama Italo Spinelly, lewat sebuah film berjudul ***Da'wah***.

Film ***Da'wah*** merupakan film dokumenter yang berhasil ditayangkan pada Rome Film Festival. Film yang berkisah tentang kehidupan Pesantren Dalwa Pasuruan itu diproduksi oleh Kaia Film Indonesia. Islam yang tergambar di pesantren menjadi bukti bahwa Islam merupakan agama yang sejuk dan membawa pesan perdamaian pada semua kalangan.<sup>27</sup>

Film yang mendapatkan apresiasi tinggi masyarakat internasional ini turut mempromosikan Indonesia sebagai wujud Islam yang ramah. Jumlah muslim terbanyak di dunia menjadi nilai plus bahwa Islam bukanlah agama yang mengajarkan kekerasan, buktinya pesantren tidak mengajarkan demikian.<sup>28</sup>

Banyaknya pihak yang mulai tertarik pada dunia pesantren menjadikan sebuah kesempatan baru. Melalui sebuah jalan perfilman, orang akan semakin yakin bahwa Islam merupakan agama yang meneduhkan, bukan yang membuat rusuh. Kesempatan ini ternyata tak ditanggapi atau diacuhkan oleh beberapa pesantren.

Sebagian pesantren menolak kemajuan teknologi informasi, karena tugas utama santri adalah menimba ilmu. Sebagian pesantren tidak ingin

---

<sup>27</sup> **Andi Nur Aminah**, "Film *Da'wah* Undang Antusiasme Publik Italia," MSN.com, last modified November 3, 2017, <https://www.msn.com/id-id/hiburan/film/film-dawah-undang-antusiasme-publik-italia/ar-AAupzJO>.

<sup>28</sup> **Rani Kawilarang**, "Publik Italia Terpukau Kehidupan Pesantren di Film *Da'wah*," VIVA.co.id, last modified November 5, 2017, <https://www.viva.co.id/showbiz/film/974398-publik-italia-terpukau-kehidupan-pesantren-di-film-da-wah>.



merubah konsep awal berdirinya sebuah pesantren. Semua metode berasal dari leluhur sehingga tidak etis jika diubah.

Ada pula pesantren dengan segala keterbatasannya sehingga sangat sulit mendapatkan fasilitas memadai di bidang perfilman. Mereka masih menerima kehadiran teknologi informasi namun belum siap dalam materi. Inilah yang sering terjadi di beberapa pesantren, apalagi pesantren di pelosok negeri.

Slogan *go Internasional* memang bagus untuk menumbuhkan gairah memajukan pesantren. Namun sebelum *go internasional* alangkah lebih baik *go nasional* terlebih dahulu. Pasalnya, beberapa film tentang pesantren justru dibuat oleh mereka yang sama sekali belum pernah merasakan kehidupan pesantren. Pun masih sedikit komunitas yang bergerak di bidang perfilman di pesantren karena kendala adat leluhur atau fasilitas.

## **Penutup**

Eksistensi pesantren di era teknologi informasi semakin dipertaruhkan. Kehadiran pesantren selain sebagai tempat menimba ilmu, juga sebagai agen dakwah. Masa kini memunculkan peluang dan tantangan dalam berdakwah. Peluang yang tersedia semakin terbuka lebar karena hadirnya beberapa variasi media di era teknologi informasi seperti TV, bioskop, media sosial (Instagram, Facebook dan Youtube). Semakin mudahnya itu semua diakses dan dinikmati harusnya menjadi sebuah kesempatan baru.

Dulu boleh saja pesantren menjadi komunikan, tapi kini pesantren bisa saja bertransformasi menjadi informan atau komunikator dengan kesempatan yang ada. Seiring menjamurnya media, komunitas perfilman pesantren seperti oase di tengah padang pasir. Itu semua harus didukung oleh beberapa pihak.

Terlepas dari pro dan kontra, pesantren bisa menunjukkan wajah Islam melalui sebuah film asalkan tidak bertentangan dengan sumber utama Islam, Quran dan Hadis. Adapun beberapa pesantren yang memiliki fasilitas memadai saling bahu-membahu bersama pesantren lain yang terbatas secara fasilitas supaya tercipta iklim positif dari sebuah film. Tak berhenti di sini, pemerintah juga memiliki andil karena tentu saja perfilman pesantren bisa mengangkat citra positif daerah setempat.

## **Daftar Pustaka**

Akbarzadeh, Shahram dan Kylie Connor. The Organization of The Islamic Conference: Sharing An Illusion. *Journal Middle East Policy* 12, No.2, 2005.

- Hermanto, Bambang. Terorisme dan Akar Fundamentalisme Pesantren (Studi Kasus Pesantren di Riau dan Multikulturalisme Agama). *E-Journal UIN Suska Riau* 1, No.2, 2009.
- Kustana, Tatan. Islamic terrorism in Indonesia: Addressing Government Strategies and Muslim Population. *Jurnal Pertahanan Universitas Pertahanan Indonesia* 3, No.2, 2017.
- Rahman, Faizal. Hizkia dkk. *Rencana Pengembangan Animasi Nasional 2015-2019*. Jakarta: PT.Republik Solusi, 2015.
- Ribon, Patricia. Dosen dan Sinetron Pesantren & Rock n Roll di SCTV: Survey tentang Persepsi Dosen FIKOM UMB. *Marcommers* 3, 2015.
- Wawancara dengan ustaz Adon Jubaidi S.Sos.
- Kay Ireland. **“Why Is Audiovisual Media Considered a Powerful Tool and Means of Communication?” Small Business.** <https://smallbusiness.chron.com/audiovisual-media-considered-powerful-tool-means-communication-33541.html>.
- Simon Kemp. “Digital in 2018.” We are Social.** Last modified January 30, 2018. <https://wearesocial.com/blog/2018/01/global-digital-report-2018>.
- Kustin Ayuwuragil. “Youtube Jadi Aplikasi Media Paling Populer di Indonesia.” CNNIndonesia.** Last modified Juny 4, 2018. <https://www.cnnindonesia.com/teknologi/20180406202852-213-288967/youtube-jadi-aplikasi-media-paling-populer-di-indonesia>.
- Damanhuri Zuhri. “Pondok Pesantren Pendidikan Islam Tertua di Indonesia.”** Republika. Last modified March 14, 2014. <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/khazanah/14/03/14/n2ekew-pondok-pesantren-pendidikan-islam-tertua-di-indonesia-bagian2-habis>.
- Sam. “Mengapa Catatan 'Resolusi Jihad' Lenyap dari Buku Sejarah?”** RMOL.co. Last modified November 12, 2012. <https://politik.rmola.co/read/2012/11/12/84999/Mengapa-Catatan--Resolusi-Jihad--Lenyap-dari-Buku-Sejarah-->
- Aprilla Ika. “Survei Nielsen: Media Digital dan Media Konvensional Saling Melengkapi.” Kompas.** Last modified February 15, 2018. <https://ekonomi.kompas.com/read/2018/02/15/093533926/survei-nielsen-media-digital-dan-media-konvensional-saling-melengkapi>.
- Yos Bada. “Rating Indonesian Idol 2018 dan Dunia Terbalik Dikalahkan Kun Anta.” Popmagz.com.** Last modified February 8, 2018. <https://www.popmagz.com/rating-indonesian-idol-2018-dan-dunia-terbalik-dikalahkan-kun-anta-18987/>.

- Mukafi Niam.** “**Santri Nonton Bareng, Lengkap dengan Sarung dan Kopiah.**” NU.or.id. Last modified Juny 1, 2013. <http://www.nu.or.id/post/read/44852/santri-nonton-bareng-lengkap-dengan-sarung-dan-kopiah>.
- Abror Rosyidin.** “**Santri Persembahkan Video untuk Gus Sholah & Nyai Farida.**” Tebuieng.online. Last modified February 19, 2018. <https://tebuieng.online/santri-persembahkan-video-untuk-gus-sholah-nyai-farida/>.
- Abror Rosyidin.** “**Kritik Doktrin Khilafah, Santri Tebuieng Raih Juara 2 Video Pesantren 2017.**” Tebuieng.online. Last modified October 27, 2017. <https://tebuieng.online/kritik-doktrin-khilafah-santri-tebuieng-raih-juara-2-video-pesantren-2017/>.
- Zidni Nafi dan Muiz.** “**Sambut Hari Santri 2018, Kemenag Gelar Santri Millennial Competitions.**” NU.or.id. Last modified August 2, 2018. <https://www.nu.or.id/post/read/93781/sambut-hari-santri-2018-kemenag-gelar-santri-millennial-competitions->.
- Abror Rosyidin.** “**Pesantren Tebuieng Dirikan Rumah Produksi Film.**” Tebuieng.online. Last modified July 1, 2018. <https://tebuieng.online/pesantren-tebuieng-dirikan-rumah-produksi-film/>.
- Abror Rosyidin.** “**Garap Film Perdana, Maksi Tebuieng Pilih Lokasi Bersejarah.**” Tebuieng.online. Last modified July 6, 2018. <https://tebuieng.online/garap-film-perdana-maksi-tebuieng-pilih-lokasi-bersejarah/>.
- Rara Zarary.** “**Film ‘Binar’ Karya Santri Tebuieng Capai 5000 Penonton.**” Tebuieng.online. Last modified August 18, 2018. <https://tebuieng.online/film-binar-karya-santri-tebuieng-capai-5000-penonton/>.
- Andi Nur Aminah.** “**Film Da'wah Undang Antusiasme Publik Itali.**” MSN.com. Last modified November 3, 2017. <https://www.msn.com/id-id/hiburan/film/film-dawah-undang-antusiasme-publik-italia/ar-AAupzJO>.
- Rani Kawilarang.** “**Publik Italia Terpukau Kehidupan Pesantren di Film Da'wah.**” VIVA.co.id. Last modified November 5, 2017. <https://www.viva.co.id/showbiz/film/974398-publik-italia-terpukau-kehidupan-pesantren-di-film-da-wah>.

## MERUMUSKAN MUSIK PESANTREN PASCA “PADANG PASIR”

M. Yaser Arafat

### Abstrak

Musik **pesantren selalu identik dengan irama “padang pasir”**. Misalnyahadhras, gambus, dan lagu-lagu Arab bergaya Ummi Kultsum. Tayangan-tayangan tentang pesantren di televisi juga kerap menampilkan irama padang pasir sebagai musik latar. Termasuk pula musik latar rekaman pembacaan puisi KH. Musthafa Bisri (Gus Mus); Aku Harus Bagaimana dan Lirboyo Kaifal Hal. **Kultur “padang pasir” memang telah menjadi bagian terbesar dalam peta hubungan pesantren dengan seni**. Mulai dari seni musik, tilawah, sampai kaligrafi. Padahal, ada banyak orang-orang pesantren yang saat ini menjadi pegiat **“musik sekuler” seperti** dangdut, klasik, rock, blues, dan metal di Indonesia. Misalnya Dadang Saputra, seorang santri dari Madiun, Jawa Timur. Komposisi musik dangdut dan klasik yang ia ciptakan telah dipentaskan di Gedung Kesenian Jakarta pada tanggal 19 September 2017. Ada pula Evan, santri yang menjadi gitaris Metal, yang beberapa waktu lalu telah memetalisasi mars Syubbanul Wathan karya KH. Abdul Wahhab Hasbullah. Tulisan ini akan membahas musik pesantren dalam perspektif antropologi seni. Musik dilihat sebagai karya dihasilkan dalam struktur sosial-budaya tertentu (Janet Wolff: 1981: 9). Data diperoleh dengan observasi-partisipasi, wawancara, dan kajian pustaka. Temuan tulisan ini mengatakan bahwa musik pesantren perlu dilihat dalam berbagai ranah. Pertama, konsepsi tradisi dan imajinasi publik. Kedua, ranah pengalaman persantrian. Ketiga, ranah resepsi dan kreasi. Hasil temuan ini menyebutkan bahwa musik pesantren adalah musik isi, bukan musik bentuk. Bentuk musik pesantren bisa jadi tidak sesuai dengan moralitas kepesantrenan, namun, isinya tetap harus dilihat dan terlebih lagi didengarkan.

**Kata Kunci:** Musik Pesantren, Irama Padang Pasir, Musik Isi.

## Pendahuluan

Para pemula pendirian pesantren dari Jawa, *Wali Songo*, merupakan sekumpulan pemusik. Sunan Drajat terkenal dengan kendang *Tandaknya*, Sunan Bonang dengan perangkat *Bonangnya*, Sunan Kalijaga dengan *Gamelannya*, dan sunan-sunan lain dengan berbagai alat-alat musik keramat yang bisa didengarkan hingga kini. Belum terhitung fakta bahwa para wali itu merupakan pencipta tembang dalam berbagai corak irama, mulai dari *Mijil* sampai *Pocung*. Dapat dipastikan keeratn hubungan antara pesantren dan musik pada masa awal Islam di Indonesia.

Sartono Kartodirdjo et al. (1976: 124-127) menyebutkan bahwa agama Islam masuk dan berkembang di Indonesia melalui saluran kesenian dan pendidikan. Musik merupakan satu di antara cabang kesenian penting yang dipakai oleh para penyebar Islam di Indonesia. Hari ini, musik agaknya telah pergi jauh dari pesantren. Sehingga pesantren lazimnya dipahami hanya semata-mata sebagai lembaga pengajaran ilmu-ilmu agama Islam dan pendidikan nilai-nilai kepribadian.

Tiga karya ilmiah babon tentang pesantren dan beberapa karya ilmiah setelahnya tampak hanya membicarakan pesantren sebagai lembaga pendidikan agama Islam. Misalnya karya Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi atas Pandangan Hidup Kyai* (1984). Ada pula *Pesantren, Madrasah, dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (1986) karya Karel A Steenbrink. Terakhir *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (1995) karya Martin van Bruinessen. Karya-karya lain tentang pesantren setelah tiga karya di atas dapat dibilang hanya merupakan pengembangan dan pengayaan. Pesantren lebih sering ditarik dalam kajian politik, agensi budaya, dan interaksi sosial.

Padahal bila dilihat lebih jauh, sejak masa awal berdiri hingga hari ini, pesantren tidak hanya berstatus sebagai sekedar lembaga pendidikan semata. Lebih dari itu, pesantren juga hadir sebagai artefak budaya. Artinya, pesantren menyimpan berbagai nilai-nilai kebudayaan yang dapat dikaji dari berbagai aspek. Pendidikan dan pengajaran merupakan satu di antara nilai-nilai itu. Selebihnya, sebagai artefak budaya, pesantren merupakan wadah bagi persemaian tujuh unsur kebudayaan universal; bahasa, sistem pengetahuan, organisasi sosial, sistem peralatan hidup dan teknologi, sistem mata pencarian hidup, sistem religi, dan kesenian (Koentjaraningrat; 2009: 165).

Apakah pesantren mengandung tujuh perkara itu? Perlu kajian lebih komprehensif untuk menjawabnya. Tulisan ini sendiri hanya akan mengkaji salah satu unsur kebudayaan universal di pesantren, yaitu musik. Sejauh ini, bahasan tentang pesantren dan musik agak sulit ditemukan. Secara normatif, berbagai kitab-kitab kuning ***mu'tabarah*** yang dikaji di pesantren telah

membincangkannya dari sisi hukum. Sayangnya, kajian pesantren dan musik dalam tinjauan antropologi belum begitu banyak. Melalui tulisan ini, saya akan melihat hubungan pesantren dengan musik melalui amatan teoritik musik sebagai sebuah karya dari struktur sosial tertentu (Janet Wolff, 1981: 9-25). Bahwa seni diciptakan dalam struktur sosial tertentu yang kompleks; yang dapat mengarahkan pada satu kondisi atau memberikan pilihan-pilihan artistik yang khas; sehingga manusia dapat bebas untuk mengkondisikan pilihannya dan mempertunjukkan praktik seni yang sesuai dengan suasana kesehariannya.

Berdasarkan rancangan teoritik tersebut, saya akan melihat musik pesantren bukan pada kaidah-kaidah tentang apa itu musik Islami, apa itu musik religi, apa itu musik yang mendekatkan manusia pada Tuhan, atau apa itu musik yang selama ini digariskan oleh tradisi ilmu agama di pesantren, serta bagaimana hukum musik dalam tradisi ilmiah di pesantren. Saya justru akan melihat musik pesantren dalam tiga matra. *Pertama*, konstruksi konsepsi musik di pesantren. *Kedua*, peristiwa musikal yang dialami para santri di pesantren. *Ketiga*, resepsi serta kreasi musikal terkini orang-orang pesantren.

### **Citra “Padang Pasir” Musik Pesantren**

Apakah di pesantren ada kurikulum pengajaran musik? Apakah musik termasuk dalam daftar ilmu-ilmu ***mu’tabarrah*** di pesantren? Tampaknya kedua pertanyaan tersebut dapat dijawab dengan kata; tidak. Berdasarkan koleksi naskah ulama Banten, Ahmad Baso (2012: 278) menemukan bahwa setidaknya ada 14 macam pengetahuan yang merupakan lingkup *kutub mu’tabarrah* dalam ranah santri-ulama. Semua pengetahuan tersebut terbagi menjadi dua macam, yaitu pengetahuan dalam ranah *santri-ulama* dan pengetahuan dalam ranah *santri-mustami’*.

Ranah *pertama* berisi; Ilmu *Ushul* (Tauhid) dan Ilmu Kalam; Ilmu *Fiqih* dan *Ushul Fikih* (termasuk Hukum, Undang-Undang, dan Jurisprudensi); Ilmu Tafsir dan Ilmu Hadis; Ilmu Tasawuf dan Ilmu Etika (*Akhlaq*); Ilmu Bahasa dan Tata Bahasa (Ilmu *Nahwu*, Ilmu *Sharaf*, pengetahuan bahasa-bahasa nusantara, dan Leksikografi); Ilmu Balaghah dan Ilmu Manthiq. Sedangkan ranah *kedua* berisi; Ilmu Pertanian (Ilmu Perusaan Bumi); Ilmu *Thib* (kedokteran) dan pengobatan; Ilmu Astronomi, Ilmu Falak dan Astronomi; Matematika dan Aljabar; Ilmu-Ilmu Teknik; Ilmu Bumi, Ilmu Alam dan Ilmu Biologi; Ilmu Syajarah (sejarah); Ilmu-Ilmu Sosial (Ilmu Politik, Ilmu Tata Negara, dan Ilmu Ekonomi). Semua ilmu-ilmu tersebut termaktub dalam kitab-kitab klasik yang lebih dikenal dengan istilah kitab kuning.

Musik tentu tidak ada dalam daftar ilmu-ilmu ***mu’tabarrah*** pesantren di atas. Untungnya, musik hadir sebagai sasaran kajian dalam kitab-kitab *fikih*.

dalamKhusus tentang pembahasan masalah musik, dalam kitab kuning sejauh ini masih terbentang dalam arena hukum fikih. Musik dimasukkan dalam istilah *alat al-lahwi/alat al-malahi* (آلة اللهو/الملاهي).<sup>1</sup> Istilah tersebut menandakan bahwa dalam tatanan fikih, musik dianggap identik dengan permainan yang dapat melalaikan manusia dari Tuhan. Bila diartikan secara harfiah, *alat al-lahwi* berarti alat-alat permainan/senda-gurau/ yang melenakan. Tepatnya melenakan manusia dari Tuhan dan kebenaran.

Pembahasan musik di luar *fikih* amat jarang ditemukan kecuali dalam ilmu tasawuf. Adalah Imam Muhammad al-Ghazali (W 1111) dalam *magnum opus*nya, *Ihya Ulumuddin*, yang memasukkan pembahasan musik dalam persoalan sufistik. Al-Ghazali mengumpulkan, menganalisis, serta memberikan kritik dan penilaian terhadap pendapat dan komentar para ulama tentang musik. Setelah itu, ia menghadirkan narasi tentang signifikansi musik dalam rangka penghambaan kepada Allah swt.

Sejauh ini, Al Fayyadl (2016) menyebut bahwa seni di pesantren masih dimasukkan sebatas dalam pembahasan *fikih* berorientasi *qauli*, bukan *manhaji*. Karena itu, seni dianggap sebagai sebatas bahan kajian *fikihiyah*. Musik tentu masuk dalam amatan ini. Pendekatan terhadap seni seperti ini menjadikan pesantren hanya sebagai konsumen, bukan produsen seni. Sebuah keadaan yang mengarahkan orang-orang pesantren untuk hanya mengikuti, bukan memulai terobosan dalam dunia musik. Ditambah lagi, pesantren akan gagal menangkap keberpihakan seni untuk masyarakat yang terzalimi.

Memang ada pelajaran terkait musik di pesantren, tepatnya pelajaran **tentang syair dan irama, yang biasa disebut ilmu ‘Arudh**. Ilmu ini mengkaji rumus-rumus penciptaan syair Arab dan irama yang paling tepat untuk menyenandungkannya. Rumus-rumus tersebut disebut *bahr*. Setidaknya ada lebih dari 14 *bahr* yang dikaji dalam ilmu ini. Sayangnya, tidak setiap pesantren memasukkan ilmu ini dalam kurikulumnya. Tidak setiap santri pula meminati ilmu ini untuk dipelajari.

Buah dari kekosongan musikal di pesantren ini barangkali turut menyempitkan pandangan kreatifitas musikal pesantren. Sehingga bila atmosfer dunia musik pesantren ditilik, imajinasi musikalkepesantrenan yang muncul langsung mengacu pada musik padang pasir atau bebunyian yang identik dengan suasana arabi. Faktanya, tradisi pesantren yang melibatkan

---

<sup>1</sup> Misalnya dalam Kitab *I’anatuth Tholibin* (2: 280) karya Al Bakriy Ad Dimyathi. *Tuhfatul Muhtaj Syarh Al Minhaj* karya Ibnu Hajar Al Haitami. Dalam kitab karya Al Khotib Asy Syarbini yaitu *Mughni Al Muhtaj*. Dalam kitab *Kifayatul Akhyar* penjelasan dari *Matan Al Ghoyah wat Taqrib (Matan Abi Syuja’)* halaman 330 karya Taqiuddin Abu Bakr bin Muhammad Al Husaini Al Hushniy Ad Dimasyqi Asy Syafi’i.



seni secara garis besar, sejauh ini selalu saja muncul dalam suasana padang pasir; petikan gambus, alunan seruling pembawa suasana arabi, dan semisalnya.

Berdasarkan pengalaman audio-visual dalam kehidupan sehari-hari, irama padang pasir kerap melatari tayangan tentang pesantren. Misalnya liputan Metro TV yang diunggah oleh akun Ponpes Alhamid pada 20 Juni 2016.<sup>2</sup> Termasuk pula liputan SCTV tentang Pesantren Cidahu<sup>3</sup> yang diunggah oleh akun Muhammad NurGunawan pada 29 Maret 2015. Musik latar liputan tentang Pondok Pesantren Hidayatul Muhtadiin Lirboyo, Kediri, juga sangat bernuansa padang pasir sebagaimana diunggah oleh akun Nabilharoen pada tanggal 10 Juli 2010.<sup>4</sup> Pembacaan puisi KH. Musthafa Bisri (Gus Mus) yang antara lain terdapat puisi *Aku Harus Bagaimana* dapat menjadi bukti<sup>5</sup>. Puisi tersebut dibuat pada tahun 1982. Pada 16 Januari 2012, akun Heartless Archangel mengunggahnya ke *youtube*.

Fakta audio-visual di atas menunjukkan bahwa secara umum, musik pesantren memang identik dengan irama padang pasir. Bila dirunut, dunia sehari-hari kepesantrenan, memang selalu melekat dengan kebudayaan Arab. Wujud kesenian secara umum yang cukup sering mengemuka di pesantren memang bernuansa arab padang pasir: seni baca al-Quran (*tilawatil quran*), *salawat-qashidah* (*hadhroh*, *marawis*) dan kaligrafi. Bidang terakhir, kaligrafi, kerap disoroti hingga menjadi *icon* amatan atas kebudayaan Islam. Sementara itu, hubungan antara pesantren dan seni lain, dalam hal ini musik, lebih terlihat dalam amsal seni kedua; *salawat-qashidah*. Bahkan, sejak era populerisme Habib Syekh bin Abdul Qodir as-Seggaf dari Solo, musik pesantren identik dengan *salawatan*, *maulidan*, *rebana*, *marawis*. Seni baca al-Quran agaknya telah mengumum dalam semarak festivalisme budaya masyarakat.

### **Musik di Pesantren dalam Dunia Keseharian Santri**

Bagaimana perjumpaan para santri dengan musik di pesantren atau ketika mereka menyantri? Saya akan bercerita tentang pengalaman yang saya alami selama menyantri di Pondok Pesantren Modern Nurul Hakim (NH), Tembung, Deli Serdang, Sumatera Utara. Secara umum, dunia musik di Nurul Hakim tidak jauh berspasi dengan dunia musik di luar pesantren: *adzan*, *tilawatil quran*, *barzanji*. Di luar dunia musik religius tersebut, telinga

---

<sup>2</sup> Sumber: [https://www.youtube.com/watch?v=nyFE\\_zt-BDI](https://www.youtube.com/watch?v=nyFE_zt-BDI).

<sup>3</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=HbxfTM45hXc>.

<sup>4</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=uBhBvufNdxM>

<sup>5</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=-oOrqEexpMI>



para santri disusupkan musik grup *drum band* pesantren. Hampir setiap sore, selepas Ashar, di saat santri-santri berolahraga, grup *drum band* berlatih.

Secara pribadi, dari grup *drum band* inilah telinga saya pertama kali mendengar alunan ***Sweet Child O' Mine* nya Guns 'n Roses yang menjadi lagu wajib mereka** setiap kali mereka menampilkan di berbagai acara di luar atau di dalam pesantren. Selain bebunyian *drum band*, Nurul Hakim juga mempertemukan saya dengan *The Final Count Down* dari grup band *Europe*. Lagu itu saya dengar dari musik latar pertunjukan drama yang harus ditampilkan oleh setiap kumpulan santri dari masing-masing lorong asrama.<sup>6</sup> Selain lagu itu, saya juga kerap merunug lagu *Please Forgive Me*-nya Bryan Adams dan lagu *Smile*-nya Boyzone.

Sampai tahun kedua persantrian, tidak ada dunia bunyi yang berubah di sana. Barulah di tahun ketiga, dari corong masjid pesantren, mulia sering diputar kaset-kaset *tilawah* bergaya *murattal* yang dibaca oleh *Syekh* Abdur Rahman al-Sudays dan *Syekh* Syuraim. Selain bunyi *tilawah murattal*, sebelum sholat Jumat berkumandang, pengurus masjid juga kerap memutar kaset salawat ***"Ya Rasulallah Salamun 'Alaik"* dan *"Sholla Alaikaillahu Ya 'Adnani"*, yang dinyanyikan oleh grup Darul Arqam, Malaysia. Dua salawat ini, selain *Shalawat Badar*, merupakan harta saya sebelum mengenal salawat lain ketika kelak saya menyantri ke Jawa.**

Ada bunyi musik lain yang berpencaran namun baru saya alami saat saya mendapatkan amanah dalam kepengurusan Organisasi Santri Nurul Hakim (OSNH). Saya ditarik ke dalam bagian informasi (***Qismul I'lan***). Saya harus tinggal di kamar khusus bersama dengan para pengurus lain yang semuanya merupakan kakak kelas satu dan dua tahun di atas saya. Di sinilah, dalam suasana agak longgar, dari mereka saya mulai mendengar lagu-lagu macam *Frozen*-nya Madonna, *Zombie*-nya The Cranbarries, dan lagu-lagu ***"modern" lain. Mereka kerap menyanyikannya di kamar, di waktu-waktu senggang sambil bergitar, atau sambil menyetrika.*** Santri tingkat lanjut memang memiliki sedikit kelonggaran untuk membawa gitar dan barang-barang lain. Di tahun ini pula, dalam kompetisi pencak silat Tapak Suci, sering diputar kaset disko *Nyai Ronggeng*. Bergantian dengan kaset disko *Jari dan Jempol Tangan Digoyang*.

---

<sup>6</sup> Nurul Hakim memiliki tiga gedung berlantai empat. Di Utara ada gedung Halimah, di tengah ada gedung Haji Abdul Hakim Nasution, di Selatan ada gedung Hanisah. Halimah dan Hanisah adalah dua istri Haji Abdul Hakim Nasution. Para santri ditidurkan di dua gedung istri-istri tersebut. Sementara kegiatan belajar-mengajar dan kantor dilaksanakan di gedung tengah. Masing-masing lantai memiliki empat kamar. Satu kamar, bila tidak salah ingat, bisa ditempati dua 15-20-an santri. Perlombaan sering dilakukan antar para penghuni lantai. Mulai dari lantai satu sampai lantai empat masing-masing gedung.

Pertemuan saya dan para santri lain dengan musik *Kyai Kanjeng* Emha Ainun Najib via kaset *Kado Muhammad* terjadi di tahun ketiga ini. Saya mendengarkan *Kado Muhammad* dari *walkman* secara diam-diam. Berkali-kali saya mengulang perbuatan itu. Dari kaset Emha tersebut saya bersentuhan dengan *Syair al-I'tiraf* atau *Ilahi Lastu* yang sering diidentifikasi sebagai karya Abu Nawas. Pada sebuah perayaan masa belajar akhir tahun angkatan tertua di Nurul Hakim kala itu, dalam adegan akhir drama yang mereka tampilkan, beberapa lagu dari *Kado Muhammad* mengalun.

Setelah menghabiskan masa tiga tahun di Nurul Hakim, saya menyantri di Pondok Pesantren Darul Rahman, Jakarta Selatan, DKI Jakarta. Sebuah pesantren di tengah-tengah kota Jakarta yang menggabungkan sistem salafiyah berbasis *ngaji kitab kuning* dan sistem pendidikan modern. Saya berkarib dengan dengan musik yang lebih luas di sini, khususnya musik *salawat nabi* yang tertuang dalam tradisi *hadhroh* atau pelantunan salawat nabi diiringi tabuhan rebana. Saya tidak menemukan hal itu di Nurul Hakim. Sebagai perluasan bunyi *salawat nabi*, di Darul Rahman pula saya mengenal tradisi *maulidan* atau pembacaan kitab maulid (riwayat kelahiran Nabi Muhammad saw). Waktu itu kitab maulid yang dibaca oleh para santri adalah *Kitab Maulid Barzanji*.

Secara umum, suasana bunyi *maulidan* selalu berlumur irama padang pasir. *Salawatan* di Darul Rahman digelar setiap malam Jumat selepas *Maghrib*. Berbarengan dengan pembacaan maulid *Barzanji*. Terlebih dahulu salawat pembuka dimainkan oleh munsyid atau vokalis tim *hadhrah* yang bertugas. Di sela-sela pembacaan rawi, satu-dua salawat disisipkan untuk dilantunkan berjamaah beriringan dengan tabuhan rebana. Ini satu budaya bunyi yang sebelumnya belum pernah saya rasuki. Istilah *hadhrah* baru saya ketahui di tahap ini. Acara-acara pesantren yang melibatkan masyarakat luas pasti akan melibatkan penampilan *hadhrah*.

Pada tataran ruang bersantri yang lebih longgar, dunia musik pesantren berbasis *salawatan* di Darul Rahman juga kerap diperdengarkan di hari Minggu. Terutama saat semua santri diwajibkan untuk bekerja bakti membersihkan pesantren. Dari corong masjid, akan terdengar suara *salawatan*. Selepas dan sebelum azan, *salawatan* juga dimainkan. Tentu minus *hadhroh*. Setiap santri, biasanya dari kelas atas, diperbolehkan untuk menyumbangkan satu dua bait salawat nabi sambil menunggu azan, selepas azan, dan atau saat menunggu iqamat. Salawat yang biasa dilantunkan berjamaah tersebut adalah *Salawat Nariyah* dan *Salawat Asyghil*. Baru belakangan ini saya mengetahui bahwa *Salawat Asyghil* yang berirama *Hijaz* tersebut merupakan salawat yang **ditulis oleh Imam Ja'far al-Shadiq**, cucu Nabi Muhammad saw dari jalur Imam Husein.

*ShalawatAsyghil* ini pada tahun 1970-an sering diperdengarkan melalui saluran Radio As-Syafi'iyah Jakarta. Saya dengar, KH. Abdullah Syafi'i di Jakarta bahkan menghimbau seluruh santri di setiap pesantren dan di masjid-masjid Jakarta untuk merutinkan pembacaan salawat ini selepas azan. Mengingat situasi sosial-politik yang waktu itu sedang tidak membaik. Sewaktu tulisan ini saya susun, saya baru saja menonton grup musik *underground* dari Bandung, *Purgatory*, melantunkannya di atas panggung. Bersama *SalawatAsyghil* dan *Nariyah* mata saya baru *melek* tradisi bersalawat nabi, biasanya *Salawat Badar*, di setiap pembukaan acara apa saja. Termasuk acara upacara bendera. Saya tidak menemukan tradisi serupa di Nurul Hakim dan mungkin saja di beberapa pesantren di Medan atau bahkan di Sumatera. Seperti juga halnya tradisi bersalawat nabi sebelum dan sesudah adzan.

*Salawatan, maulidan, hadhrah* bisa dianggap sebagai “musik resmi pesantren” di Darul Rahman dan pasti juga pesantren lain di Jawa. Selain musik resmi tersebut, dalam daur hidup Darul Rahman, saya mengenal luasnya dunia musik. Televisi dan radio mengambil peran besar di sini. Soalnya di Nurul Hakim, para santri hanya diperbolehkan menonton televisi di ruang makan ketika sarapan, makan siang, dan makan malam. Sementara di Darul Rahman para santri diberikan ruang untuk menonton televisi yang disediakan oleh Bagian Informasi (*Qismul I'lan*) setiap malam Minggu selepas *muhadharah* (latihan pidato) sampai Minggu sore dan juga hari libur.

Terkadang, majelis guru atau dewan *asatidz* meminjamkan VCD Player. Atas inisiatif personel Bagian Informasi, seringkali para santri diberikan tontonan menarik dari film-film yang mereka pinjam dari tempat penyewaan film terdekat. Waktu itu, sekira tahun 1999, film-film Bollywood sedang naik daun. Karena itu, seringkali film yang diputar dari VCD Player adalah film Bollywood. Akibatnya, musik India menjadi santapan terakrab di telinga para santri. Karena memang para santri dibebaskan membawa *walkman* atau alat-alat elektronik berupa radio dalam berbagai ukuran lengkap dengan *loud-speaker* sederhana. Namun, semua alat elektronik tersebut hanya boleh dinyalakan setiap hari Minggu atau hari-hari libur. Di luar itu, alat-alat tersebut disita dalam status barang titipan ke Bagian Keamanan (*Qismul Amni*) pesantren.

Suasana *silang-selimpit* televisi, radio, dan *tape recorder* ramah sita, saya dan para santri lain mengenal dunia bunyi “sekuler non-padang pasir” macam Slank, Padi, Boomerang, Dewa 19, 'Nsyinc, Westlife, Meggi Z, Mansyur S, dan bahkan terlebih lagi musik Hindustani atau lagu-lagu India. Lagu India saat itu, kisaran tahun 1998-2001, semacam menjadi *soundtrack* hidup para santri angkatan kami. Beriringan dengan melejitnya *Kuch-Kuch Hota Hai* yang dibintangi Shah Rukh Khan, Kajol, Rani Mukerjee. Hampir

setiap pekan, setelah bekerja bakti, di waktu siang atau waktu-waktu senggang, pesantren dihidupkan oleh bunyi lagu india. Terutama lagu-lagu yang saat itu tengah melejit lewat film *Mann, Dil To Pagal Hai, Mohabbatein, Dilwale Dulhania Le Jayenge*.

Sering pula, irama lagu India kami terapkan pada bait-bait *nazham*<sup>7</sup> *Imrithi*<sup>7</sup> atau *Alfiyah*<sup>8</sup> yang rutin disenandungkan sebelum kyai pengampu *ngaji* memasuki ruang kelas. Ada pengalaman menarik saat pertama kali saya ikut menyenandungkan *Imrithi* di kelas. Saya terkaget-kaget. Bait-bait syair tersebut oleh kawan-kawan sesama santri dinyanyikan dengan irama lagu *Penasaran*-nya Rhoma Irama. Sampai hari ini, *Penasaran selalu mengingatkan saya pada* *‘Imrithi* ini dan tentu saja wajah teduh kyai pengampu, Kyai Mukhtar, yang dulu menyantiri di Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang, Rembang, Jawa Tengah, asuhan KH. Maimoen Zubair.

*‘Imrithi* dan *Alfiyah* akan disenandungkan oleh setiap santri yang mempelajarinya pada setiap akhir tahun pelajaran atau menjelang bulan Ramadhan. Acaranya semacam tutup tahun pelajaran atau biasa disebut *haflah akhirus sanah*. Acara tersebut diisi dengan penyampaian *mauizhahhasanah* yang didahului dengan pelantunan *Imrithi* dan *Alfiyah* yang dipersembahkan oleh masing-masing angkatan di hadapan seluruh santri dan dewan kyai yang berkenan menghadiri acara. Setiap penampil diperbolehkan meng*copy* irama lagu apapun dan mem*pastek*kannya ke dalam *Imrithi* maupun *Alfiyah*. Pernah sekali waktu, saat itu angkatan saya meng*copy-paste*-kan lagu *Are Re Ar* dari film India *Dil To Pagal Hai* ke dalam bait-bait *Alfiyah* yang dilantunkan di atas panggung *haflah*.

Pada tahun ini pula, di Darul Rahman, lagu *Ilir-Ilir* yang dipopulerkan oleh Emha Ainun Najib lewat album kaset *Menyorong Rembulan*. Sejak itu, saya rasa dunia musikpesantren sepertinya bisa diwakili oleh Emha dan musik-musik semisalnya. Bersama dengan *Ilir-Ilir*, di kaset Emha itu ada lagu salawat *Sholli wa Sallim Daiman, Nurul Mushthofa, Qul Ya Azhim*. Sebelum Emha, album salawat Haddad Alwi dan Sulis telah lebih dulu menjadi narasi besar bagi seluruh lantunan salawat yang didengarkan dan didendangkan hampir setiap hari di pesantren. Bahkan mungkin di luar pesantren.

---

<sup>7</sup> Syair-syair berbahasa Arab yang berisi aturan tata bahasa Arab, berjumlah 250 bait. Ditulis oleh Syekh Syarafuddin Yahya al-**‘Imrithi**. Di Darul Rahman, kitab ini *dingajikan* sebagai tahap kedua setelah para santri mengkhataamkan Kitab Jurumiyah. Meninggal sekira tahun 1581 M di Mesir.

<sup>8</sup> Syair-syair berbahasa-arab yang juga berisi aturan tata bahasa Arab, berjumlah 1000 bait. Ditulis oleh Syekh Ibnu Malik al-Andalusi (1204 M-1274 M). Dilahirkan di Andalusia. Wafat di Damaskus. Di Darul Rahman, *Alfiyah* diajarkan kepada santri kelas V & VI. Pasca mengkhataamkan **‘Imrithi**.

Selain dunia bunyi salawat, pesantren Darul Rahman juga diramaikan oleh musik pop Indonesia yang saat itu mulai meledakkan ruang dengar Indonesia pasca Orde Baru. Saat itu, di pesantren sering terdengar lagu-lagu macam; *Kita&Sephia*-nya Sheila On 7; Jamrud dengan *Pelangi di Matamu*, *Surti Tejo*, dan *Kabari Aku*; Padi dengan *Begitu Indah* dan *Mahadewi*. Meski begitu, dunia musik pesantren yang bernuansa padang pasir tetap tidak bergeser dari ruang musikal santri.

### Resepsi dan Kreasi Musikal Orang Pesantren

Hubungan antara pesantren dan musik juga dapat dilihat dari aspek resepsi dan kreasi musikal orang-orang pesantren. Salah satu contoh terbaik tentang pokok bahasan ini adalah Gus Dur atau KH. Abdurrahman Wahid. Gus Dur dikenal sebagai seorang pecinta musik. Ia menikmati musik dalam berbagai genre. Mulai dari musik klasik, jazz, blues, Arab, musik tradisi Jawa, hingga dangdut. Selain musik-musik klasik Barat, Husein Muhammad dalam *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur* (2012: 78) menyebutkan bahwa Gus Dur menyukai lagu-lagu Ummi Kultsum, penyanyi perempuan legendaris dari Mesir yang dijuluki “*Kaukab al-Syarq*” (Bintang Timur). Saat Gus Dur belajar di Kairo, bersama Gus Mus, ia sering mendengarkan alunan merdu suara Ummi Kultsum.

Khusus mengenai musik klasik Barat, Husein menuliskan narasi yang disampaikan oleh Pak Acung, sebagai berikut:

***“Bapak menyimpan dan mengkoleksi banyak kaset dan CD musik klasik, wayang dan musik-musik yang lain baik Barat maupun Indonesia”. Beberapa nama komponis musik klasik dunia antara lain adalah Ludwig van Beethoven, Wolfgang Amadeus Mozart, Johan Sebastian Bach, Frederic Chopin, Frans Schubert, Peter Ilich Tchaikovsky dan lain-lain. Akan tetapi Gus Dur amat suka pada Shimponi 9 in D minor karya besar sang maestro; Beethoven. Dia sering bercerita soal ini. Katanya pada suatu saat: Simfoni No. 9 ini menggambarkan kehidupan Beethoven yang penuh dengan perubahan-perubahan dan perjuangan keras. Ia menggapai kegembiraan dengan mengarungi badai kesulitan. Para pendengarnya menyebut simfoni ini sebagai the inhuman voice”.***

Luasnya resepsi Gus Dur pada musik juga tampak dari tulisannya yang berjudul *Evie, Ebiet, dan Musik Kita*. Pada tanggal 17 November 2003, Gus Dur menulis:

**“Beberapa waktu yang lalu, penulis diwawancarai oleh BBC World Service, yang menelpon dari London untuk menanyakan apakah lagu favorite penulis, untuk ditayangkan pada hari lahir siaran radio tersebut. Penulis bertanya dalam bahasa apa, karena kalau itu dalam bahasa Jerman, maka koor dalam gerak keempat Symphony nomor 9 dari Ludwig Van Beethoven, yang dimainkan oleh Nord-Deutsche Rundfunk Orchester di bawah pimpinan Hugowand adalah puncaknya. Ketika ditanya jika dalam bahasa Inggris, penulis menjawab lagu favoritnya adalah **“Me and Bobby Mc Gee” yang dinyanyikan Janis Joplin. Sang pewawancara sangat terkejut, tahukan anda siapa penyanyi tersebut, tanyanya. Tahu, kata penulis, ia adalah rocker yang meninggal dalam usia 24 tahun karena over dosis narkoba. Dan isi nyanyiannya? Penulis menjawab ya tentang “seorang gadis” hippie yang menumpang lokomotif penarik gerbong-gerbong batu bara tiga hari lamanya. Ia dan sang masinis lokomotif itu berkendara kereta dan tidur tanpa kawin di hotel-hotel di tempat yang dilalui kereta itu. Penulis menyukainya bukan karena isi lagu itu melainkan terdengar sangat indah di kuping.”****

Selain Gus Dur, dari kalangan kyai juga ada contoh terbaik dalam aspek kreasi musik, yaitu KH Ahmad Bukhori Masruri. Kyai Bukhori sering diminta untuk berceramah ke berbagai daerah tersebut pernah menyantri di Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang, Rembang, Jawa Tengah pada tahun 1960-1966. Selain berceramah, ia merupakan pencipta lagu-lagu grup musik religi yang populer pada tahun 1980-an, Nasida Ria. Beberapa lagu yang ia ciptakan adalah *Perdamaian, Dunia Dalam Berita, Damailah Palestina, Tahun 2000, Merdeka, Membangun, Mesjid Tua, Wartawan Ratu Dunia*, dan masih banyak lagi. Hanya saja, dalam kaset lagu-lagu Nasida Ria, namanya sengaja disamarkan menjadi Abu Ali Haidar. Lagu *Perdamaian* sendiri sampai kini menjadi legenda. Ia telah didaur-ulang oleh grup band pop Indonesia, GIGI, dan sering diputar di televisi, radio, dan di ruang publik secara luas terutama ketika bulan Ramadhan tiba. Bahkan ketenaran *Perdamaian* mengalahkan ketenaran nama penciptanya.

Sedangkan dari kalangan santri, ada Dadang Saputra, seorang santri dari Madiun, Jawa Timur. Ia menciptakan komposisi musik yang menyatukan

---

<sup>9</sup>Abdurrahman Wahid, “Evie, Ebiet, dan Musik Kita”, dalam <http://www.gusdur.net/id/gagasan/gagasan-gus-dur/evie-ebiet-dan-musik-kita>, diakses pada 25 September 2018.

dangdut dan musik klasik. Pada tanggal 19 September 2017, karyanya **“Potret Dangdut”** mendapat kehormatan untuk ditampilkan ke publik musik Indonesia di Gedung Kesenian Jakarta (GKJ) oleh Jakarta City Philharmonic (JCP). Rekaman penampilan karya Dadang tersebut dapat disaksikan dalam tautan yang diunggah oleh akun AVEGA TV pada tanggal 22 September 2017.<sup>10</sup> **“Potret Dangdut”** merupakan **ijtihad musikal Dadang** dalam menggabungkan dangdut dan musik klasik. Dua aliran musik yang sejauh ini dipahami saling berbenturan. Dangdut identik dengan kaum alit. Sedangkan musik klasik identik dengan kaum elit. Dadang bilang pada saya bahwa: **“..dangdut bukan sekedar musik, tetapi dangdut berhubungan erat dengan ranah di luar estetikanya secara kompleks. Baik itu persoalan sosial, agama, ekonomi, politik, bahkan kebudayaan”**.

Ada sebuah tulisan reflektif yang dikarang dan disebar oleh Dadang menyoal perkara keterpinggiran dangdut dan munculnya pandangan minor terhadap dangdut bahkan dari masyarakat tempat kelahiran dangdut itu sendiri.<sup>11</sup> Baginya, dangdut dan musik klasik itu sama saja. Keduanya dianggap mewakili selera kelas bawah dan selera kelas atas hanya karena ada hegemoni nilai-nilai. Barat merupakan pihak yang dituding sebagai terdakwa di sini oleh Dadang;

**“...Orkes Melayu (OM), barangkali sebagian kita belum banyak yang ngerti kenapa dilabeli “ORKES” (label barat) dalam musik-musik Melayu (musik timur)? Berkembang lagi ada orkes keroncong, ada orkes dangdut pula – walaupun agak jarang dinamakan “orkes dangdut”. Pula, teman-teman dangdut nampaknya lebih suka dengan sebutan OM (Orkes Melayu) daripada OD (Orkes Dangdut) meski yang dilantunkan lebih dominan irama dangdutnya, bahkan irama Melayunya sedikit atau malah jarang ditemukan. Apabila dilihat dari rekam historisnya –sejauh yang saya ketahui– kenapa disematkan nama “Orkes” dalam musik Melayu, adalah dalam rangka “perlawanan” terhadap dominasi Barat (baca: musik kaum penjajah). Yakni untuk menyejajarkan sekaligus membedakan musik Melayu dengan musik Barat (dalam hal ini orkestra) yang dianggap seni tinggi dan adhiluhung, produk lingkungan istana. Makanya dengan cara melabelkan istilah “orkes” tersebut diharapkan musik Melayu bisa sejajar dengan musik Barat.**

---

<sup>10</sup> Lihat: <https://www.youtube.com/watch?v=7d5ADPPNI1E>

<sup>11</sup> <http://syahrazade.xmirr.net/potret-dangdut-dalam-sebuah-refleksi-otokritik/>.



Dalam konteks ini Orkes Melayu juga memiliki nasionalisme kultural (cultural nationalism) dalam upaya mempertahankan eksistensi musik lokal (lebih lengkapnya lihat catatan Lono Simatupang, 2013). Tetapi dampak implikasi ideologisnya, nampaknya musik lokal (dangdut) terlanjur mengalami stigmatisasi secara sistemik. Tidak sedikit yang mendudukkan vis a vis antara dangdut dan musik klasik orkestra, atau musik-musik lainnya yang dianggap berkelas. ....di sini penulis bukan menampilkan sepenuhnya pandangan tersebut, tetapi penulis lebih meyakini bahwa tinggi-rendah sebuah karya musik lebih tergantung pada bagaimana mengembalikan musik pada ranah **‘seni bunyi’ secara substantif. Dan, bagaimana musik memiliki kontribusi yang besar dalam membangun sebuah peradaban kemanusiaan”**.

**Sebelum “Potret Dangdut”, Dadang juga menciptakan komposisi *Sholawat Beethoven***, yaitu sebuah alunan musik salawat khas Jawa yang dikenal dengan nama; *salawat emprak* yang dipadukan dengan komposisi *Symphony No.9* Beethoven. Karya Dadang tersebut telah ditampilkan di beberapa panggung. Salah satunya adalah di acara Mukhtar NU ke 33 di Jombang, Jawa Timur, dan di acara *Tribute to Gus Dur* yang diadakan oleh Pondok Pesantren Kaliopak asuhan Kyai Muhammad Jadul Maula. Rekaman penampilan karya Dadang ini telah diunggah oleh akun Zahid Asmara pada tanggal 15 Oktober 2015<sup>12</sup>.

Selain Dadang, Evan juga tampil sebagai seorang santri yang menciptakan terobosan musikal baru bagi dunia santri. Ia mengaransemen lagu *Ya Lal Wathon* atau mars *Syubbanul Wathan* karya KH. Abdul Wahhab Hasbullah dalam alunan irama musik Metal. Pada tanggal 11 Oktober 2017, Evan mengunggah karyanya tersebut dalam alamat <https://www.youtube.com/watch?v=cTbVozdgimk>. Melalui akun *facebooknya*, ia mewajibkan agar siapa saja yang mendengarkan karyanya tersebut, agar berkenan mengirimkan hadiah bacaan Surat al-Fatihah untuk almarhum KH. Abdul Wahhab Hasbullah. Pada kata pengantar rekaman tersebut, Evan mengatakan:

**“...sebuah karya sederhana, persembahkan untuk indonesia tercinta** agar kita tidak lupa bahwa negara ini merdeka juga berkat perjuangan para Ulama dan santri tanah air. KH.ABDUL WAHAB HASBULLAH

---

<sup>12</sup><https://www.youtube.com/watch?v=aVYVAbVX0i4>.



telah berhasil membakar gelora semangat juang rakyat Indonesia melawan penjajah melalui syair karangannya yang beliau buat pada tahun 1934 yang berjudul "Syubbanul Wathon" yang berarti "Cinta Tanah Air". Bagi pesantren dan NU, Indonesia adalah martabat dan harga diri. Memproklamkan kemerdekaan Republik Indonesia adalah merebut harga diri. Mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah mempertahankan harga diri. Memperjuangkan Cita-cita Proklamasi adalah memperjuangkan martabat kemanusiaan".

Terakhir, dari kalangan santri, dunia musik pop Indonesia pada tahun 2009 semakin bersemarak lantaran kehadiran grup musik pop yang digawangi oleh para santri; *Wali*. Grup musik ini berdiri pada tahun 1999. Lima orang anggotanya, Faank (Farhan Zainul Muttaqin), Apoy (Aan Kurnia), Tomi (Ihsan Busthomi), Ovie (Hamzah Shofi), adalah santri-santri yang pernah mengenyam pendidikan pesantren hingga tamat. Tema lagu-lagu yang diciptakan *Wali* cukup mudah dicerna. Irama yang mereka aransemen juga cukup enak didengarkan telinga. Hingga hari ini, nama besar *Wali* masih terus mengitari jagad musik pop Indonesia. Satu hal yang unik dari *Wali* adalah musik Melayu berlumur sayatan gitar ala Steve Vai, gitaris rock level dunia.

Daftar resepsi dan kreasi musikal orang pesantren ini tentu masih bisa diperpanjang. Habib Muhammad Luthfi bin Yahya dari Pekalongan, yang juga **Ketua Umum Jatman (Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tabarah an-Nahdliyyah)** juga dikenal sebagai pemain musik. Ia sangat lihai bermain piano. Sementara ayahnya, Habib Ali bin Yahya mahir memainkan biola. Emha Ainun Najib dengan gamelan *Kyai Kanjeng*-nya juga dapat dimasukkan dalam daftar panjang ini. Bersama dengan Sastro al-Ngatawi dengan orkes musik *Ki Ageng Ganjur*-nya.

### **Musik Pesantren Pasca "Padang Pasir": Pencarian Musik "Isi"**

Konstruksi musik dalam kitab kuning, citra padang pasir yang menyelimutinya, pengalaman seorang santri dalam pertemuannya dengan musik-musik di pesantren, serta resepsi dan kreasi musikal orang-orang pesantren di atas menunjukkan bahwa pertemuan pesantren dengan musik tidak hanya sebatas pada imajinasi padang pasir. Pesantren telah mempertemukan tradisi musikal dari berbagai peradaban. Pesantren, dalam keketatan fikih musik dalam kitab kuningnya, justru mengalami episode penerapan kaidah fikih yang sangat populer di pesantren; *Idza dhaqal amru, ittasa'a* (apabila suatu perkara menyempit, maka meluaslah dia).

Pada tataran ini dapat dipahami mengapa para santri dan kyai tidak hanya berpatok pada "musik resmi" pesantren semacam *salawatan*, *hadhrah*,

dan *qashidah*. Sebab pengalaman-pengalaman keseharian di pesantren justru menghadirkan cakrawala kehidupan baru yang melebihi cakrawala teks-teks fikih musik pesantren. Menjadi wajar bila Gus Dur sangat menggandrungi musik klasik, dangdut, sekaligus lagu-lagu Umi Kultsum. Dapat dipahami pula **mengapa ada banyak santri yang selepas mengkhataamkan pendidikan “resmi”** di pesantren, lalu meneruskan kesantriannya dalam dunia yang lebih luas, **justru berjumpa dengan Dream Theatre, The Rollingstones, Nirvana, Guns ‘n Roses, lagu India, dangdut, dangdut koplo, Nawal El-Zughby, Ibrahim Maalouf, Nancy Ajram, Dhaffer Youseff, Abdel Wahhab, Ummi Kultsum, dan masih banyak lagi.**

Betul pesantren identik dengan gambus dan atau irama padang pasir, namun, pesantren adalah kosakata dinamis. Karena itu, musik pesantren adalah musik proses. Bukan hasil. Ia isi. Bukan bentuk. Dunia selalu bergerak. Tidak pernah berhenti (*fixed*). Proses berjumpa dengan musik adalah keseluruhan perjumpaan dengan bunyi. Kesediaan untuk menjalani bunyi dan tunduk pada hukum proses adalah jalan utuh untuk memesrai dunia yang disajikan oleh pesantren. Itulah yang disebut *lelakunyantri*. Bertemu bunyi adalah berleleku. Titik sasarnya adalah proses mendengar.

Pengalaman musikal saya di pesantren menunjukkan bahwa musik apa saja dapat didengarkan dan dicerna oleh santri. Pesantren merupa sebagai laut musikal. Warnanya terpoles seiring perubahan zaman. Para santri mengambil apa saja dari laut itu sekehendak hatinya. Gus Dur menunjukkan bahwa bagi orang pesantren, bentuk musik menjadi tidak penting. Sekalipun sebuah lagu mencirikan kerendahan standar moral, namun, dimensi estetik musik yang intim dan menyapa ruang dengar seorang santri itu lebih penting. **Kata Gus Dur:** “penulis menyukainya bukan karena isi lagu itu melainkan terdengar **sangat indah di kuping**”. **Sedangkan KH. Bukhari Masruri** menunjukkan hal yang sama. Baginya, tidak penting siapa si pencipta lagu, melainkan isi lagu atau pesan-pesan yang disampaikan oleh sebuah lagu. Oleh karena itu, ia lebih memilih merahasiakan namanya hingga ketenaran lagu ciptaannya melebihi ketenaran nama penciptanya.

Sedangkan Dadang mengisyaratkan musik isi pada ranah etikanya. Dadang ingin menegaskan bahwa musik pesantren adalah musik yang dapat menaikkan derajat marwah kebudayaan masyarakatnya, dalam hal ini musik dangdut. Dangdut yang selama ini dianggap sebagai musik kaum berselera rendah. Sementara musik klasik dianggap sebagai musik berselera tinggi. Karena itu, bagi Dadang, dangdut harus dibela hingga ia kembali pada dimensi asalnya, yaitu sebagai karya seni yang tidak berbeda dengan musik klasik. Dadang juga mengisyaratkan betapa pentingnya membaca silang-

sengkarut kuasa kelas sosial tertentu atas selera dan nilai estetik masyarakat tertentu.

Evan berdiri dalam semangat yang sama dengan Dadang. Bedanya, Evan tampil sebagai orang pesantren yang mencoba menafsirkan dan membawa khazanah tradisi pesantren dalam suasana kekinian. Musik metal merupakan simbol dari perkembangan mutakhir zaman. Sementara *Ya La/ Wathan* dan KH. Abul Wahhab Hasbullah merupakan representasi masa lalu. Evan mencoba menafsirkan karya Kyai Wahab tersebut berdasarkan darah mudanya sebagai seorang pecinta musik metal. Artinya, Evan menyatakan dirinya sebagai pewaris modernitas zaman, namun, pada saat yang bersamaan ia juga menegaskan kecintaannya pada tradisi pesantren. Baginya, Indonesia lahir karena perjuangan para santri dan kyai. Merawat Indonesia sama halnya dengan merawat tradisi pesantren dalam berbagai tafsir progresifnya.

Gus Dur, Kyai Bukhari, Dadang, dan Evan menunjukkan bahwa kerja mendengar bunyi di pesantren adalah lelaku cinta. Bentuknya berupa dalam pamanunggalan yang sakral dan yang profan, cinipta dan Pencipta, cininta dan pecinta, lelaki dan perempuan, idealisme dan realisme, dan seterusnya. Makna musik pesantren terletak dalam kemandunggalan semua daftar “oposisi biner” itu. Inilah maksud musik sebagai adonan *al-Jalal* (keagungan) dan *al-Jamal* (keindahan) yang dihidangkan ke meja semesta dalam bentuk *al-Kamal* (kesempurnaan).<sup>13</sup>

## Penutup

Musik merupakan satu di antara cabang kesenian penting yang dipakai oleh para penyebar Islam di Indonesia. Hari ini, musik agaknya telah pergi jauh dari pesantren. Sehingga pesantren lazimnya dipahami hanya semata-mata sebagai lembaga pengajaran ilmu-ilmu agama Islam dan pendidikan nilai-nilai kepribadian. Hubungan antara pesantren dan musik juga dapat dilihat dari aspek resepsi dan kreasi musikal orang-orang pesantren. Salah satu contoh terbaik tentang pokok bahasan ini adalah Gus Dur atau KH. Abdurrahman Wahid.

tinjauan terhadap musik dalam kacamata pesantren tidak bisa dikerjakan dengan berpanduan pada batasan-batasan legal-formal (*fikih*) semata –atau dengan mempertanyakan status halal-haramnya, pemeriksaan ontologis, amatan motivasional, maupun tinjauan relasional atasnya. Musik pesantren harus dipandang sebagai kitab tentang musik isi. Bukan kitab

---

<sup>13</sup> Ibnu Arabi, *Kitab al-Jalal wal Jamal* (Beirut: Darul Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), hlm. 24-36.

tentang musik bentuk. Epistemologi atau basis pengetahuan untuk menyimpulkan tesis ini tidak terletak dalam kitab-kitab kuning semata. Lebih dari itu, musik pesantren harus dilihat dalam kehidupan sehari-hari para santri, kyai, dan orang-orang pesantren. **Wallahu a'lam.**

### **Daftar Pustaka**

- Al Fayyadl, Muhammad. Fikih Seni dan Sastra Sebagai Fikih Kehidupan. *Makalah*. Tidak diterbitkan. 2016.
- Akbar, Abul Haris. Musikalitas Al-Quran (Kajian Unsur Keindahan Bunyi Internal dan Eksternal). *Skripsi*. Yogyakarta: Jurusan Tafsir-Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Amrullah, Eva F. Transendensi al-Quran dan Musik: Lokalitas Seni Baca al-Quran di Indonesia. dalam *Jurnal Studi al-Quran*, Pusat Studi al-Quran (PSQ), Vol. I, No. 3. 2006.
- Arabi, Muhyiddin Ibnu. *Kitab al-Jalal wal Jamal*. Beirut: Darul Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Baso, Ahmad. *Pesantren Studies 2b: Kosmopolitanisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial*. Jakarta: Pustaka Afid, 2012.
- Erzen, Jale Nejdet. Islamic Aesthetics: An Alternative Way to Knowledge, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 65, No. 1, Winter. 2007.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. *Seni Tauhid: Esensi dan Ekspresi Estetika Islam*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 1999.
- George, Kenneth M. *Picturing Islam Art and Ethic in Muslim Lifeworld*. UK: Wiley-Blackwell, 2010.
- Husein, Muhammad. *Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur*. Yogyakarta: LkiS, 2012.
- Indrawan, Andre & Susanti Andari, Suryati. Seni Musik Hadrah Putri di Pondok Pesantren Al Munawir Krapyak, dalam *Jurnal Resital*, Fakultas Seni Pertunjukan ISI Yogyakarta, Vol. 10, No. 1. 2009.
- Inglis, David & John Hughson (ed.). *The Sociology of Art: Ways of Seeing*. NY: Palgrave McMillan, 2005.
- Khan, Hazrat Inayat. *Dimensi Mistik Musik dan Bunyi*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- Sartono Kartodirdjo *etal.* 1976. *Sejarah Nasional Indonesia*. Jilid III. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Koentjaraningrat. 2009. *Pengantar Ilmu Antropologi* [edisi revisi]. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Kusdiana, Ading. Peran Pesantren dalam Penyebarluasan Seni Kaligrafi Islam di Jawa Barat, dalam Saputra, Dadang. 2017. **"Potret Dangdut dalam**

Sebuah Refleksi Otokritik.<http://syahrazade.xmirr.net/potret-dangdut-dalam-sebuah-refleksi-otokritik/>, diakses pada 25 September 2018.

**Simatupang, Lono L. “Seni dan Agama”, bahan kuliah *Dinamika Seni dan Kebudayaan*** Pascasarjana Antropologi FIB UGM, 2010.

Sulasman & Fadlil Yani Ainusyamsi. Islam, Seni Musik, dan Pendidikan Nilai di Pesantren. dalam *Jurnal Panggung*, LPPM ISBI Bandung, Vol. 24, No. 3. 2014.

Sumardjo, Jakob. *Filsafat Seni*. Bandung: ITB Press, 2000.

**Wahid, Abdurrahman. “Evie, Ebiet, dan Musik Kita”, dalam** <http://www.gusdur.net/id/gagasan/gagasan-gus-dur/evie-ebiet-dan-musik-kita>, diakses pada 25 September 2018.

Wolff, Janet. *The Social Production of Art*. New York: St. Martin's Press Inc, 1981.

## **MEMBENTUK MASYARAKAT MADANIMELALUI KEBUDAYAAN PESANTREN : STUDI KASUS PONDOK PESANTREN DARUL ULUM BANYUANYAR**

**MOH. FAIQ**

faiq.secret@gmail.com,

### **Abstrak**

Artikel ini membuktikan, bahwa pendidikan pesantren memiliki nilai lebih dari pada pendidikan non-pesantren. Hal ini dibuktikan dengan; 1) Peserta didik/santri mampu menerapkan nilai agama dan nilai sosial, 2) Peserta didik /santri mampu menghadapi tantangan era globalisasi dengan tetap mempertahankan nilai-nilai etika dan moral sesuai dengan tuntunan agama, dan 3) Peserta didik /santri mampu berkompetensi dan menghasilkan karya. Tulisan ini menggunakan pisau analisis yang dikemukakan oleh Talcott Parsons melalui teori fungsionalisme struktural; unit tindakan menuju sistem tindakan, yang menjadi faktor pembentuk santri di pondok pesantren dalam merealisasikan nilai-nilai, norma-norma, kesadaran secara kolektif, dan terus melekat dalam diri santri/santri, yang hal tersebut tidak dijamah oleh pendidikan non-pesantren. Penelitian ini menggunakan metodologi kualitatif berupa observasi dan wawancara yang bersifat analisis-diskriptif berdasarkan perspektif sosiologi.

**Kata Kunci:** Kebudayaan Pesantren, Nilai-Nilai, Masyarakat Madani, Santri

## Pendahuluan

Pendidikan pesantren merupakan model pendidikan Islam yang sejak dulu telah diterapkan di Indonesia, bahkan sebelum Indonesia merdeka. Model pendidikan tradisional ini, dipertahankan karena dinilai memiliki pengaruh besar terhadap pembentukan moral. Indonesia lambat laun semakin banyak mendirikan pendidikan pesantren dengan model pendidikan yang berbeda baik itu *salaf* atau *khalaf*.

Perkembangan pendidikan yang dipengaruhi oleh perkembangan ilmu dan teknologi, memberikan transformasi baru terhadap model pendidikan pesantren, sebagai respon atas tuntutan zaman. Pondok pesantren saat ini, sebagian menggunakan model pendidikan perpaduan antara tradisional dan modern.<sup>1</sup> Pendidikan tradisional atau modern dilihat dari bentuk atau pola pengajaran. Pesantren dikatakan memiliki model pendidikan tradisional karena pola pengajarannya berupa pengajian kitab-kitab klasik, pengajaran *sorogan*, *bandongan*, dan *weton* dengan materi pelajaran agama.<sup>2</sup> Pesantren dikategorikan model pendidikan modern karena sistem pengajarannya berupa kelas-kelas yang memuat materi pelajaran umum, seperti eksakta dan *sains*.

Penggunaan model baik tradisional maupun modern, tidak mempengaruhi orientasi utama pesantren yang berbasis nilai-nilai (*values oriented*). Meskipun pada dasarnya pesantren lebih berkonsentrasi dalam bidang keagamaan (*diniyah*), sekaligus upaya dalam membentuk santri agar sesuai dengan tuntunan agama. Disisi lain, pesantren tetap menjunjung pendidikan santri dalam mengenyam bidang keilmuan non-agama (umum). Keduanya sama-sama dijalankan secara optimal dengan menempatkan keagamaan maupun keilmuan non-agama menjadi sangat penting untuk kemandirian bangsa.

Perhatian pesantren lebih mengutamakan ilmu sebagai penerapan nilai-nilai, baik ilmu agama maupun umum. Kemampuan penerapan nilai inilah sebagai tolak ukur keberhasilan santri ketika hidup di tengah-tengah masyarakat, dan memiliki tujuan pokok untuk membentuk pribadi agar memiliki karakter mulia.<sup>3</sup>

Sejauh ini pesantren memiliki keunggulan dalam upaya menanamkan nilai-nilai. pesantren secara sengaja membentuk sebuah kebudayaan agar

---

<sup>1</sup> Mastuhu, *Dimanika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), 170-173

<sup>2</sup> Abd. Halim Soebahar, *Modernisasi Pesantren: Transformasi Kepemimpinan Kiai dalam Sistem Pendidikan Pesantren* (Yogyakarta: PT. LKIS Printing Cemerlang, 2013), 47

<sup>3</sup> Giuseppe Milan, *Educare all'incotro la edagoia di martin buber*, (Cittanuova, 2000), 51

senantiasa melekat kedalam kehidupan santri. Kebudayaan pesantren diarahkan untuk penanaman nilai dan norma dalam bentuk regulasi yang bersifat wajib. Bahkan pola ini disebut pola pendidikan Islam yang unik, dan tidak ditemui di negara Islam yang lain kecuali di Indonesia.<sup>4</sup>

Kesengajaan dalam membentuk kebudayaan pesantren ini memiliki potensi pembentukan nilai yang bersifat kontinu dan terintegrasi. Seperti yang **dikatakan oleh Paul Rock sebagai “kesengajaan yang dibuat dengan sengaja”**.<sup>5</sup> Dengan kata lain, konteks pendidikan pesantren secara *sosio-kultural*, memiliki kaitan yang sangat erat dengan salah satu teori ilmu sosial fungsionalisme struktural: unit tindakan menuju sistem tindakan.

Kemudian, eksistensi pondok pesantren akhirnya menjadi panutan karena telah terbukti memberikan kontribusi besar bagi pendidikan bangsa, untuk menjadikan warga negara Indonesia menuju masyarakat madani (*civil society*). Menjadikan warga negara yang memiliki kekuatan spiritual-keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia serta keterampilan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara.<sup>6</sup>

Penelitian ini bertujuan untuk mengangkat transformasi bentuk-bentuk pendidikan Pesantren Darul Ulum Banyuwangi, dengan menggunakan metodologi kualitatif melalui sudut pandang sosiologi. Kajian sosiologi sengaja digunakan untuk mengkaji kehidupan pesantren dalam pembentukan nilai secara kolektif, serta pengaruh terhadap orientasi pendidikan pesantren, utamanya ketika dibenturkan dengan era globalisasi seperti saat ini, dengan upaya mendeskripsikan fenomena<sup>7</sup> yang bersifat inkuiri naturalistik.<sup>8</sup>

Upaya ini bertujuan untuk menilai sejauh mana keberhasilan model pendidikan Pesantren Darul Ulum Banyuwangi. Dengan kata lain, penelitian ini menjadi cakupan penelitian tentang keberhasilan pendidikan sekaligus mencari sisi keunikan dari pesantren ini yang mungkin tidak dimiliki oleh pesantren yang lain. Di samping itu, tiada lain untuk mengukur dan mengevaluasi hasil pendidikan yang ada di Pesantren Darul Ulum Banyuwangi.

---

<sup>4</sup>Said Aqil Siraj, “Visi Pesantren Masa Depan”, dalam Makalah Seminar Nasional: Musabaqah al-Qur’an Nasional V Telkom 2005, 1.

<sup>5</sup> Ian Crab, *Teori-teori Sosial Modern dari Parsons sampai Habermas*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1995), 109.

<sup>6</sup> Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia, *Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional* (Jakarta: Biro Hukum dan Organisasi Sekretariat Jendral Departemen Pendidikan Nasional, 2003), 6.

<sup>7</sup> Sanapiah Faisal, *Penelitian Kualitatif: Dasar-Dasar dan Aplikasi* (Malang: YA3, 1990), 22.

<sup>8</sup> Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004), 3.



Data melalui hasil observasi dan wawancara diperoleh secara internal dan eksternal. Kemudian ditelaah melalui perspektif sosiologi dengan menggunakan teori Talcott Parsons. Teori ini menjadi pisau untuk menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi keberhasilan atau kegagalan dari apa yang selama ini diupayakan oleh Pesantren Darul Ulum Banyuwangi. Selain itu, hasil analisis data melalui teori ini juga menjadi instrumen penting dalam mengevaluasi dan menjadikan acuan untuk dijadikan sampel teoritis, yang nantinya bisa diterapkan meskipun diluar konteks pendidikan berbasis pesantren.

Instrumen yang menjadi sumber penelitian adalah pengurus, santri, wali santri, *stakeholders* dan termasuk warga setempat yang berada di sekitar Pesantren Darul Ulum Banyuwangi, yang secara *refleksi* dipengaruhi oleh kehidupan pesantren. Cakupan penelitian ini diharapkan memberikan penjelasan-penjelasan yang luas dengan menggunakan variabel yang berbeda, untuk memperoleh data-data dan temuan-temuan yang kredibel. Selain itu, upaya ini dilakukan dalam rangka untuk memperdalam pengembangan ilmu-ilmu sosial.<sup>9</sup>

## Sejarah Kepemimpinan Pesantren

K. Itsbat bin Ishaq bin Hasan bin Abdurrahman (Kiai Abdurrahman adalah menantu Sunan Giri Gresik),<sup>10</sup> mendirikan Pesantren Banyuwangi di **desa Poto'an Dajah Palengaan** Pamekasan Madura pada tahun 1787 **M. Filosofi nama "Banyuwangi" sendiri mempunyai arti "sumber air", karena terdapat sumur tua yang airnya dijadikan sumber kehidupan dan begitu besar manfaatnya sampai saat ini. Sedangkan nama "Darul Ulum" adalah nama yang secara formal dicetuskan sekitar tahun 1980-an.**

Di tempat itulah K. Itsbat mendidik santri dengan *istiqomah*. Beliau merupakan sosok kiai yang sangat terkenal akibat *kedzhulan* serta kearifan keilmuannya yang kemudian melahirkan ulama-ulama besar yang tersebar di Madura-Jawa. Oleh sebab itu, Pesantren Darul Ulum dimasukkan kedalam 5 pesantren tertua di Indonesia.<sup>11</sup> Salah satu ulama yang masih merupakan satu *dulur* (Madura: Silsilah, keluarga, ikatan darah) adalah RKH. Abdul Majid yang masih merupakan cucu dari K. Itsbat. Beliau mendirikan pesantren Bata-bata

---

<sup>9</sup> Burhan Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 23.

<sup>10</sup> Buku Santri Lembaga Pendidikan Islam Darul Ulum Banyuwangi Pamekasan, 2014

<sup>11</sup> Kompri, *Manajemen & Kepemimpinan Pondok Pesantren* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2018), 24.

pada tahun 1943, yang terletak sekitar 2 km sebelah selatan pesantren Darul Ulum Banyuanyar.

K. Itsbat sebagai pemimpin pertama wafat pada tahun 1868 M, maka kepemimpinan digantikan kepada putra tertuanya yaitu RKH. Abdul Hamid sebagai pemimpin generasi kedua (1868-1933). RKH. Hamid dikenal sebagai sosok kiai yang cerdas dan memiliki kesemangatan mendalam untuk pendidikan dan ilmu pengetahuan. Selama di Mekkah, ia merupakan murid ulama terkemuka Syaikh Nawawi al-Bantani.<sup>12</sup> Namun pada tahun 1933, RKH. Hamid kembali ke Mekkah untuk menunaikan ibadah haji dan tidak lama setelah itu, beliau wafat dan dimakamkan di ***muqrabah ma'la***.<sup>13</sup>

RKH. Abdul Hamid wafat dan pemimpin generasi ketiga berpindah kepada putranya RKH. Abdul Majid pada tahun 1933-1943. RKH. Abdul Majid belajar di Mekkah cukup lama sebagaimana yang pernah dilakukan oleh sang ayah untuk memperdalam ilmu-ilmu agama. Selain itu, RKH. Abdul Majid masih merupakan murid dari Syaikhona Muhammad Kholil pengasuh Pesantren Demangan Bangkalan, yang merupakan kiai besar dan merupakan keturunan Sunan Gunung Jati, seorang Wali Songo di Pulau Jawa.<sup>14</sup>

RKH. Abdul Majid kemudian mendirikan Pesantren Bata-bata setelah 11 tahun menjadi pengasuh Pesantren Darul Ulum Banyuanyar. Sehingga secara otomatis, tampuk kepemimpinan digantikan oleh RKH. Baidhawi (1943-1966). Kiai sebagai pemimpin generasi keempat ini, dikenal sebagai **sosok yang 'alim** dan senang dalam organisasi. Hal ini dibuktikan dengan upaya RKH. Baidhawi yang banyak merintis madrasah-madrasah diniyah, suatu gebrakan untuk membuka gerbong pendidikan di masa itu.

Setelah menjadi pengasuh pesantren kurang lebih 23 tahun, akhirnya kepemimpinan diserahkan kepada RKH. Abdul Hamid Bakir. Sosok kiai pemimpin generasi kelima ini, dikenal dengan *kejunelannya* (*junel*: sakti mandraguna). Selama di Mekkah, beliau dibimbing langsung oleh ulama terkemuka yaitu Syaikh Alawi Al-Maliki. Khalil Asyari yang merupakan mantan ketua pengurus pesantren menilai bahwa Keberadaan RKH. Abdul Hamid Bakir selama menjadi pengasuh di pesantren, memberikan banyak kesejukan batin, sehingga kehadirannya senantiasa masih dirindukan hingga saat ini.

---

<sup>12</sup> Halim Soebahar, *Modernisasi Pesantren*. 100.

<sup>13</sup> **“Biografi KH. Abdul Majid” dalam *Majalah Fatwa*** (Pamekasan: PP. Darul Ulum Banyuanyar, Edisi 03/th. 11/Agustus-September 1996), 19.

<sup>14</sup> **Ibnu Assayuthi Arrifa’i, *Korelasi Syaikhona Muhammad Kholil Bangkalan dan NU: Mengenang dan Menghayati Perjuangan Sang Inspirator***, (Jakarta: Al-haula press, 2010) 46.

Pada masa RKH. Abdul Hamid Bakir inilah, sistem *kaloraan*<sup>15</sup> di Pesantren Darul Ulum diterapkan. Sistem *kaloraan* ini membantu para santri untuk belajar dan mengenal aspek-aspek yang perlu diterapkan di pesantren, khususnya dalam aspek *ubudiyah*. Selain itu, *kaloraan* juga menjadi sumber belajar ketika RKH. Abdul Hamid Bakir berpergian. Berpergian merupakan salah satu kebiasaan RKH. Abdul Hamid Bakir akan langsung memberikan pengajian kepada santri setelah beliau kembali di waktu dan jam berapapun.

RKH. Abdul Hamid Bakir wafat pada tahun 1980 dan kepemimpinan pesantren jatuh kepada RKH. Muhammad Syamsul Arifin sejak 1980 hingga sekarang. Peralihan kepemimpinan ini memberikan nuansa yang berbeda karena RKH. Muhammad bukan merupakan keturunan atau silsilah secara langsung, seperti peralihan kepemimpinan sebelumnya. Namun, Kiai Abdul Latif yang merupakan ayah dari RKH. Muhammad masih memiliki pertautan silsilah dengan pendiri Pesantren Banyuwangi yang merupakan keturunan Buyut Congkop Pakes.

Dari seluruh pemimpin Pesantren Banyuwangi yang telah dipaparkan, para kiai memiliki perbedaan dalam memajukan pesantren. Namun ada persamaan yang dimiliki oleh semua kiai dan memiliki pengaruh yang besar, yaitu sifat *kharismatik*. Semua kiai memiliki sifat *kharismatik* dan dirasakan oleh santrinya. Seperti yang dikatakan oleh Max Weber, *kharismatik* adalah pemimpin yang ideal dan jenius dan mampu menerobos kebakuan sosial. Pemimpin *kharismatik* memiliki daya yang kuat, perihal norma dan nilai-nilai bagi warga masyarakat<sup>16</sup> di pesantren.

Selain sifat *kharismatik* yang dimiliki oleh kiai, darah dan gelar yang kiai miliki menunjukkan identitas kebangsawanan. Identitas kebangsawanan yang dimiliki oleh kiai sering diletakkan di awal nama dan gelar lainnya. Contohnya adalah RKH (Raden Kiai Haji) dan RPKH (Raden Panji Kiai Haji) yang umum digunakan di Madura dan di beberapa daerah Tapal Kuda di Jawa Timur. Gelar raden di atas umumnya digunakan untuk menunjukkan status kebangsawanan yang dimiliki seorang kiai.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> “*Kaloraan*” yaitu sejumlah santri senior yang bertugas memberikan bimbingan kepada santri secara teratur (*organizing*).

<sup>16</sup> Surjono Sukanto, *Sosiologi suatu Pengantar*, (Jakarta: UI Press, 1982), 75

<sup>17</sup> Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*, (Yogyakarta: Matabangsa, 2002), 226.

**Tabel 1.** Nama-nama Pengasuh Pesantren Darul Ulum Banyuwangi berdasarkan Periode

No	Nama	Periode
1.	K. Itsbat Bin Ishaq Bin Hasan Bin Abdurrahman	1788-1868
2.	RKH. Abdul Hamid Bin Itsbat	1868-1933
3.	RKH. Abdul Majid Bin Abdul Hamid	1933-1943
4.	RKH. Baidhawi Bin Abdul Hamid	1943-1966
5.	RKH. Abdul Hamid Bakir bin Abdul Majid	1966-1980
6.	RKH. Muhammad Syamsul Arifin Bin KH. Abdul Lathif	1980-sekarang

### Bentuk Pendidikan Pesantren

Pendidikan Islam nusantara telah berlangsung sejak masa perjuangan yang terselenggara di surau-surau secara non-formal, hingga secara formal masuk sebagai bagian dari pada mata pelajaran sekolah-sekolah.<sup>18</sup> Pesantren Darul Ulum Banyuwangi yang merupakan pesantren sejak dulu, telah merumuskan visi dan misi terhadap tujuan berdirinya sejak awal. Keduanya memiliki kaitan dengan pendidikan Islam di Indonesia. Visi Pesantren Darul Ulum berbunyi **“Lahirnya generasi muslim beraklaql karimah, berilmu amaliyah dan beramal ilmiah”**. Sedangkan Misi Pesantren Darul Ulum adalah **“Menyelenggarakan pendidikan”**.

Bentuk visi dan misi tersebut diterjemahkan kedalam bentuk institusi formal maupun non-formal. Pembentukan dan pengelolaan lembaga pendidikan merupakan sebagai pembakuan norma dan nilai-nilai. Institusi yang berkembang sesuai dengan tuntutan zaman merupakan transformasi model pendidikan dari *salaf* menuju *khaf*.

Kegiatan pesantren meliputi dua bentuk. Bentuk yang pertama yakni pengajaran yang dilaksanakan langsung di sekitar asrama, aula, dan masjid. Kegiatan ini meliputi pengajaran ilmu agama seperti *nahwu*, *sorrof*, dan juga tafsir al-quran. Selain itu, terdapat kegiatan wajib berbentuk tindakan yang berkaitan dengan nilai agama, seperti sholat berjemaah, mengaji al-quran dan termasuk membaca selawat setiap malam Jumat. Kategori pertama ini masih menggunakan model pendidikan tradisional. Hal ini digambarkan lewat kegiatan dengan menggunakan metode *sorogan*<sup>19</sup> dan majlis taklim.

---

<sup>18</sup> Atiqullah, *Manajemen dan Kepemimpinan Pendidikan Islam*, (Surabaya: Pena Sasabila, 2012), 25.

<sup>19</sup> Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokatisasi Institusi*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), 142.

Bentuk yang kedua adalah pengajaran yang dilaksanakan di sekolah. Pengajaran ini sama dengan pendidikan formal. Terdapat hampir semua jenjang pendidikan yang berada di Pesantren Darul Ulum, mulai dari RA, TPA, PAUD, MI, MTs, MA, dan termasuk Perguruan Tinggi. Dimana, pendidikan formal ini termasuk pendidikan yang diwajibkan kepada santri sesuai dengan jenjangnya. Bentuk pendidikan model ini disebut pendidikan modern karena menggunakan metode yang diintrodusir kedalam institusi dengan menggunakan pendekatan ilmiah.

Lembaga non-formal Pesantren Darul Ulum Banyuanyar disediakan untuk santri dalam mengasah keterampilan dan kemampuan *softskill*. Santri dapat memilih kegiatan-kegiatan pengembangan sesuai dengan minat dan bakat santri. Ada sekitar 40-an kegiatan yang terdapat di pesantren ini, dengan tema dan orientasi yang beragam. Seperti kepenulisan, seni, pramuka, kesehatan dan termasuk kebahasaan.

Pendidikan yang diselenggarakan oleh Pesantren Darul Ulum Banyuanyar merupakan sebagai bentuk dari visi dan misi pesantren. Pesantren mewajibkan santri untuk mengikuti kegiatan pondok, sekaligus juga mewajibkan untuk mengikuti kegiatan di sekolah. Namun pada intinya tujuan utama pesantren ialah penanaman nilai-nilai. Kegiatan yang bersifat wajib menjadi rambu-rambu lalu lintas (*traffic light*)<sup>20</sup> bagi santri. Rambu-rambu ini yang disebut sebagai norma. Norma merupakan cara untuk membentuk nilai, individu maupun kelompok. Nilai memiliki sifat yang tidak nampak, maka norma berperan untuk memelihara dan melindunginya. Nilai-nilai yang sengaja diupayakan adalah nilai agama, nilai sosial, nilai hidup sederhana, nilai kearifan lokal dan termasuk nilai untuk memperjuangkan ilmu yang barokah.<sup>21</sup>

Keyakinan santri terhadap ilmu yang barokah menjadi kekuatan dari setiap perjuangan yang dilakukan santri selama di pesantren. kekuatan ini menjadi motivasi intrinsik yang mampu mengamalkan ajaran agama dan ketaatan kepada Allah SWT. Karena pada hakikatnya barokah adalah ***“albarokatuhu tuzidukum fi thoah”*** (barokah menambah ketaatan kepada Allah)<sup>22</sup>. Bentuk barokah pun tidak selamanya berbetuk dengan kenikmatan, namun terkadang manusia diuji dengan kesulitan seperti yang diberikan

---

<sup>20</sup> Antonius Atosokhi Gea, *Relasi dengan Sesama Character Building II*, (Jakarta: PT. Flex Media Komputindo, 2005), 154.

<sup>21</sup> Wawancara dengan Ahmad Rofiki (Asatid Pesantren Darul Ulum Banyuanyar), pada tanggal 21 Sep 2018, jam 12.45

<sup>22</sup> Kiai Abdullah Afif, *Pustaka Ilmu Sunni Salafiyah-KTB*, (Yogyakarta: PISS-KTB, 2015), 5071.

kepada Nabi Ayyub AS. Tentang rasa sakitnya yang lama, namun ternyata rasa sakit itu justru menambah keimanannya.

### Teori Fungsionalisme Struktural

Fungsionalisme struktural adalah teori yang memandang bahwa masyarakat diatur oleh sistem yang menyebabkan keterkaitan antara individu dengan individu yang lain. Masing-masing memiliki fungsi yang berbeda. Tujuan pendidikan yang ada di pesantren bergantung pada setiap fungsi struktur dalam menempatkannya secara tepat. Teori yang ditekankan oleh Talcott Parsons ini mengarah kepada pengertian bahwa masyarakat sebagai suatu sistem sosial, yang secara fungsional terintegrasi kedalam bentuk keseimbangan (*equilibrium*).<sup>23</sup>

Arti masyarakat secara umum adalah sekumpulan individu yang berada dalam satu wilayah atau lingkungan yang memiliki sistem, aturan dan norma. Hal itu ditunjukkan atas interaksi-interaksi yang kontinu (*al-ahqat ad-daimah*),<sup>24</sup> yang telah melekat dan menjadi kebiasaan, tradisi dan kebudayaan. Kebudayaan tersebut dibentuk melalui asas normatif dan deskriptif.

Kehidupan di pesantren telah memenuhi syarat untuk disebut sebagai masyarakat. Didalamnya memuat sekumpulan individu yang berinteraksi dan membentuk suatu kebudayaan. Kebudayaan pesantren dibentuk atas dasar sistem dengan struktur yang memiliki fungsi yang berbeda-beda, yang bekerja dari unit tindakan menuju sistem tindakan. Dalam konteks Pesantren Darul Ulum, contohnya adalah pengasuh, pengurus, dan santri yang termasuk variabel yang disebut sebagai unit tindakan, sedangkan realisasi dari bentuk tindakan secara kolektif, berubah menjadi sistem tindakan yang terformulasi.

Talcott Parsons dengan teori fungsionalisme struktural: unit tindakan menuju sistem tindakan ini, memberikan penjelasan bahwa santri tidak hanya hidup dengan tujuannya, namun santri memiliki sinergi dengan struktur yang lain, kepada kiai, pengurus, ustad, santri, dan termasuk *kabuleen* (pelayan kiai dan santri). Meskipun masing-masing struktur memiliki fungsi yang berbeda, namun perbedaan tersebut bukan menjadi hambatan untuk tercapainya tujuan pesantren secara kolektif, melainkan harus dimainkan dan diperankan sebagai bentuk mekanisme dari eksistensi pesantren.

Kiai memiliki banyak peranan. Kiai sebagai pengasuh, pengajar, pendidik, motivator dan termasuk yang bertanggung jawab atas segala hal

---

<sup>23</sup> I.B Wirawan, *Teori-teori Sosial dalam Tiga Paradigma, Fakta Sosial, Definisi Sosial, dan Perilaku Sosial*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), 41.

<sup>24</sup> Saktiyono B. Purwoko, *Psikologi Islami Teori dan Penelitian*, (Bandung: Saktiyono Press, 2012), 71.

yang terjadi di pesantren. Sedangkan ustad atau pengurus bertugas untuk memformulasikan *instruksi* kiai, kedalam bentuk regulasi tertulis. Regulasi ini akan menjadi norma, yang disertai dengan sanksi jika santri menabrak norma yang telah ditetapkan. Kemudian santri menerjemahkan normakedalam bentuk prilaku, sikap, dan kesadaran kolektif. Melalui pendekatan *structural-functional approach* ini, santri tidak lagi dipandang secara individu melainkan kelompok.

Kajian fungsionalisme struktural kemudian menelusuri yang menjadi unit tindakan atas pengaruh utama keberhasilan Pesantren Darul Ulum Banyuanyar. Selain kiai mempunyai sifat *kharismatik*, kiai juga dinilai memiliki sifat *karomah* yang kerap kali menjadi faktor tertentu dalam kepemimpinan.<sup>25</sup> Hal ini ditandai dengan begitu takdimnya masyarakat kepada sosok kiai. Masyarakat menjadikan kiai sebagai panutan, tempat untuk mencari ilmu dan meneladani setiap akhlak yang dicontohkan. Kiai dijadikan sebagai sumber inspirasi, dalam urusan jodoh, membagi harta pusaka sesama ahli warisnya, bahkan dalam menentukan lapangan pekerjaannya pun, seorang santri merasakan ada kewajiban moral untuk berkonsultasi dan mengikuti petunjuk-petunjuk kainya.<sup>26</sup>

Sistem tindakan menurut Parsons ditandai dengan bentuk memformulasikan norma. Dimana bentuk ini berupa regulasi tertulis. Meskipun regulasi tertulis ini, bukanlah suatu hal yang menjadi faktor utama dalam menggerakkan kesadaran santri secara kolektif.<sup>27</sup> Hal yang mendorong santri justru sikap takdim yang mendalam kepada kiai. Ini membuktikan bahwa santri telah sampai kepada nilai-nilai luhur yang diharapkan pesantren. **Keta'ziman ini ditunjukkan salah satunya adalah, ketika kiai keluar bepergian dan melewati asrama santri, santri seketika berdiri sambil menunduk dan menghadapkan tubuhnya kepada kiai namun mengarahkan pandangannya ke bawah. Sifat ta'zim ini telah melekat dan menjadi kunci untuk mendapatkan ilmu yang barokah.**

Norma yang demikian tidak secara langsung diterapkan kepada ustad atau guru yang lain. Norma ini hanya berlaku kepada kiai atau kepada putra dan kerabat kiai, yang biasanya diekspresikan dengan sebutan "*lora*", *gus*

---

<sup>25</sup> Atiqullah, *Perilaku kepemimpinan Kolektif Pesantren*, (Surabaya: Pustaka Radja, 2016), 29.

<sup>26</sup> Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, (Jakarta: CV Dharma Bhakti, 1981), 14.

<sup>27</sup> Wawancara dengan Aminullah (Pengurus Pesantren), pada tanggal 24 Sep 2018

(Jawa), (*noble, gentle*)<sup>28</sup> untuk putra laki-laki, dan sebutan *nyai* atau *neng* untuk putri. Karena pada hakikatnya, pengurus, ustad dan guru masih diposisikan sebagai santri. Namun mereka telah menjalani pengabdian dan memilih untuk kembali ke pesantren untuk mengabdikan dengan cara menjadi pengurus atau tinggal di *kaloraan*.

Dari fenomena yang telah dipaparkan diatas, kehidupan pesantren dinilai telah memenuhi persyaratan dengan apa yang disebut Parsons melalui fungsionalisme struktural. Syarat ini merupakan sistem yang tetap bertahan dari berbagai perubahan internal maupun eksternal. Terdapat empat persyaratan fungsional yang dikemukakan oleh Parsons; adaptasi, *goal attainment*, integrasi and *latency (latent pattern maintenance)*. Semua sistem ini, oleh Parsons disebut dengan istilah AGIL, melalui AGIL inilah kemudian dikembangkan pemikiran mengenai struktur dan sistem.<sup>29</sup>

**Tabel 2.** Persyaratan Fungsionalisme Struktural Talcott Parsons

No	Sistem	Persyaratan
1.	Adaptasi	Masyarakat sebagai sistem harus memiliki daya adaptasi yang tinggi terhadap berbagai kondisi dan perubahan.
2.	Goal Attainment (Perumusan Tujuan)	Sistem harus merumuskan tujuan utamanya.
3.	Integrasi	Sistem harus mampu mengelola hubungan antar elemen dan antar 3 komponen syarat ini demi kelangsungan sistem tersebut.
4.	Latency (nilai-nilai kolektif)	Sistem harus membuat dan memelihara nilai-nilai yang dimiliki bersama sebagai kesadaran kolektif.

**Tabel 3.** Penjelasan AGIL, Fungsionalisme Struktural Talcott Parsons

No	Sistem	Penjelasan
1.	Adaptasi	Ditujukan untuk memperoleh sumber daya yang memadai dari lingkungan sekitar dan mendistribusikan

---

<sup>28</sup>Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 24.

<sup>29</sup> Andi Rusdi Maidin, *Model Kepemimpinan Uwatta dalam Komunitas Tolotang Benteng*, (Makasar: CV Sah Media, 2017), 146.



- |                                       |  |
|---------------------------------------|--|
|                                       | keseluruh sistem   |
| 2. Goal Attainment (Perumusan Tujuan) | Ditujukan untuk menformulasikan tujuan utama dari suatu sistem   |
| 3. Integrasi                          | Dipahami sebagai upaya mengkordinasikan, mengatur hubungan antara elemen dan sistem  |
| 4. Latency (nilai-nilai kolektif)     | Pendidikan, agama dan kiai/ustad/keluarga berperan mentransfer nilai kolektif yang dibutuhkan untuk kelangsungan masyarakat melalui proses: Sosialisasi-institusionalisasi-internalisasi |

### Kondisi Pesantren di Era Globalisasi

Kehadiran teknologi informasi dan komunikasi telah mempercepat akselerasi proses globalisasi. Globalisasi menyentuh aspek penting kehidupan. Globalisasi menciptakan berbagai tantangan dan permasalahan baru yang harus dijawab, dipecahkan dalam upaya memanfaatkannya untuk kepentingan kehidupan. Demikian juga terhadap pendidikan.<sup>30</sup> Meskipun pada kenyataannya, globalisasi tidak membuat manusia semakin terbuka untuk menghargai dan menghormati pihak lain dengan latar belakang berbeda.<sup>31</sup>

Pesantren Darul Ulum menerapkan prinsip **“*almuhâfazhah ‘alâ‘al-qadîm al-shâlih wa al-akhdz bi al-jadid al-ashlah*”** (memelihara nilai-nilai budaya klasik yang baik, dan mengambil nilai-nilai budaya baru yang dianggap lebih bermanfaat). Pesantren selama ini telah menyediakan pendidikan untuk meningkatkan kemampuan santri di bidang teknologi. Pendidikan formal seperti SMK dan Teknik Jaringan, menjadi salah satu bukti bahwa pendidikan pesantren menginginkan santri yang kompetitif, tidak *gaptek* (gagap teknologi), serta mampu beradaptasi dengan tuntutan zaman.

Selain pendidikan formal seperti SMK dan Teknik Jaringan, Pesantren Darul Ulum juga memberdayakan kegiatan yang bersifat non-formal untuk kemajuan santri di bidang teknologi. Pesantren mendirikan studio photo, kursus komputer, dan juga saluran radio. Dimana, hal itu didasari atas perkembangan arus informasi dan komunikasi. Dari sini sudah jelas, bahwa

---

<sup>30</sup> Sunda Ariana, *Manajemen Pendidikan: Peran Pendidikan dalam Menanamkan Budaya Inovatif dan Kompetitif*, (Yogyakarta: Andi, 2017), 46.

<sup>31</sup> Josef P. Widyatmadja, *Kebebasan dan Globalisasi dalam Diplomas*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009), 93.

pendidikan Pesantren Darul Ulum Banyuwangi sudah mulai menyiapkan sumber daya manusia dan harus memberikan bekal terhadap santri agar dapat mengelola, menyesuaikan, dan mengembangkan apa yang diterima melalui arus informasi itu.<sup>32</sup>Sejauh ini, pesantren hanya mengembangkan bentuk teknologi yang betul-betul memberikan manfaat dalam meningkatkan sumber daya manusia. Pesantren tidak membebaskan santri secara penuh terhadap arus globalisasi,hal ini dibuktikan dengan tidak diperbolehkannya santri menggunakan internet di pesantren.

Pesantren Darul Ulum Banyuwangi melarang santri membawa alat-alat teknologi yang tidak memberikan manfaat secara kolektif. Seperti *handphone*, *laptop*, televisi dan juga speaker aktif. Ia dianggap sebagai alat yang mempengaruhi kegagalan tujuan belajar santri secara individual. Namun terdapat pengecualian, apabila penggunaan teknologi itu memiliki kaitan dengan tujuan pembelajaran. Lembaga sekolah telah menggunakan Proyektor LCD sebagai media untuk belajar, penggunaan komputer bagi ustad atau guru untuk membuat dokumen, dan termasuk penggunaan internet sebagai mobilitas pendidikan yang terkoneksi dengan pemerintah secara *online*.<sup>33</sup>

### Kebudayaan Pesantren menuju Masyarakat Madani

Kebudayaan secara umum berasal dari kata Sanskerta *buddhaya*, ialah bentuk jamak dari *buddhi* yang berarti “budi” atau “akal”. **Demikian kebudayaan itu diartikan sebagai “hal-hal yang bersangkutan dengan budi dan akal”**.<sup>34</sup> Raymond Williams juga menjelaskan bahwa kebudayaan adalah mengenai perkembangan intelektual, spiritual dan estetik individu dan kelompok. dimana hal itu digambarkan melalui seluruh cara hidup, aktifitas, kepercayaan dan kebiasaan seseorang.

Gambaran kebudayaan yang dipaparkan tadi tidak jauh berbeda dengan kebudayaan yang ditemukan di Pesantren Darul Ulum Banyuwangi. Perbedaan antara pengertian kebudayaan secara umum dan kebudayaan pesantren, yaitu terletak kepada nilai-nilai yang sengaja dibiasakan. Kebudayaan pesantren fokus terhadap nilai-nilai agama dan sosial yang sesuai dengan ajaran Islam. Kebudayaan pesantren mengarah kepada etika santri yang pada akhirnya berpotensi membentuk masyarakat madani. Karena

---

<sup>32</sup> Jusuf Amir Feisal, *Reorientasi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 131.

<sup>33</sup> Wawancara dengan Baidhowi (Pengurus SMK Darul Ulum Banyuwangi), pada tanggal 28 Sep 2018 di Pesantren Banyuwangi

<sup>34</sup> Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*, (Jakarta: Gema Insani, 2004), 9.

masyarakat madani adalah masyarakat etis<sup>35</sup> dan kunci terwujudnya suatu masyarakat madani adalah pendidikan.<sup>36</sup>

Pesantren Darul Ulum secara terang-terangan, mengarahkan santri untuk memiliki nilai, ini dilakukan secara berulang-ulang, hingga menempel dan melekat sebagai pelestarian watak dan budaya manusia.<sup>37</sup> Disamping itu, Pesantren Darul Ulum Banyuwangpun secara keras memproteksi santri untuk tidak menabrak nilai, seperti tindak kriminalitas, asusila, instabilitas sosial, dan perpecahan akibat perbedaan pendapat. Dengan kata lain, Pesantren Darul Ulum memasukkan nilai-nilai kebangsaan dan semangat nasionalisme.

Masyarakat madani dicirikan sebagai masyarakat yang beradab, memiliki sikap toleran, menghargai pendapat, memiliki nilai agama, sosial dan kebangsaan. Disamping itu membentuk masyarakat yang terbuka dan memberikan hak yang sama untuk berkompetensi dalam menciptakan karya. Sehingga dari nilai-nilai tersebut, diharapkan santri mampu memiliki ruang (*space*) partisipasi demokrasi bangsa. Dimana demokrasi dimaknai sebagai wujud untuk menciptakan *civil society*.<sup>38</sup>

## Penutup

Dari hasil penelitian ini dapat disimpulkan bahwa pesantren memiliki nilai lebih daripada pendidikan non- pesantren. Pendidikan pesantren mengarah kepada pembentukan nilai-nilai. Nilai-nilai yang lahir dari pendidikan pesantren, akan terus melekat kepada santri sampai kapanpun. Pesantren tidak hanya memberikan ilmu pengetahuan, namun pembentukan nilai-nilai agama, nilai sosial, etika, moral di tengah masyarakat.

Kajian melalui perspektif sosiologi ini, memberikan gambaran bahwa sebenarnya masyarakat tidak hidup secara alamiah saja, melainkan sesuai dengan teori fungsionalisme struktural, bahwa dapat membawa masyarakat menuju kehidupan yang terarah, bersistem, dan terikat norma yang memiliki nilai-nilai (*values*). Nilai-nilai harus sengaja dibawa dan ditampilkan kepada masyarakat, sebagai awal dari bentuk perubahan paradigma, kebiasaan dan kebudayaan.

---

<sup>35</sup> Lihat tulisan Sukidi, **"Membangun Masyarakat Madani"**, KOMPAS, 19 April 1998

<sup>36</sup> H.A.R. Tilaar, *Beberapa Agenda Reformasi Pendidikan Nasional*, (Magelang: Tera Indonesia, 1998), 291.

<sup>37</sup> J. Milton Yinger, *The Scientific Study Religion*, (New York: Macmillan, 1970), 5

<sup>38</sup> Aim Abdulkarim, *Pendidikan Kewarganegaraan*, (Bandung: PT Grafendo Media, 2004), 24.

Oleh karena itu santri memiliki tugas di tengah masyarakat untuk membawa nilai-nilai tersebut, dan menjadikan nilai itu sebagai sistem tindakan. Artinya, kehadiran santri di Indonesia diharapkan semakin banyak. Kehadiran santri yang semakin banyak, akan dengan mudahnya membentuk kebudayaan yang sarat dengan nilai-nilai, hingga akhirnya bergeser dan membentuk masyarakat madani.

## Daftar Pustaka

- Abdulkarim, Aim. *Pendidikan Kewarganegaraan*. Bandung: PT Grafendo Media.2004.
- Afif, Kiai Abdullah. *Pustaka Ilmu Sunni Salafiyah-KTB*. Yogyakarta: PISS-KTB.2015.
- Arrifa'i, Ibnu Assayuthi.** *Korelasi Syaikhona Muhammad Kholil Bangkalan dan NU; Mengenang dan Menghayati Perjuangan Sang Inspirator*. Jakarta:Al-haula press.2010.
- Ariana, Sunda. *Manajemen Pendidikan: Peran Pendidikan dalam Menanamkan Budaya Inovatif dan Kompetitif*. Yogyakarta: Andi.2017.
- Atiqullah. 2017.*Manajemen dan Kepemimpinan Pendidikan Islam*. Surabaya: Pena Sasabila.2017.
- Atiqullah. *Perilaku kepemimpinan Kolektif Pesantren*. Surabaya: Pustaka Radja.2016.
- Buku Santri Lembaga Pendidikan Islam Darul Ulum Banyuwang. 2014.
- Bungin, Burhan. *Analisis Data Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2005.
- Crab, Ian. *Teori-teori Sosial Modern dari Parsons sampai Habermas*. Jakarta: CV. Rajawali.1995.
- Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia. *Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional*. Jakarta: Biro Hukum dan Organisasi Sekretariat Jendral Departemen Pendidikan Nasional.2003.
- Faisal, Sanapiah. *Penelitian Kualitatif: Dasar-Dasar dan Aplikasi*. Malang:YA3.1990.
- Feisal, Jusuf Amir. *Reorientasi Pendidikan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.1995.
- Gea, Antonius Atosokhi. *Relasi dengan Sesama Character Building II*. Jakarta: PT. Flex Media Komputindo.2005.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gema Insani.2004.

- Kompri. *Manajemen & Kepemimpinan Pondok Pesantren*. Jakarta: Prenadamedia Group.2018.
- Kuntowijoyo. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*. Yogyakarta: Matabangsa.2002.
- Madjid, Nurcholish. *Billik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina.1997.
- Maidin, Andi Rusdi. *Model Kepemimpinan Uwatta dalam Komunitas Tolotang Benteng*. Makasar: CV Sah Media.2017.
- Majalah Fatwa. **“Biografi KH. Abdul Majid”**. Pamekasan: PP. Darul Ulum Banyuanyar (Edisi 03/th. 11/Agustus-September 1996).1996.
- Mastuhu. *Dimanika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS.1994.
- Milan, Giuseppe. **Educare all’incotro la edagoia di martin buber**. Cittanuova.2000.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.2004.
- Purwoko, Saktiyono B. *Psikologi Islami Teori dan Penelitian*. Bandung: Saktiyono Press.2012.
- Qomar, Mujamil. *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokatisasi Institusi*, Jakarta: Penerbit Erlangga.2007.
- Siraj, Said Aqil. *Visi Pesantren Masa Depan* (Makalah Seminar Nasional: Musabaqah al-**Qur’an Nasional V Telkom**).2005.
- Soebahar, Abd. Halim. *Modernisasi Pesantren: Transformasi Kepemimpinan Kiai dalam Sistem Pendidikan Pesantren*. Yogyakarta: PT. LKIS Printing Cemerlang. 2013.
- Sukanto, Surjono. *Sosiologi suatu Pengantar*. Jakarta: UI Press.1982.
- Sukidi. “Membangun Masyarakat Madani”**, KOMPAS, 19 April 1998.
- Tilaar, H.A.R. *Beberapa Agenda Reformasi Pendidikan Nasional* Magelang: Tera Indonesia.1998.
- Wahid, Abdurrahman.*Bunga Rampai Pesantren*. Jakarta: CV Dharma Bhakti.1981.
- Widyatmadja, Josef P. *Kebebasan dan Globalisasi dalam Diplomas*Yogyakarta: Penerbit Kanisius.2009.
- Wirawan, I.B. *Teori-teori Sosial dalam Tiga Paradigma, Fakta Sosial, Definisi Sosial, dan Perilaku Sosial*. Jakarta: Prenandamedia Group.2015.
- Yinger, J. Milton. *The Scientific Study Religion*. New York: Macmillan.1970.

## KEBIJAKAN PESANTREN: DARI DOMESTIKASI KE AKOMODASI

Mohammad Kosim

### Abstrak

Artikel ini mengurai dinamika kebijakan pemerintah terhadap pesantren selama masa kemerdekaan. Dengan menganalisis dokumen-dokumen historis yang terkait dengan kebijakan pesantren, tulisan ini membuktikan bahwa kebijakan pemerintah terhadap pesantren bergerak dari politik domestikasi ke akomodasi. Di era domestikasi—yakni sejak awal kemerdekaan hingga pertengahan orde baru—pesantren terpinggirkan dari kancah sistem pendidikan nasional, dan lulusannya tak diakui pemerintah. Di masa akomodasi, pesantren—secara bertahap—menjadi bagian dari sistem pendidikan nasional, dan lulusannya diakui setara dengan lembaga pendidikan formal lainnya. Faktor penyebab politik domestikasi adalah; memburuknya hubungan pemerintah dengan umat Islam pasca gagalnya kelompok Islam menjadikan Islam sebagai dasar negara, banyaknya pengasuh pesantren yang aktif di politik yang bertentangan dengan pilihan politik pemerintah, dan sikap pesantren yang menutup diri (dari pemerintah dan dari modernitas). Sedangkan penyebab politik akomodasi adalah; membaiknya hubungan pemerintah dengan umat Islam terutama pasca penerimaan asas tunggal Pancasila yang diprakarsai para pengasuh pesantren (yang tergabung dalam Nahdlatul Ulama), pesantren mulai membuka diri terhadap tuntutan dan perubahan, ajaran-ajaran Islam yang diajarkan dan dikembangkan pesantren mengedepankan Islam moderat yang sesuai dengan keinginan pemerintah, dan kian banyaknya keterlibatan pengasuh pesantren di pemerintahan, khususnya pasca orde reformasi.

**Kata Kunci:** Kebijakan, Pesantren, Domestikasi, Akomodasi.

## Pendahuluan

Di Indonesia, dengan penduduk mayoritas muslim, hubungan agama dan negara cukup unik. Negara dibangun berasas Pancasila, tidak berdasar agama tertentu. Karena itu, Indonesia bukan negara agama. Kendati demikian, Indonesia tidak pula disebut sebagai negara sekuler karena Pancasila, sebagai dasar negara, sangat apresiatif terhadap agama dan penganutnya. Hal ini tercermin dari sila pertama Pancasila yang menyatakan **‘Ketuhanan Yang Maha Esa’**. **Ketentuan ini kemudian dipertegas dalam UUD 1945 pasal 29 (ayat 2) yang menyatakan “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”**.

Dengan ketentuan tersebut, negara melindungi semua penganut agama yang diakui di Indonesia. Perlindungan pemerintah diwujudkan dengan memberi kebebasan kepada setiap warganya untuk memeluk suatu agama sesuai keyakinannya, dan memberi dukungan agar setiap penganut agama dapat mengembangkan keberagamaannya melalui beragam jalur, jenis, dan jenjang pendidikan agama. Karena pertimbangan-pertimbangan tersebut, Indonesia menurut Mahfud MD, lebih tepat disebut sebagai negara kebangsaan yang religius.<sup>1</sup>

Kendati pemerintah mendukung penyelenggaraan pendidikan agama, dalam tataran praktis tidak mudah menerjemahkannya ke dalam bentuk kebijakan operasional. Hal ini tampak dalam penyelenggaraan pendidikan pesantren. Dalam masa yang lama, sejak Indonesia merdeka hingga kini, kebijakan pemerintah terhadap pesantren mengalami pasang surut; ada kalanya kurang sesuai dengan harapan bahkan terkesan merugikan umat Islam sehingga timbul prasangka negatif terhadap pemerintah. Namun ada kalanya kebijakan pemerintah sesuai dengan harapan umat Islam, sehingga hubungan pemerintah dan umat Islam tampak mesra. Dalam teori politik Islam, kebijakan-kebijakan pemerintah yang cenderung merugikan dan mengalahkan umat Islam sering dihubungkan dengan teori domestikasi Islam<sup>2</sup>, sedangkan

---

<sup>1</sup>Mahfud MD: Indonesia bukan Negara sekuler juga Negara agama. Baca di <http://polhukam.rmol.co/read/2013/03/18/102774/Mahfud-MD:-Indonesia-Bukan-Negara-Sekuler-Juga-Negara-Agama>.

<sup>2</sup>**Domestikasi, makna asalnya** “*the process of taming an animal and keeping it as a pet or on a farm*” (**proses penjinakan seekor hewan dan menjaganya agar tetap sebagai hewan peliharaan atau tetap di peternakan**). Dalam dunia politik diartikan sebagai upaya menjinakkan lawan politiknya melalui sejumlah strategi. Teori domestikasi Islam biasanya dihubungkan dengan Harry J. Benda, sejarawan kelahiran Cekoslovakia yang pernah mengkaji dinamika politik Islam di Indonesia. Benda menyatakan bahwa **“pertarungan” dua kelompok selalu ada yang terkalahkan**. Dalam kasus Indonesia, kegagalan kelompok Islam menjadikan Islam sebagai dasar negara,

kebijakan yang cenderung menguntungkan umat Islam, sering diasosiasikan dengan politik akomodasi.<sup>3</sup>

Sehubungan dengan hal tersebut, menarik untuk dikaji, bagaimana arah kebijakan pemerintah terhadap pesantren sebagai lembaga pendidikan, dan faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi kebijakan tersebut? Periode studi kebijakan yang dikaji dalam penelitian ini, sejak masa kemerdekaan hingga kini. Kalau dihubungkan dengan periode studi kepemimpinan politik nasional, sejak orde lama, orde baru, hingga orde reformasi. Kajian ini, sepengetahuan peneliti, belum banyak digarap. Kajian tentang **pesantren lebih banyak melihat aktivitas pesantren dari “dalam”**. Misalnya kajian yang dilakukan oleh Zamakhsyari Dhofier<sup>4</sup> tentang tradisi pesantren, Mastuhu<sup>5</sup> tentang dinamika pendidikan pesantren, Hiroko Horikoshi<sup>6</sup> tentang kiai dan perubahan sosial, Pradjarta<sup>7</sup> tentang hubungan kiai pesantren dan kiai langgar dalam memelihara umat, dan Mohammad Toha<sup>8</sup> tentang manajemen santri. Sedangkan kajian yang melihat pesantren

---

merupakan bukti kekalahan umat Islam dari kelompok nasionalis sekuler. Bahkan sampai 1980-an, kelompok Islam selalu terdomestikasi dalam sistem politik nasional.

<sup>3</sup>**Akomodasi, berarti “the process of adapting or adjusting to someone or something” (proses adaptasi atau menyesuaikan diri dengan seseorang atau sesuatu).** Dalam dunia politik, akomodasi dapat diartikan sebagai proses penyesuaian antar kekuatan politik untuk menghindari dan meredakan ketegangan/konflik. Dalam hal sikap akomodatif itu dilakukan oleh negara/pemerintah terhadap umat Islam, Bahtiar Effendi mengelompokkan sikap tersebut ke dalam empat jenis, yaitu akomodasi legislatif, akomodasi struktural, akomodasi kultural, dan akomodasi infrastruktur. Akomodasi legislatif ditunjukkan dengan terbitnya sejumlah keputusan pemerintah yang menguntungkan umat Islam, seperti UU No. 2/1989 dan UU No. 20/2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, UU Peradilan Agama tahun 1989, dibentuknya Badan Amil Zakat (BAZ). Akomodasi struktural ditunjukkan dengan direkrutnya sejumlah pemikir dan aktivis politik Islam ke dalam lembaga eksekutif dan legislatif. Akomodasi infrastruktur ditunjukkan dengan dibangunnya sejumlah tempat ibadah umat Islam yang disponsori negara, demikian pula pendirian bank-bank syariah. Sedangkan akomodasi kultural ditunjukkan dengan diterimanya idiom-idiom Islam dalam perbendaharaan instrumen-instrumen politik dan ideologi negara. Baca dalam Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 278-302.

<sup>4</sup>Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1994).

<sup>5</sup>Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994).

<sup>6</sup>Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987).

<sup>7</sup>Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

<sup>8</sup>Mohammad Toha, **“Manajemen Peserta Didik Program Akselerasi Pembelajaran Kitab Kuning di Maktab Nubzatul Bayan Pondok Pesantren Manbaul Ulum Bata-Bata Palengaan Pamekasan”** (Disertasi: UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2015).



dari “luar”, terutama dari perspektif kebijakan pemerintah terhadap pesantren, masih terbatas. Tentang hal ini misalnya kajian oleh Karel A. Steenbrink,<sup>9</sup> Umar Bukhori,<sup>10</sup> dan Ara Hidayat<sup>11</sup> dengan lingkup terbatas. Namun, terlepas dari perbedaan tersebut, kajian-kajian terdahulu tentang pesantren menjadi informasi berharga dalam kajian ini.

Hasil kajian ini diharapkan memberikan manfaat praktis dan teoretis. Secara praktis, menjadi informasi bagi peneliti lain yang melakukan penelitian sejenis. Sedangkan secara teoretis, hasil penelitian ini diharapkan dapat memperkaya teori kebijakan pendidikan atau politik pendidikan.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian pustaka (*library research*). Pendekatan kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata (ucapan), tulisan, dan perilaku dari orang-orang yang dapat diamati.<sup>12</sup> Penelitian pustaka merupakan jenis penelitian yang data-datanya mengandalkan informasi yang tersedia dalam bentuk dokumen tertulis. Hal ini berbeda dengan jenis penelitian lapangan (*field research*) yang menuntut peneliti terjun langsung ke lokasi penelitian tertentu, tempat terjadinya suatu peristiwa yang akan diteliti.

Selain itu, berdasarkan data yang digunakan, penelitian ini termasuk ke dalam jenis penelitian historis, karena data yang dibutuhkan merupakan data-data dari peristiwa yang telah lalu.<sup>13</sup> Langkah-langkah dalam penelitian historis umumnya terdiri atas empat kegiatan pokok, yaitu heuristik, verifikasi, interpretasi, dan historiografi.<sup>14</sup> Heuristik merupakan kegiatan menghimpun jejak-jejak masa lampau. Verifikasi adalah kegiatan menyelidiki apakah jejak-jejak itu asli, baik bentuk maupun isinya. Interpretasi merupakan kegiatan

---

<sup>9</sup>Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen* (Jakarta: LP3ES, 1994).

<sup>10</sup>Umar Bukhori, **Status Pesantren Mu'adalah: antara Pembebasan dan Pengebirian Jati Diri Pesantren** (KARSA Jurnal Studi Islam & Budaya, STAIN Pamekasan, Vol. IXI, 1 April 2011).

<sup>11</sup>Ara Hidayat dan Eko Wahib, **Kebijakan Pesantren Mu'adalah dan Implementasi Kurikulum di Madrasah Aliyah Salafiyah Pondok Pesantren Tremas Pacitan** (Jurnal Pendidikan Islam Vol. III Nomor 1, Juni 2014).

<sup>12</sup>Robert Bogdan dan Steven J. Taylor, *Metoda Penelitian Kualitatif* (Surabaya: Usaha Nasional, 1992), 21-22.

<sup>13</sup>Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto (Jakarta: UIP Press, 2006), 39; Dudung Abdurahman, *Metodologi Penelitian Sejarah* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 53.

<sup>14</sup>Nugroho Notosusanto, *Norma-Norma Dasar Penelitian dan Penulisan Sejarah* (Jakarta: Pusat Sejarah ABRI, 1974), 17.

menetapkan saling hubungan antarfakta yang diperoleh. Sedangkan historiografi merupakan langkah menyampaikan/menyajikan hasil sintesis yang diperoleh dalam suatu kisah sejarah. Melalui langkah-langkah di atas diharapkan bisa dilakukan rekonstruksi kronologis dan periodik serta objektif tentang kebijakan pemerintah terkait pesantren.<sup>15</sup>

Sumber data dalam penelitian ini bertumpu pada data-data dokumenter yang terdiri atas dokumen primer dan sekunder. Dokumen primer meliputi salinan Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Keputusan Menteri, dan sejumlah keputusan/peraturan lainnya yang berkaitan dengan kebijakan pemerintah terkait pesantren selama masa kemerdekaan. Adapun dokumen sekunder berupa informasi yang dihasilkan oleh individu/tim/lembaga-lembaga sosial yang tertuang dalam buku, majalah, buletin, pernyataan dan berita yang disiarkan lewat media terkait dengan kebijakan pesantren.

Untuk menentukan bobot data dokumenter, dalam penelitian historis dikenal dua macam kritik, kritik internal dan kritik eksternal. Kritik internal berupaya untuk memahami relevansi data dengan fokus penelitian, sedangkan kritik eksternal berupaya untuk mengetahui otentisitas data.<sup>16</sup> Sesuai dengan jenis sumber data yang bertumpu pada data dokumenter, maka pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan metode dokumentasi dengan instrumen penelitian berupa pedoman dokumentasi yang telah disiapkan sebelumnya. Dokumen-dokumen dikumpulkan dari berbagai sumber, di antaranya dari media online, karena telah banyak produk kebijakan pemerintah yang disebarakan secara resmi ke publik melalui media online.

Analisis data merupakan kegiatan terpenting setelah data terkumpul. Analisis data adalah upaya mencari dan menata secara sistematis catatan hasil observasi, wawancara, dan lainnya untuk meningkatkan pemahaman peneliti tentang kasus yang diteliti dan menyajikannya sebagai temuan bagi orang lain.<sup>17</sup> Sebagaimana penjelasan sebelumnya bahwa data-data dalam penelitian ini hanya berasal dari data dokumenter. Karena itu, analisis hanya dilakukan terhadap data-data dokumenter yang tersedia. Lazimnya dalam penelitian kualitatif, analisis data dilakukan selama dan setelah penelitian berlangsung.

Metode analisis yang digunakan adalah analisis dokumen (*document analysis*). Langkah-langkah dalam melakukan analisis dokumen adalah; (1)

---

<sup>15</sup>Abdurahman, *Metodologi Penelitian Sejarah*, 84.

<sup>16</sup>*Ibid.*, 67-73.

<sup>17</sup>Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), 104.

menyeleksi dan membaca dokumen-dokumen yang dibutuhkan sesuai tujuan penelitian; (2) menginterpretasi dokumen-dokumen dimaksud sesuai konteks pada waktu terjadinya peristiwa; dan (3) membuat kesimpulan sesuai tujuan penelitian yang telah dirumuskan.

Mengingat lekatnya pesantren dengan ilmu sosial, nilai etis kemanusiaan, dan penyusunan kebijakan pesantren yang sering memiliki latar belakang yang dilematis sehingga sifat keputusannya yang cenderung pragmatis, maka dalam penelitian ini juga digunakan pendekatan pragmatisme meta-etis sebagaimana dikembangkan Noeng Muhadjir.<sup>18</sup> Pendekatan ini dimaksudkan untuk mencari makna etis dari suatu kebijakan sosial yang beragam, termasuk kebijakan-kebijakan politis pesantren selama era kemerdekaan. Kaidah etis yang digunakan sebagai tolak ukur pemaknaan kebijakan pesantren adalah teori moral hak asasi.<sup>19</sup> Kaidah etis dari kebijakan pesantren dapat ditemukan dalam produk kebijakan yang pada esensinya menegaskan adanya jaminan hak atas kebebasan pribadi, termasuk di dalamnya adalah kebebasan menjalankan ajaran agama yang dianutnya.

### Kebijakan Pesantren

Pesantren adalah lembaga pendidikan pertama yang tumbuh dan berakar dari tradisi Nusantara. Hal ini, karena jauh sebelum sekolah dan madrasah berdiri, pesantren telah berkiprah melakukan transmisi dan transformasi ilmu-ilmu keislaman, pemeliharaan tradisi Islam, dan reproduksi ulama.<sup>20</sup> Bahkan di masa-masa perebutan dan pertahanan kemerdekaan RI, pesantren terlibat aktif menjadi penggerak perjuangan melawan penjajah. **Dari pesantren muncul fatwa “*hubbal-wathan min al-īmān*” (cinta tanah air sebagian dari iman) dan “*resolusi jihad*”** melawan penjajah, yang semakin menggelorakan semangat juang seluruh elemen bangsa melawan penjajah.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup>*Ibid.*, 79.

<sup>19</sup>*Ibid.*, 225.

<sup>20</sup>*Dinamika Pondok Pesantren di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren Ditjen Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 2005), 5.

<sup>21</sup>Istilah “Resolusi Jihad” adalah sebutan populer untuk fatwa yang dikeluarkan Hadratus Syaikh Hasyim Asy’ari tanggal 22 Oktober 1946 untuk melawan kaum penjajah yang berusaha menguasai kembali tanah air yang telah diproklamlirkan satu tahun sebelumnya. Fatwa tersebut mampu menggelorakan semangat juang arek-arek Suroboyo sehingga mampu melumpuhkan kaum penjajah pada pertempuran 10 November 1946 di Surabaya. Sebagai penghargaan pemerintah atas besarnya dampak fatwa tersebut, Presiden menjadikan tanggal 22 Oktober 2015 sebagai Hari Santri, berdasar Kepres No. 22 Tahun 2015.

Karena itu, menurut Muarif Ambary, pesantren dalam sejarahnya senantiasa memilih peran yang tidak pernah netral dan pasif, tapi produktif.<sup>22</sup>

Tapi, pasca kemerdekaan, pesantren tidak dipilih sebagai model pengembangan sistem pendidikan nasional. Pemerintah lebih memilih sistem sekolah modern peninggalan penjajah sebagai model, karena dipandang lebih cocok untuk memenuhi kebutuhan pemerintah dan dunia modern. Karena itu, pemerintah fokus pada pengembangan sekolah. Adapun pesantren yang tak dipilih sebagai model sistem pendidikan nasional, tetap berkembang secara mandiri, di luar regulasi pemerintah, dengan misi utamanya sebagai lembaga dakwah dan pendidikan.

Sebagai lembaga dakwah, pesantren telah berhasil menyebarkan dan mengembangkan Islam *rahmatan lil'alam* (Islam yang ramah dan toleran) ke berbagai penjuru Nusantara. Sebagai lembaga pendidikan, pesantren telah berhasil melahirkan banyak ulama dan tokoh agama yang menjadi pemimpin umat. Namun keberhasilan ini tidak berarti pemerintah mengakui lulusan pesantren setara dengan lulusan sekolah; pesantren tetap termarginalkan dari sistem pendidikan nasional.

Sementara itu, dalam sejarah awal orde baru, di antara kebijakan penting pemerintah dalam bidang pendidikan adalah melakukan pemerataan dan perluasan akses memperoleh pendidikan tingkat dasar (SD) di seluruh tanah air melalui pendirian gedung-gedung SD dan pengadaan guru secara besar-besaran.<sup>23</sup> Di sisi lain, masuknya sekolah-sekolah modern ke pelosok-pelosok desa menjadi tantangan tersendiri bagi pendidikan pesantren yang ketika itu kebanyakan masih asyik dengan kurikulum dan manajemen tradisionalnya. Dengan demikian, kehadiran sistem sekolah secara tidak **langsung menjadi “saingan” pesantren, lebih-lebih** setelah pemerintah berupaya melakukan standarisasi penyelenggaraan pendidikan dengan men-

---

<sup>22</sup>Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos, 1998), 318.

<sup>23</sup>Dalam catatan sejarah, kebijakan pemerintah ini dikenal dengan istilah SD Inpres, karena percepatan program ini diimplementasikan melalui Instruksi Presiden (Inpres). Diawali dengan Inpres No. 10 Tahun 1973 tentang Program Bantuan Pembangunan Gedung SD. Realisasinya, pada bulan November 1973, ditetapkan dana sebesar Rp 15,8 milyar untuk suatu program besar-besaran pembangunan unit-unit baru SD; setiap unit terdiri atas tiga ruang kelas dengan rincian 6.000 unit di tahun 1973/1974, 6.000 unit di tahun 1974/1975 dan 10.000 unit di tahun 1975/1976. Keseluruhannya meliputi jumlah 3.000.000 tempat duduk sekolah baru. Bersamaan dengan itu, pem-bekuan pengangkatan pegawai baru di tahun 1968 dilonggarkan kembali dengan mengangkat 18.000 orang guru baru serta mengubah status sementara 41.000 guru menjadi guru tetap. Baca le-bih lanjut dalam C.E. Beeby, *Pendidikan di Indonesia: Penilaian dan Pedoman Perencanaan*, terj.BP3K dan YIIS (Jakarta: LP3ES, 1982), 68.

jadikan sistem sekolah sebagai pedoman. Pemerintah memandang bahwa sistem pendidikan pesantren tradisional memiliki kelemahan dalam banyak aspek; kurikulum, tenaga pengajar, metode pembelajaran, dan sarana-prasarana. Karena itu, perlu terus diperbaharui dengan menjadikan sekolah sebagai model.

**Akibat kebijakan “penyeragaman” standar ini, banyak pesantren yang** mengambil langkah akomodatif dengan membuka madrasah/sekolah modern di pesantren, di samping tetap mempertahankan misi utamanya sebagai lembaga *tafaqquh fī al-dīn*. Dengan sikap ini, maka lulusan pesantren **menjadi “aman” karena secara formal sama dengan lulusan madrasah/sekolah** di luar pesantren. Namun, tidak sedikit pesantren yang mengambil sikap defensif; bertahan dengan kemandiriannya. Sebagian pesantren bertahan dengan fungsi tradisionalnya sebagai lembaga *tafaqquh fiddīn* yang hanya mengajarkan materi keislaman.<sup>24</sup> Sebagian lagi tetap bertahan dengan pola integrasi yang memadukan materi keislaman dan materi umum yang dikembangkan secara mandiri.<sup>25</sup> Namun, karena tidak mengikuti kurikulum pemerintah, maka lulusan pesantren ini tidak diakui setara dengan sekolah/madrasah yang mengikuti kurikulum pemerintah. Kendati demikian, pesantren yang tetap bertahan dengan kemandiriannya tersebut sangat yakin akan keunggulan program yang telah lama dirintis, sehingga tidak terpengaruh dengan sistem sekolah modern.

Pada masa berikutnya, seiring perkembangan dan tuntutan zaman, pesantren mulai membuka diri dengan mengadopsi unsur-unsur modernitas dalam manajemen dan kurikulum pesantren. Lulusan pesantren pun secara bertahap mulai mampu bersaing mengisi peran-peran publik. Seiring dengan upaya pesantren mengembangkan diri, pemerintah secara bertahap mulai mengakui keberadaan pesantren sebagai lembaga pendidikan. Pengakuan ini mulai didapat dengan terbitnya Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional, yang—antara lain—dijabarkan ke dalam Peraturan Pemerintah Nomor 73 Tahun 1991 tentang Pendidikan Luar Sekolah. Dalam peraturan pemerintah ini, khususnya pasal 3 ayat (1), dinyatakan **“Jenis pendidikan luar sekolah terdiri atas pendidikan umum, pendidikan keagamaan, pendidikan jabatan kerja, pendidikan kedinasan, dan pendidikan kejuruan.”** Melalui ketentuan ini, pesantren diakui sebagai jalur pendidikan luar sekolah dalam jenis pendidikan keagamaan.

---

<sup>24</sup>Seperti yang dilakukan Pondok Pesantren Sidogiri, Langitan, dan Lirboyo Jawa Timur.

<sup>25</sup>Seperti yang dikembangkan Pesantren Gontor dengan program KMI (*Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyah*) dan Pesantren al-Amien dengan program TMI (*Tarbiyatul Mu'allimin al-Islamiyah*).

Perkembangan berikutnya, berdasar ketentuan di atas, pemerintah mulai melakukan langkah-langkah konkret dalam mengakui eksistensi pendidikan pesantren. Hal ini ditunjukkan dengan keluarnya Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1994 tentang Pedoman Pelaksanaan Wajib Belajar Pendidikan Dasar, yang menyatakan bahwa **“Satuan pendidikan yang dikenal dengan pesantren dimungkinkan menyelenggarakan program pendidikan dasar tersendiri yang penyetaraannya dengan pendidikan dasar disetujui oleh Menteri Pendidikan dan Kebudayaan (No. 7 poin c).”**

Selanjutnya, mulai tahun 1998 pemerintah mengeluarkan status disamakan (*mu'adalah*) terhadap sejumlah pesantren yang menyelenggarakan pendidikan khas pesantren dengan mengadopsi sistem pendidikan modern, misalnya terhadap *Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyah (KMI)* Gontor Ponorogo dan *Tarbiyatul Mu'allimin al-Islamiyah (TMI)* al-Amien Prenduan Sumenep Jawa Timur.<sup>26</sup> Melalui kebijakan *mu'adalah* ini, lulusan pesantren tersebut dinyatakan setara dengan lulusan SMA/MA, tanpa harus mengikuti ujian nasional yang diselenggarakan pemerintah.

Keluarnya Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional semakin memperkuat eksistensi pesantren, karena dalam undang-undang ini nomenklatur pesantren disebut jelas, yang belum pernah ditemukan dalam undang-undang pendidikan sebelumnya. Bahkan dalam undang-undang ini keberadaan pesantren diatur secara khusus pada Bagian IX tentang Pendidikan Keagamaan, terutama pasal 30 yang menyatakan; **“Pendidikan keagamaan dapat diselenggarakan pada jalur pendidikan formal, nonformal, dan informal (ayat 3); Pendidikan keagamaan berbentuk pendidikan diniyah, pesantren, pasraman, pabhaja samanera, dan bentuk lain yang sejenis (ayat 4).”**

Pengakuan konkret terhadap pesantren dijabarkan melalui Peraturan Pemerintah Nomor 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Pendidikan Keagamaan, yang selanjutnya diterjemahkan melalui Peraturan Menteri Agama Nomor 13 Tahun 2014 tentang Pendidikan Keagamaan Islam, Peraturan Menteri Agama Nomor 18 Tahun 2014 tentang Satuan Pendidikan **Mu'adalah** pada Pondok Pesantren, dan Peraturan Menteri Agama Nomor 71 Tahun 2015 tentang Ma'had Aly.

---

<sup>26</sup>Misalnya keluarnya Keputusan Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama No.E.IV/PP.032/K.EP/80/98 tentang Pemberian Status Disamakan TMI Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan Sumenep. Dua tahun berikutnya langkah yang sama dilakukan oleh Kementerian Pendidikan Nasional yang mengeluarkan SK Mendiknas No. 106/O/2000 tentang Pengakuan kepada TMI Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan Sumenep.

Dalam ketentuan-ketentuan di atas, dinyatakan bahwa pesantren berwenang menyelenggarakan pendidikan formal khas pesantren dalam bentuk satuan pendidikan *mu'adalah* dan pendidikan *diniyah*. Satuan pendidikan *mu'adalah* diselenggarakan dengan jenis *salafiyah* atau **mu'allimin**<sup>27</sup> dalam jenjang pendidikan dasar dan menengah, sedangkan pendidikan diniyah formal diselenggarakan mulai jenjang pendidikan dasar ((*awaliyah&wustha*), menengah (**'ulya**), hingga pendidikan tinggi (*ma'had aly*). Maka, berdasar ketentuan-ketentuan ini, pemerintah telah mengesahkan 26 lembaga Pendidikan Diniyah Formal, 48 Satuan Pendidikan *Mu'adalah*, dan 13 Ma'had Aly.

Uraian-uraian di atas menunjukkan bahwa sikap pemerintah terhadap pesantren bergerak dari politik domestikasi menuju akomodasi. Politik domestikasi tampak dari tidak diakuiinya pesantren sebagai bagian dari sistem pendidikan nasional dalam waktu sangat lama (1945-1989), meskipun telah berkontribusi besar dalam membangun bangsa dan negara. Di masa awal kemerdekaan, sikap diskriminatif pemerintah ini tidak terlepas dari adanya konflik antara kelompok Islam dan kelompok nasionalis (pemerintah) terkait dasar negara. Kelompok Islam menghendaki Islam sebagai dasar negara, sedangkan kelompok nasionalis menghendaki Pancasila.<sup>28</sup> Akhirnya kelompok nasionalis yang menang. Akibatnya, hubungan antar keduanya cenderung

---

<sup>27</sup> *Salafiyah* adalah satuan pendidikan **mu'adalah** berbasis kitab kuning, sedangkan **mu'allimin** adalah satuan pendidikan **mu'adalah** berbasis *dirasahislamiyah* dengan pola pendidikan **mu'allimin**. Berbasis *dirasahislamiyah* maksudnya kumpulan kajian tentang ilmu agama islam yang tersusun secara sistematis, terstruktur dan terorganisasi (madrasah). Sedangkan pola pendidikan **mu'allimin** adalah sistem pendidikan pesantren yang bersifat integratif dengan memadukan ilmu agama islam dan ilmu umum yang bersifat komprehensif dengan memadukan intra, ekstra, dan kokurikuler. Dikutip dari Peraturan Menteri Agama No. 13 Tahun 2014 tentang Pendidikan Keagamaan Islam.

<sup>28</sup> Perdebatan-perdebatan seputar isu agama di awal kemerdekaan selalu melibatkan umat Islam dan non-Islam (Kristen). Dalam sejarahnya, suara umat Islam tidak pernah tunggal; ada yang menghendaki Islam menjadi dasar negara, ada yang tidak. Umat Islam yang menghendaki formalisasi agama sering disebut sebagai **'kelompok Islam' atau 'Islam politik', sedangkan yang bersikap sebaliknya** dimasukkan ke dalam kelompok nasionalis. Umat Islam di kelompok nasionalis ini umumnya berasal dari umat Islam berpendidikan barat dan Islam abangan (yakni umat Islam yang tidak taat menjalankan aturan agama). Dengan demikian, kelompok nasionalis beranggotakan Islam nasionalis, Islam abangan, dan kelompok non-Islam. Pasca 1948, kekuatan kelompok nasionalis bertambah dengan hadirnya PKI sebagai kekuatan politik yang pada Pemilu 1955 memiliki suara signifikan. Uraian lebih lanjut baca dalam Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1996); Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara* (Jakarta: Paramadina, 1998).



antagonis; saling curiga dan saling memandang negatif. Kondisi ini diperparah dengan terlibatnya banyak pengasuh pesantren ke dalam politik praktis (khususnya melalui Partai NU) yang berhadapan dengan partai pemerintah (PNI), sehingga berdampak negatif pada citra pesantren di mata pemerintah.

Di sisi lain, kebijakan domestikasi terhadap pesantren di masa-masa awal juga dipengaruhi faktor pengelolaan pesantren yang masih tradisional<sup>29</sup> dan kurikulum pesantren yang murni kajian keislaman, sehingga pemerintah tidak menerima lulusan pesantren karena tidak mengikuti standar kurikulum dan penjenjangan yang ditetapkan pemerintah. Akibat kebijakan ini, banyak pesantren mengambil langkah aman dengan cara mengadopsi sistem pendidikan yang dikembangkan pemerintah, yakni dengan mendirikan sekolah/-madrasah sesuai kurikulum pemerintah. Melalui cara ini, para santri bisa mengenyam pendidikan formal di pesantren di samping tetap mengikuti program pendidikan pesantren yang fokus pada kajian keislaman. Tapi kelemahan langkah ini adalah semakin terbatasnya pesantren dalam menjalankan fungsi utamanya sebagai lembaga *tafaqquh fiddin*, lembaga kader ulama, karena waktu belajar di pesantren harus dibagi antara kurikulum sekolah/madrasah yang sarat dengan keilmuan umum dengan kurikulum pesantren yang fokus pada kajian keislaman. Sehingga, menurut Azyumardi Azra, apa yang tersisa dari aspek kelembagaan pesantren adalah *boarding system*-nya.<sup>30</sup>

Berbeda dengan sikap kebanyakan pesantren tersebut, beberapa pesantren malah tidak mau mengadopsi sistem sekolah/madrasah sebagaimana dikembangkan pemerintah. Mereka tetap bertahan dengan sistem pendidikannya sendiri, dengan kurikulumnya sendiri, namun terus menyesuaikan dengan perkembangan modern, seperti yang dilakukan Pesantren Gontor dengan model *Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyah (KMI)*.<sup>31</sup> Melalui model

---

<sup>29</sup>Hal ini ditandai dengan penggunaan metode mengajar sorogan dan bandongan, tidak ada penjenjangan kelas yang formal, tidak ada batasan waktu yang jelas berapa lama santri harus belajar.

<sup>30</sup>Azyumardi Azra, "Pembaharuan Pendidikan Islam: Sebuah Pengantar", dalam Saridjo, *Bunga Rampai*, p.3.

<sup>31</sup>Setidaknya ada empat institusi pendidikan dunia yang menjadi acuan para pendiri pondok Gontor ketika akan merintis pondok ini. Keempat lembaga pendidikan tersebut, *Pertama*, Pondok Syanggit di Mauritania. Lembaga pendidikan ini harum namanya berkat kedermawanan dan keikhlasan para pengasuhnya. Syanggit adalah lembaga pendidikan yang dikelola dengan jiwa keikhlasan; para pengasuh mendidik murid-murid siang-malam serta menanggung seluruh kebutuhan santri; *Kedua*, Universitas Muslim Aligarh di India, sebuah lembaga pendidikan modern yang membekali mahasiswanya dengan ilmu pengetahuan umum dan agama serta menjadi pelopor *revival of Islam*; *Ketiga*, perguruan Santiniketan juga di India didirikan oleh Rabindranath Tagore, seorang filosof Hindu. Perguruan yang dikenal dengan



ini, pesantren Gontor menggodok santrinya dengan kurikulum yang memadukan ilmu keislaman dan ilmu umum yang dirancangnya sendiri.

Karena tidak mengikuti sistem yang diatur pemerintah, maka lulusan pesantren ini tidak diakui setara dengan lulusan sekolah/madrasah yang dikembangkan pemerintah. Kendati tidak mendapat pengakuan, pesantren tersebut tetap bertahan dengan kurikulumnya masing-masing, dan masyarakat terus merespon positif. Bahkan, sikap nonkooperatif yang dilakukan pesantren ini diikuti sejumlah pesantren lainnya.

Dalam kenyataan, lulusan pesantren-**pesantren “nonkooperatif”** tersebut memiliki mutu lebih unggul dibanding lulusan sekolah/madrasah dengan kurikulum pemerintah. Keunggulan tersebut meyakinkan sejumlah pesantren untuk terus bertahan dan mengembangkan kurikulumnya sesuai tuntutan zaman. Akhirnya, pemerintah mulai bersikap akomodatif terhadap pesantren yang secara mandiri mengembangkan kurikulumnya. Hal ini ditunjukkan dengan keluarnya peraturan-peraturan yang memberi ruang bagi pesantren untuk mengembangkan diri. Diawali dengan pengakuan pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan jalur luar sekolah, dilanjutkan dengan pengakuan lulusan/ijazah pesantren setara dengan sekolah melalui program penyetaraan (*mu'adalah*), sampai akhirnya pesantren diakui secara utuh sebagai bagian dari sistem pendidikan nasional yang dapat menyelenggarakan pendidikan keagamaan formal dan nonformal mulai jenjang pendidikan dasar hingga pendidikan tinggi (*ma'had aly*).

Ada beberapa faktor mengapa pada akhirnya pemerintah bersikap akomodatif terhadap pesantren; *pertama*, kebijakan akomodatif tidak terlepas dari upaya pesantren yang terus berbenah dalam mengembangkan pendidikan pesantren, dan mampu membuktikan kepada publik bahwa lulusan pesantren mampu bersaing bahkan mengungguli lulusan madrasah/sekolah yang setara. *Kedua*, membaiknya hubungan pemerintah dengan para pengasuh pesantren pasca Mukhtar NU ke 27 tahun 1984 yang memutuskan NU kembali ke khittah NU 1926 dan meninggalkan politik praktis. Dengan keputusan ini, ketegangan pengasuh pesantren dan pemerintah mereda. Apalagi saat Mukhtar NU 1984, juga diputuskan bahwa NU menerima Pancasila sebagai asas tunggal<sup>32</sup>, di saat ormas Islam lain menolak/belum menentukan sikap.

---

kedamaiannya ini berlokasi di kawasan hutan, serba sederhana dan telah mampu mengajar dunia; *Keempat*, Universitas Al-Azhar di Mesir yang terkenal dengan keabadiannya. Dikutip dari [www.gontor.ac.id](http://www.gontor.ac.id)

<sup>32</sup>Tentang perdebatan kembali ke khittah NU 1926 dan perdebatan penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal, dapat dibaca dalam M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh dalam Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998).

Keputusan kembali ke khittah NU 1926 dan penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal, berdampak pada kian mesranya hubungan ulama dan pemerintah.

*Ketiga*, penerimaan pemerintah terhadap pesantren tak bisa dipisahkan dari sikap keberagamaan pengasuh pesantren yang moderat, dan kurikulum pesantren yang mengajarkan Islam *rahmatanlil'alam*. Jauh sebelum Indonesia merdeka, pesantren sudah teruji komitmennya dalam menebarkan Islam yang ramah. Kalaupun akhir-akhir ini ditemukan pesantren yang cenderung radikal, dapat dipastikan bahwa itu bukan pesantren asli yang berakar dari budaya Nusantara, melainkan pesantren “baru” yang pengasuhnya lulusan salah satu negara di Timur Tengah beraliran *salafi* yang cenderung radikal.

*Keempat*, sejak era reformasi tidak sedikit tokoh pesantren yang menjadi bagian dari pemerintahan (sebagai pejabat di eksekutif maupun legislatif), mulai tingkat kabupaten/kota hingga pusat, sehingga terjadi sinergi antara pemerintah dan pesantren dalam membangun negeri. Gus Dur (KH. Abdurrahman Wahid), Presiden RI keenam (2000-2002), adalah simbol keterlibatan kaumsantri di pemerintahan dalam membangun bangsa dan negara. Terakhir, saat artikel ini ditulis, KH. Makruf Amin (Rais Syuriah PBNU dan Ketua Umum MUI) ditetapkan sebagai calon Wakil Presiden berpasangan dengan Calon Wakil Presiden Jokowi, guna memperebutkan jabatan Presiden-Wapres tahun 2019.

## Penutup

Pesantren adalah lembaga pendidikan pertama yang tumbuh dan berakar dari tradisi Nusantara. Jauh sebelum sekolah dan madrasah berdiri, pesantren telah berkiprah melakukan transmisi dan transformasi ilmu-ilmu keislaman, pemeliharaan tradisi Islam, dan reproduksi ulama. Bahkan di masa-masa perebutan dan pertahanan kemerdekaan RI, pesantren terlibat aktif melakukan perlawanan terhadap penjajah.

Kebijakan pemerintah terhadap pesantren bergerak dari politik domestikasi ke akomodasi. Di era domestikasi, yakni sejak awal kemerdekaan hingga pertengahan orde baru, pesantren terpinggirkan dari kancah sistem pendidikan nasional. Di masa akomodasi, pesantren—secara bertahap—menjadi bagian dari sistem pendidikan nasional, dan lulusannya diakui setara dengan lembaga pendidikan formal lainnya.

Faktor penyebab politik domestikasi adalah; memburuknya hubungan pemerintah dengan umat Islam pasca gagalnya kelompok Islam menjadikan Islam sebagai dasar negara, banyaknya pengasuh pesantren yang aktif di

politik yang bertentangan dengan politik pemerintah, dan sikap pesantren yang menutup diri (dari pemerintah dan dari modernitas).

Sedangkan penyebab politik akomodasi adalah; membaiknya hubungan pemerintah dengan umat Islam terutama pasca penerimaan asas tunggal Pancasila yang diprakarsai para pengasuh pesantren, pesantren mulai membuka diri terhadap tuntutan dan perubahan, ajaran-ajaran Islam yang diajarkan dan dikembangkan pesantren mengedepankan Islam moderat yang disukai pemerintah, dan kian banyaknya pengasuh pesantren (khususnya pasca orde reformasi) yang terlibat di pemerintahan (baik sebagai pejabat legislatif maupun eksekutif).

## Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Dudung. *Metodologi Penelitian Sejarah*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Ambary, Hasan Muarif. *Menemukan Peradaban; Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Jakarta: Logos, 1998.
- Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor, *Metoda Penelitian Kualitatif*. Surabaya: Usaha Nasional, 1992.
- Bukhori, Umar. **Status Pesantren Mu'adalah: antara Pembebasan dan Pengebirian Jati Diri Pesantren**. KARSA Jurnal Studi Islam & Budaya, STAIN Pamekasan, Vol. IXI, 1 April 2011.
- Departemen Agama RI. *Dinamika Pondok Pesantren di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren Ditjen Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 2005.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Gottschalk, Louis. *Mengerti Sejarah*. Terj. Nugroho Notosusanto. Jakarta: UIP Press, 2006.
- Haidar, M. Ali. *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fiqh dalam Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- Hidayat, Ara dan Eko Wahib. **Kebijakan Pesantren Mu'adalah dan Implementasi Kurikulum di Madrasah Aliyah Salafiyah Pondok Pesantren Tremas Pacitan**. *Jurnal Pendidikan Islam* Vol. III Nomor 1, Juni 2014.
- Horikosi, Hiroko. *Kiai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.

*Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1994 tentang Pedoman Pelaksanaan Wajib Belajar Pendidikan Dasar*

Mahfud MD: Indonesia bukan Negara sekuler juga Negara agama. Baca di <http://polhukam.rmol.co/read/2013/03/18/102774/Mahfud-MD:-Indonesia-Bukan-Negara-Sekuler-Juga-Negara-Agama>.

Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1996.

Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.

Notosusanto, Nugroho. *Norma-Norma Dasar Penelitian dan Penulisan Sejarah*. Jakarta: Pusat Sejarah ABRI, 1974.

*Peraturan Menteri Agama No. 13 Tahun 2014 tentang Pendidikan Keagamaan Islam,*

*Peraturan Menteri Agama No. 13 Tahun 2014 tentang Pendidikan Keagamaan Islam.*

*Peraturan Menteri Agama No. 18 Tahun 2014 tentang Satuan Pendidikan Mu'adalah pada Pondok Pesantren.*

*Peraturan Menteri Agama No. 71 Tahun 2015 tentang Ma'had Aly.*

*Peraturan Pemerintah No. 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Pendidikan Keagamaan,*

*Peraturan Pemerintah No. 73 Tahun 1991 tentang Pendidikan Luar Sekolah.*

Saridjo, Marwan. *Bunga Rampai Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Amisisco, 1996.

Steenbrink, Karel A. *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*. Jakarta: LP3ES, 1994.

Toha, Mohammad. *Manajemen Peserta Didik Program Akselerasi Pembelajaran Kitab Kuning di Maktab Nudzatul Bayan Pondok Pesantren Manbaul Ulum Bata-Bata Palengaan Pamekasan. Disertasi*. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2015.

*Undang-Undang No. 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan.*

*Undang-Undang No. 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional.*

*Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional*

## REINVENTING EDU-RELIGION BUDAYA SYI'IRAN SANTRI TERHADAP PENGUATAN NASIONALISME MASYARAKAT (MENELADANI DAKWAH ALA KHR. ASNAWI KUDUS)

Muhammad Farid

### Abstrak

Memanasnya gesekan persaudaraan yang dipicu adanya benturan antar golongan, organisasi, agama bahkan ideologi sudah berada dalam taraf siaga. Indonesia perlu segera menemukan kembali (*reinventing*) jati dirinya agar tetap utuh sebagai sebuah negara bangsa (*nation-state*). Utamanya dalam hal pendidikan beragama masyarakat multikultural, nasionalisme perlu dikuatkan agar persatuan dan kesatuan kembali menguat dan berbalik menjadi sebuah gerakan bersama untuk **kepentingan produktif membangun negara.** Syi'iran merupakan salah satu budaya kiai dan santri zaman dahulu untuk menarik **simpati masyarakat luas.** Melalui **sya'ir dan nada para kiai** menyusupkan nilai serta ajaran kehidupan yang semestinya dijalani manusia. Baik susah, senangmaupun sedang berjuang, **sya'ir selalu** jadi senjata andalan. Di Kudus kita mengenal KHR. Asnawi, sang penggubah salawat Asnawiyah yang terkenal berisikan doa serta harapan akan keamanan dan kenyamanan Indonesia. Bagi kalangan santri ada ilmu '**arudl**' yang digunakan untuk menggubah suatu teks (nilai atau ajaran) menjadi sebuah **sya'ir yang indah dan enak dilafadzkan.** Makalah ini mengupas **alasan penggunaan sya'ir dalam mengajarkan nilai-nilai agama dan adab kepada masyarakat.** Hal itu terbukti berhasil membuat masyarakat kita lebih peduli dan peka terhadap kondisi sekitarnya. Dengan itu pula nyatanya jiwa nasionalisme dan kesadaran hidup sebagai sesama saudara lebih kental diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Menggunakan metodologi observasi dan studi literasi, makalah ini juga hendak memaparkan **perluanya merevitalisasi budaya syi'iran tersebut** sebagai bentuk dakwah yang moderat dan menemukan kembali jati diri Indonesia yang lebih bermartabat.

**Kata Kunci : Syi'iran, Pendidikan Agama, Pesantren dan Nasionalisme**

## Pendahuluan

Sentimen terhadap ideologi Pancasila mulai dimunculkan kembali. Keluarnya Perppu No. 02 Tahun 2017 tentang pelarangan ormas yang bertentangan dengan ideologi bangsa ternyata tidak semakin menguatkan nasionalisme masyarakat kita. Sebaliknya hal itu justru memantik perdebatan tentang kebebasan berekspresi dan hak asasi manusia sehingga menimbulkan gesekan antar ormas. Hizbut Tahrir sebagai ormas yang terkena dampak (dibubarkan) Perppu itu semakin gencar membenturkan pemahaman tentang Islam dan bentuk negara.

Tergerusnya nasionalisme warga ini memang tidak hanya terjadi pada gerakan agama saja. Ada juga kelompok militan asal daerah-daerah luar Jawa seperti Organisasi Papua Merdeka (OPM) dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Mereka merasa tidak adanya pemerataan hak, baik secara konstitusi maupun pengelolaan sumber daya. Namun gerakan semacam ini tidak bertahan lama sebab persoalan yang dikeluhkan mereka sedikit demi sedikit mulai teratasi. Hal ini tentu saja sangat jauh berbeda bila dibandingkan dengan gerakan anti-nasionalisme yang bermuara pada gesekan ideologi dan agama.

Melalui berbagai cara, propaganda terus dilancarkan dengan mempertentangkan paham Khilafah dengan ideologi Pancasila. Melalui sebuah tayangan video pentolan kelompok ini bersama salah seorang petinggi partai Islam bahkan dengan tegas menyebut tahun 2019 sebagai momentum untuk mengganti sistem negara.

Sebelum itu, video deklarasi penegakan khilafah di Indonesia oleh ribuan mahasiswa di salah satu kampus ternama di Bogor tersebar di media sosial. Menurut staf Humas kampus tersebut peristiwa itu terjadi pada tahun 2016 dan diikuti oleh 1500 mahasiswa dari 262 perguruan tinggi/lembaga di Indonesia. Masih di tahun yang sama di salah satu kampus terbaik di Depok juga ada sejumlah mahasiswa yang menggelar orasi dan mendukung khilafah sebagai ideologi negara<sup>1</sup>. Tampak bahwa gerakan anti-nasionalisme kini telah bermunculan sehingga menjadi tantangan serius bagi setiap warga negara untuk mencegahnya.

Konservatisme beragama dan ketimpangan sosial-ekonomi masih menduduki peringkat teratas penyebab menipisnya nasionalisme masyarakat. Hal itu mengakibatkan gelombang radikalisme yang tidak selesai dilakukan oleh kelompok mayoritas maupun minoritas di sebagian daerah di Indonesia. Associate Profesor dari Universitas Northern Illinois, Kikue Hamayotsu

---

<sup>1</sup>Jalan Damai, *Mahasiswa dan Gerakan Anti Radikalisme di Kampus*, 26 September 2019, <https://jalandamai.org/mahasiswa-dan-gerakan-anti-radikalisme-kampus.html>

bahkan menyebutkan peningkatan konservatisme beragama dan intoleransi terhadap kaum minoritas ini telah terjadi sejak tahun 2000an<sup>2</sup>.

Pemicunya adalah keberhasilan kaum konservatis menebar isu tentang adanya ancaman serius yang akan dialami oleh umat Islam di Indonesia dan pribumi. Selain itu, kepentingan politik kekuasaan juga memengaruhi tingkat sensitifitas masyarakat dalam hal pola pikir dan saling mengakui sebagai kelompok yang harus didengarkan<sup>3</sup>. Lebih jauh, Leni Winarni mengutip pendapat seorang ahli perbandingan agama, Huston Smith, menyebutkan bahwa semua itu merupakan pembajakan yang dilakukan oleh kaum ekstrimis terhadap agama-agama memanfaatkan ketidaktahuan umat mengenai hal-hal *rigid* dalam agamanya sendiri<sup>4</sup>.

Di era modern ini semua penyebab itu semakin tajam sebab dorongan kemajuan teknologi dan informasi yang tidak terbandung. Fenomena *proxy war* dengan perdebatan konyol, ujaran kebencian tentang hal-hal yang sejatinya sudah final dan disepakati selalu dimunculkan. Akhirnya berbagai kelompok, organisasi masyarakat bahkan perorangan saling dibenturkan menurut kebenaran masing-masing dan memantik permusuhan.

Menurut PP. Al-Inshof, Karanganyar, Solo, KH. Abdullah Saad, **perdebatan mengenai bentuk Negara, bid'ah ubudiyah dan pemahaman lain** yang mengarah pada konservatisme beragama adalah isu kuno<sup>5</sup>. Begitupula dengan jargon khilafah yang digaungkan oleh HTI untuk menggerus nasionalisme masyarakat. Hal itu sudah final dalam pembahasan para *founding fathers* dan ulama pada masa awal kemerdekaan. Adanya Piagam Jakarta yang kemudian dibuang tujuh katanya dalam sila pertama sehingga menjadi Pancasila yang sempurna merupakan bukti kalau Islam (ulama) menyetujui Pancasila sebagai falsafah terbaik untuk NKRI.

Kesepakatan itu kemudian juga ditularkan oleh para ulama kepada umat melalui berbagai forum pengajian, syair lagu, kitab kuning dan metode dakwah ala pesantren lainnya. Sebagian ulama yang menyebarkan nasionalisme melalui forum pengajian dan syair lagu diantaranya ada Habib

---

<sup>2</sup>Kikue Hamayotsu, *Konservatisme Radikal-Moderat di Indonesia dan Malaysia*, diakses pada 26 September 2019, <https://kyotoreview.org/bahasa-indonesia/conservative-islamism-indonesia-malaysia-bahasa/>

<sup>3</sup>*Ibid.*,

<sup>4</sup>Leni Winarni, 2016. *Krisis Identitas Politik Kebangsaan, Pembangunan Ketahanan Nasional, dan Isu Radikalisme Islam di Indonesia*, dalam Jurnal Academia.edu, [https://www.academia.edu/12430250/krisis\\_identitas\\_politik\\_kebangsaan\\_pembangunan\\_ketahanan\\_nasional\\_dan\\_isu\\_radikalisme\\_islam\\_di\\_indonesia](https://www.academia.edu/12430250/krisis_identitas_politik_kebangsaan_pembangunan_ketahanan_nasional_dan_isu_radikalisme_islam_di_indonesia)

<sup>5</sup>Suaranahdliyin.com, KH. Abdullah Saad Sebut Isu Khilafah Kuno, <https://suaranahdliyin.com-abdullah-saad->



Hasan Al- Muthohhar, Habib Hasyim bin Yahya, KH. Raden Asnawi, dan ulama pesisir pantura lainnya.

KH. Raden Asnawi misalnya, beliau banyak menciptakan syair nasionalisme dan nasehat yang mampu diikuti oleh berbagai kalangan, mulai anak-anak, remaja hingga dewasa. Setidaknya ada tiga **sya'ir yang hingga kini akrab ditelinga dan bibir masyarakat. Terlebih karena ketiga sya'ir itu terus diperbarui aransementnya oleh grup rebana Al-Mobarok Qudsiyyah Kudus. Diantara ketiganya yaitu, Sholawat Asnawiyah, Sya'ir Kemerdekaan dan Syair Nasehat KH. Raden Asnawi.**

Kudus merupakan wilayah yang konon memiliki tingkat stabilitas terbaik pada masa itu. Kehidupan masyarakat yang sejahtera, tentram, damai dan patuh kepada ulamanya menjadikan Kudus sebagai rujukan para pemuka agama maupun Negara. Ini tidak lepas dari peran para ulama dan tokoh masyarakat yang ada di Kudus yang mampu mengajarkan agama secara **santun dengan gubahan syi'ir lagu. Metode pengajaran ini secara turun temurun dilakukan oleh para kiai yang pernah menjadi murid KH. Raden Asnawi. Seperti, KH. Ma'ruf Irsyad, KH. Sya'roni Ahmadi, KH. Ma'mun Ahmad dan lainnya.**

Menurut salah satu ulama yang juga Kepala Madrasah Diniyah, Muawwanatul Muslimin Kenepan Kauman Menara Kudus, KH. Miftahul Anwar, metode syiiran ini manjur sebagai metode pembelajaran agama. **Dengan sya'ir nilai-nilai agama bisa lebih mudah dihafal dan kemudian direnungkan serta diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari<sup>6</sup>. Budaya syi'iran juga membuat jangkauan ajaran agama menjadi lebih luas dan menyeluruh dirasakan oleh berbagai lapisan sosial masyarakat disemua usia.**

Penelitian ini mengupas wacana untuk menemukan kembali pengajaran agama yang santun dan mampu menumbuhkan semangat cinta **tanah air sebagaimana yang ada di Kudus. Saya kira budaya syi'iran ini sebenarnya juga ada di sebagian besar wilayah Indonesia. Budaya ini biasanya dilakukan oleh penduduk tradisional Jawa selepas mengumandangkan adzan sembari menunggu warga yang datang ke surau untuk sholat berjamaah. Sayangnya belakangan ini budaya itu tergerus oleh pemahaman puritanisme Islam yang mengatakan hal itu sebagai bid'ah karena tidak dilakukan oleh Nabi dan para sahabat. Paham itu diperkuat adanya fakta bahwa di Masjidil Haram tidak pernah ada “pujian” (baca: budaya syi'iran) sehingga masyarakat kekinian pun mulai meninggalkannya.**

Demikian itu menjadi alasan peneliti untuk mencari jejak hubungan tentang budaya syiiran dengan nasionalisme. Selain itu penelitian ini juga

---

<sup>6</sup>KH. Miftahul Anwar, (Wawancara, September 2018)



berusaha memaparkan bagaimana metode dakwah KH. Raden Asnawi melalui budaya syiiran ini bisa berkembang serta alasan mengapa konservatisme dan anti-nasionalisme seolah-olah menguat ketika budaya ini semakin ditinggalkan oleh masyarakat. Semuanya akan dijelaskan secara detail dalam subbab pembahasan.

## Metode Penelitian

Makalah ini termasuk dalam jenis penelitian *field research*. Yaitu penelitian yang dilakukan dengan mengadakan survei penyelidikan lapangan untuk mencari realitas yang ada relevansinya dengan fokus penelitian ini<sup>7</sup>. Namun berdasarkan sifat permasalahan yang dikaji juga berkaitan dengan sejarah, kajian ini juga menggunakan metode sejarah (*historical method*). Sebuah kajian sejarah juga meneliti tentang sikap, pikiran dan perasaan masyarakat sekitar yang menjalani dan mendukung kejadian-kejadian itu. Biasanya unsur tersebut terdapat pada sastra sejarah yang sering dicampuri dengan unsur dongeng setempat<sup>8</sup>. Dalam menyelesaikan makalah ini peneliti menggunakan pendekatan kualitatif sebab hasil temuan yang peneliti peroleh tidak melalui prosedur statis atau bentuk hitungan lainnya. Melainkan berdasarkan pemahaman mengenai situasi sosial, menemukan pola, hipotesis dan teori yang ada<sup>9</sup>.

Peneliti kemudian melakukan penelusuran sumber data primer dan sekunder sebagai bahan analisis. Untuk data primer peneliti mendapatkannya dari proses wawancara dengan beberapa keluarga juga murid KH. Raden Asnawi yang diasumsikan lebih mengerti tentang perjuangan dakwah KH. Raden Asnawi semasa hidupnya. Peneliti juga melakukan wawancara kepada sejumlah tokoh yang memiliki hubungan sanad dengan KH. Raden Asnawi. Sementara, untuk data sekunder peneliti lebih banyak membaca dokumentasi maupun sumber literasi berupa buku, artikel dan majalah yang ada relevansinya dengan penelitian ini. Beberapa diantaranya yaitu buku karya **Prof. Dr. Abdurrahman Mas'ud**, *Kiai Tanpa Pesantren* (2012), juga buku karya **Abdul Mun'im Dz**, *Fragmen Sejarah NU* (2017) dan *99 Ulama Kharismatik Indonesia* (2017) karya KH. Abdul Aziz Masyhuri.

Data-data yang terkumpul dengan teknik observasi, dokumentasi dan wawancara itu kemudian peneliti olah dengan cara mereduksi, merangkum

---

<sup>7</sup>Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif : Telaah Provistik, Rasionalistik dan Fenomenologik*(Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002), 38

<sup>8</sup>Uka Tjadrasasmita, *Kajian Naskah-Naskah Klasik dan Penerapannya bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia*(Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI, 2006), 36.

<sup>9</sup>Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 5.

dan menyeleksi sesuai permasalahan penelitian. Barulah peneliti bisa mengambil kesimpulan dengan memeriksa fakta-fakta khusus yang dianalisis secara mendalam dengan kerangka berpikir induktif.

### Gambaran Umum *Edu-Religion* ala Pesantren di Indonesia

*Edu-religion* merupakan penggabungan dua kata yaitu *education* (pendidikan) dan *religion* (agama). Kemudian untuk mempermudah penyebutan kata *education* direduksi menjadi *edudan* *religion* tetap utuh dan jadilah istilah baru *edu-religion*.

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah adalah kata atau gabungan kata yang dengan cermat mengungkapkan konsep, proses, kondisi atau sifat khas dalam bidang tertentu; sebutan; nama atau ungkapan khusus. Istilah bisa bersumber dari kosa kata umum Bahasa Indonesia, kosakata bahasa serumpun dan kosakata bahasa asing. Kemudian proses pembentukan istilah ini biasanya diawali dengan perpaduan terjemahan dari bahasa asing serta gabungan dari terjemahan dan serapan.

*Edu-religion* memenuhi syarat disebut sebagai sebuah istilah dengan makna pembelajaran agama ; berkaitan dengan praktik, metode dan dampak yang dihasilkannya. Dalam Islam *edu-religion* ini telah mengakar dan terbukti secara nyata mampu menguasai Nusantara dalam waktu yang relatif singkat.

Sebagai agama baru Islam kemudian muncul dan meluas dalam kurun waktu setengah abad setelah sebelumnya mayoritas masyarakat mengenal berbagai lintas kepercayaan lokal dan Hindu-Buddha<sup>10</sup>. Hebatnya, keberhasilan *edu-religion* Islam di Indonesia itu tidak sedikitpun meninggalkan jejak pertumpahan darah yang diakibatkan oleh sentimen agama dan kekhawatiran adanya ancaman datangnya agama baru di Nusantara.

KH. Abdurrahman Wahid menuliskan analisisnya terkait hal itu dengan kisah Jaka Tingkir<sup>11</sup> yang mampu menarik minat masyarakat akar rumput dengan jati dirinya. Hubungan pariperal keraton pusat (pimpinan Sutawijaya) yang saat itu tidak simetris kemudian dimanfaatkan untuk mengembangkan agama Islam tanpa merugikan agama Hindu dan Budha yang saat itu sedang

---

<sup>10</sup>M. Kholidul Adib, *Imperium Kasultanan Demak Bintoro, Membangun Peradaban Islam Nusantara Abad 15/16 M*(Demak: CV. Rizqi Mobarok Investama, 2016), 80

<sup>11</sup>Jaka Tingkir memiliki nama asli Mas Karebet putra dari Ki Ageng Pengging. Mas Karebet tumbuh sebagai pemuda yang suka bertapa dan mendapatkan julukan Jaka Tingkir. Guru pertamanya adalah Sunan Kalijaga, ia juga berguru pada Ki Ageng Sela. Jaka Tingkir juga pernah mengabdikan kepeda Kerajaan Demak pimpinan Sultan Trenggana dan diangkat menjadi kepala prajurit dengan pangkat *lurah wiratamtama*. (Selengkapnya baca wikipedia Bahasa Indonesia, *Joko Tingkir* atau Soedjipto Abimanyu, *Babad Tanah Jawi*, cet.V, (Yogyakarta: Laksana, 2014),333)

berkuasa. Sedikit demi sedikit pengaruh Islam yang dibawa Jaka Tingkir kemudian meluas dan mengambil alih kehidupan agama terdahulu tanpa menimbulkan perbenturan politik yang dahsyat<sup>12</sup>.

Diterangkan dalam tulisan itu, Jaka Tingkir tidak menuruti nafsu kekuasaannya dengan memerangi Sutawijaya dan merebut kembali kerajaan Pajang yang pernah ia kuasai. Justru Jaka Tingkir lebih memilih mengembangkan sesuatu yang baru di Pringgobayan, sebuah daerah yang jauh dari pusat kerajaan. Di situ Jaka Tingkir melakukan pengajaran agama (*edu-religion*) yang santun untuk memberi pengaruh dan tingkat kepercayaan diri kepada masyarakat.

Nilai-nilai keislaman itu secara perlahan disusupkan secara kultural dalam aktivitas keseharian masyarakat. Ajaran ini pada masa selanjutnya diteruskan oleh Sultan Agung Hanyroko Kusumo<sup>13</sup>(1593-1645) di Kerajaan Mataram Islam dengan tidak memperlihatkan ideologi Islamnya. Sebagaimana kita ketahui hingga sekarang sistem perkawinan, perceraian, waris yang diikuti bangsa kita telah sesuai dengan syariat Islam, tetapi oleh Sultan Agung Hanyroko Kusumohal itu diperlihatkan sebagai budaya Jawa yang kental dengan adat dan kearifan lokal suku Jawa<sup>14</sup>.

Jaka Tingkir maupun Sultan Agung Hanyroko Kusumo (1593-1645) menginginkan kehidupan beragama yang nasionalis. Yaitu pelaksanaan nilai-nilai yang disesuaikan dengan kultur masyarakat. Di sini lah Agama berlaku sebagai penyeimbang spiritual dalam sebuah ruang publik berkebangsaan. Seperti dituliskan oleh Sri Sultan Hamengkubowono X, mengutip Eriksen, bangsa adalah sebuah komunitas yang diharapkan terintegrasi dalam hal budaya dan identitas diri secara abstrak dan anonim<sup>15</sup>. Keberhasilan sebuah bangsa diukur dari nasionalisme warganya menjaga tanah air atau wilayah negara. Pilihan untuk berbangsa adalah pilihan untuk melepaskan baju identitas dan ideologis demi kepentingan bersama.

---

<sup>12</sup>Abdurrahman Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara, 25 Kolom Sejarah Gus Dur*, (Bantul:LKis Yogyakarta, 2010), 6-7.

<sup>13</sup>Nama lengkapnya adalah Sultan Agung Adi Prabu Hanyrakakusuma, lahir di Kota Gede, Kesultanan Mataram pada tahun 1593. Ia merupakan Sultan ketiga yang memerintah Mataram pasca Islam sekaligus meraih masa kejayaan. Di bawah kepemimpinannya Kesultanan Mataram berkembang menjadi kerajaan terbesar di Jawa dan Nusantara saat itu. Atas jasanya sebagai pejuang dan budayawan ia juga diangkat sebagai Pahlawan Nasional Indonesia berdasarkan S.K. Presiden No. 106/TK/1975 tanggal 3 November 1975. (Selengkapny : Soedjipto Abimanyu, *Ibid*,366-392)

<sup>14</sup>*Ibid*,16.

<sup>15</sup>Sri Sultan Hamengkubowono X, *Merajut Kembali Keindonesiaan Kita*, cet.II(Jakarta:PT Gramedia Pustaka Utama, 2008),86.

Jauh sebelum masa-masa Jaka Tingkir dan Sultan Agung Hanyroko Kusumo memegang kuasa. Pengajaran agama Islam ditularkan oleh Walisongo dengan mendirikan pondok pesantren sebagaimana dirintis oleh Syekh Maulana Malik Ibrahim di Gresik dan Raden Rahmat (Sunan Ampel) di Ampel Denta. Keduanya menjadi cikal bakal adanya santri yang konon diambil dari serapan kata *shastri* (bahasa India) dengan makna seseorang yang mengetahui atau mempelajari kitab/ buku-buku suci Hindu<sup>16</sup>. Inilah yang kemudian menjadi cikal bakal pendidikan di Indonesia.

Adanya pesantren juga menguatkan pertalian hubungan antar kiai, ulama, santri dan antar umat muslim seluruh Nusantara. Tidak sebatas hubungan persaudaraan, tetapi juga pemahaman keilmuan dan pengajaran agama yang *muttasil* (tidak terputus) semakin menambah spektrum wilayah **syi'ar Islam itu sendiri. Hubungan santri dan kiai atau murid dan mursyid itu** melintas pulau bahkan negara sehingga menciptakan pertukaran dan akulturasi budaya. Seperti halnya hubungan erat yang terbangun antara Palembang dengan daerah Majapahit dan Ngampel yang hingga kini masih terjaga. Hal itu dibuktikan dengan banyaknya santri asal Palembang yang mondok ke Jombang maupun Surabaya<sup>17</sup>.

*Edu-religion* yang ditularkan oleh pondok pesantren umumnya berfokus pada kajian agama melalui kitab-kitab ulama salaf, baik lokal maupun mancanegara. Metode *sorogan* dan *badongan*<sup>18</sup> menjadi ciri klasik pembelajaran yang ada di pondok pesantren dengan mengutamakan akhlak sebagai pra syarat utama. Maksudnya seorang santri yang sedang belajar di pondok pesantren biasanya akan terlebih dahulu diajarkan etika dalam menuntut ilmu.

Seperti yang diterangkan Imam Al-Ghazali dalam kitab *Bidayatul Hidayah*, bahwa seorang pelajar (penuntut ilmu) hendaknya mulai memberikan penghormatan dan salam dihadapan orang alim. Seorang penuntut ilmu juga disarankan menyedikitkan bicara dihadapan guru (orang alim) selama tidak bicara kepadanya. Etika lainnya adalah tidak boleh bertanya

---

<sup>16</sup>M. Kholidul Adib, *Ibid*, 7.

<sup>17</sup>Abdul Mun'im Dz, *Fragmen Sejarah NU Menyambung Akar Budaya Nusantara*, (Tangerang: Pustaka Compass, 2017), 121

<sup>18</sup>*Sorogan* adalah metode pengajaran kitab dengan mempersilahkan seorang santri membaca kitabnya dihadapan guru. Metode ini biasanya digunakan sebagai sarana ujian untuk mengetes kemampuan seorang santri maupun **muthola'ah** (mengulas kembali) pelajaran yang telah diberikan pada pertemuan sebelumnya. Sedangkan *Badongan* adalah metode pengajaran kitab yang memposisikan guru atau kiai sebagai subyek yang membaca dan menjelaskan materi yang ada dalam kitab yang sedang dikaji. Dalam metode ini murid biasanya lebih pasif dan patuh mendengarkan paparan dari gurunya.

kepada guru sebelum mendapatkan izinnya, tidak boleh menentang ucapan orang alim, apalagi merasa lebih tahu kebenaran daripada orang alim (gurunya). Bahkan hingga mengenai hal yang bersifat bathiniyah, seorang santri tidak boleh berburuk sangka kepada gurunya dalam perbuatan yang kelihatannya ingkar secara lahiriyah<sup>19</sup>.

Selain itu sebagai pembiasaan disiplin dan kepatuhan pondok pesantren biasanya mengeluarkan aturan mengikat oleh pengurus pondok. Bagi yang melanggar akan dikenai sanksi atau yang akrab disebut sebagai **ta'zir**. Kendati demikian itu membuat santri sebagai pribadi yang **sami'na wa atho'na** terhadap dawuh kiai, ada juga pengalaman beberapa santri yang ingin menguji keilmuan, kesabaran dan kemakrifatan kainya. Seperti kisah Kiai Wahab Chasbullah yang selalu *suloyo* (memilih sikap berbeda) ketika *nyantri* kepada Kiai Zainuddin, pengasuh Ponpes Mojosari Nganjuk, yang **terkenal alim dan wira'**<sup>20</sup>. Banyak kisah lain yang bisa jadi alternatif dalam memandang santri dunia pesantren dengan spektrumnya yang luas. Adanya hal itulah yang membuat para santri terbiasa hidup dan menghargai perbedaan.

KH. Abdul Wahid Hasyim bisa dikatakan menjadi tokoh pembaharu pondok pesantren. Pada masanya ia pernah mengangkat Tebu Ireng untuk kedua kalinya dengan gagasan madrasah Nizamiyah yang diusungnya. Yaitu sebuah konsep manajemen pengelolaan pondok pesantren yang tidak hanya berfokus pada ilmu agama saja, tetapi juga ilmu umum, bahasa asing dan pemberdayaan masyarakat. Metode pengajaran yang digunakan pun tak lagi monoton *sorogan-badongan*, akan tetapi sudah berupa tutorial. Para santri pada saat itu merasakan pembelajaran yang mungkin saat ini bisa disebut sebagai *smart learning and smart educating*<sup>21</sup>. Inovasi pendidikan terus dimunculkan hingga akhirnya Tebu Ireng menjadi pondok pesantren pertama yang memiliki perpustakaan untuk menunjang keberhasilan pendidikan.

Langkah-langkah para kiai dan ulama pendiri pondok pesantren itu pun diapresiasi oleh berbagai kalangan. Utamanya para aktivis nasionalis dan pejuang kemerdekaan Republik Indonesia saat itu. Seperti halnya, Bung Karno, Dr. R. Soetomo, Dr. RM Haryo Suyono dan aktivis pergerakan

---

<sup>19</sup>Imam Al-Ghazali, *Etika Bergaul Makhluk dengan Sang Khalik, terjemah : Bidayatul Hidayah* (Surabaya:Penerbit Ampel Mulia,2007),127.

<sup>20</sup>Abdul Mun'im Dz, *Ibid*, 111-112

<sup>21</sup>Gagasan yang awalnya diragukan oleh KH. Hasyim Asy'ari (ayahnya) ini terus diperbarui seiring dengan kemajuan intelektualitas peradaban saat itu. Ide madrasah ini juga lah yang pada akhirnya menjadi tunas gerakan nasional yang lebih berbobot. (Selengkapnya baca : Aguk Irawan MN, *Sang Mujtahid Islam Nusantara* (Depok:Penerbit Imania, 2016), 380-414.

lainnya. Perbedaan mencolok antara pondok pesantren dan madrasah dengan sekolah formal yang didirikan Belanda atau sekolah lain yang berkiblat ke Eropa dalam pandangan Dr. Soetomo adalah semangat kebangsaannya.

Dukungan Dr. R. Soetomo khususnya sangat jelas sebab pesantren mengutamakan pendidikan moral, budi pekerti serta pengabdian pada masyarakat bawah. Sementara sekolah Belanda hanya memberikan pengajaran tanpa pendidikan kecerdasan dan keterampilan teknis yang bisa menumbuhkan karakter kebangsaan<sup>22</sup>.

Islam dengan komitmen kerakyatan dan nasionalisme kebangsaan itulah nilai *edu-religion* yang ingin ditumbuhkan melalui pondok pesantren. Islam adalah agama yang selaras dengan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan serta kesejahteraan bagi paa pemeluknya. Islam memerintah kepada umatnya untuk terus kreatif, inovatif, aktif dalam menjawab tantangan zamanbukan terus bersikap statis atau pragmatis, apalagi fundamentalis<sup>23</sup>.

Humanisme menjadi nilai utama yang diajarkan oleh pondok pesantren pada zaman dahulu. Saya katakan zaman dahulu sebab kini banyak pesantren baru yang dibangun bukan atas dasar kepentingan pendidikan agama dan kebangsaan. Melainkan lebih fokus pada penanaman ideologi fundamental yang mengklaim diri sebagai umat paling beriman dengan hanya menggunakan al-**Qur'an dan hadits tekstual sebagai pijakan. Maka tak heran** bila ada juga kini pondok pesantren yang terkapar paham ekstrimisme dalam beragama. Sebenarnya mudah untuk membedakan antara pondok pesantren yang moderat dan tetap menjunjung tinggi kearifan para ulama terdahulu dengan pondok pesantren yang rentan terhadap paham ektrimis dan cenderung konservatif. Diantaranya ialah, (i) melihat sanad keilmuan pengasuh/pendiri pondok pesantren, (ii) melihat kitab rujukan yang diajarkan kepada santri dan (iii) kultur sosialisasi yang dibangun di dalam lingkungan pesantren.

Budaya atau kultur memang menjadi tolok ukur utama sebuah pengajaran di pesantren bisa dinilai mengarah kepada karakter nasionalisme dan kebangsaan atau tidak. Pesantren dengan karakter kebangsaan sangat permissif terhadap keragaman budaya. Karenanya akan menjadi modal inspirasi dan kreativitas dalam membangun sebuah peradaban yang unggul serta damai. Seperti kata cendekiawan dan aktivis kemanusiaan Jepang,

---

<sup>22</sup>Abdul Munim Dz, *Ibid*.

<sup>23</sup>Nur Khamim Hadziq, *Santri Sepanjang Masa : Antara Harapan dan Tantangan dalam buku "Santri Membaca Zaman" Ed. Nur Said dan izzul Mutho* (Sleman: Santrimenara Pustaka dengan Aswaja Pressindo, 2016).

Daisaku Ikeda, bahwa dunia yang damai justru tidak bersifat seragam. Tidak juga saling bertentangan antara berbagai hal yang berlainan<sup>24</sup>.

Utamanya bagi pesantren di Jawa yang masyarakatnya sudah mengenal falsafah *hamemayu hayuning bawana* dan *empan papan*<sup>25</sup>. Maka praktik keseharian masyarakat Jawa selalu berusaha untuk merangkul semua kalangan dengan tanggung jawab sosial berupa kewajiban *hamengku, hamangku, hamengkoni*<sup>26</sup>.

Kesadaran tentang budaya dan falsafah itulah yang membuat pengajaran maupun pembelajaran agama (*edu-religion*) di pondok pesantren, utamanya Jawa, mampu menumbuhkan karakter kebangsaan juga persatuan dan kesatuan yang kokoh. Dalam istilah Jawa budaya dan agama ibarat *tumbu ketemu tutup* (saling melengkapi). Keduanya dijadikan landasan kehidupan yang saling melengkapi dan selaras. Dimensi laku lahir maupun bathin berupa intelektualitas, sosial, ekonomi dan spiritual yang menjadi kebutuhan masyarakat, utamanya santri, bisa terpenuhi secara seimbang.

### Budaya Syiliran Santri dan Riwayat Dakwah KH. Raden Asnawi Kudus

KH. Raden Asnawi merupakan salah satu ulama dengan karakter nasionalisme dan kebangsaan yang kuat. Salah satu jalan dakwahnya yaitu **membuat sya'ir-sya'ir berbahasa arab maupun Jawa**-Melayu yang berisikan sholawat, nasehat kehidupan sekaligus doa dan semangat cinta tanah air. Termasuk dalam jajaran mustasyar PBNU pada masa awal pendirian menunjukkan bahwa kualitas kealiman beliau dalam bidang agama dan organisasi terbilang mumpuni<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup>Abdurrahman Wahid dan Daisaku Ikeda, 2010. *Dialog Peradaban untuk Toleransi dan Perdamaian*, PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta. 136

<sup>25</sup>*Hamemayu hayuning bawana* merupakan falsafah yang memiliki makna untuk selalu berusaha menciptakan kehidupan dunia yang penuh kedamaian, kenyamanan dan keindahan. Sementara *empan papan* memiliki makna bahwa setiap orang harus bisa memposisikan dirinya sesuai situasi dan kondisi dalam mengambil sikap. *Empan papan* inilah wujud kedewasaan hakiki kemanusiaan. (Baca: Sri Wintala Achmad, 2013. *Falsafah Kepemimpinan Jawa*, Yogyakarta: Araska, 144 dan 44)

<sup>26</sup>Merupakan falsafah kepemimpinan yang diikuti oleh Bendara Raden Mas (BRM) Darajatun atau Sri Sultan Hamengkubuwono IX sewaktu memimpin Kasultanan Ngayogyakarta Hadiningrat. *Hamengku* adalah keharusan melindungi seluruh masyarakat tanpa membedakan golongan, keyakinan dan agama. *Hamangku* adalah kewajiban untuk lebih banyak memberi ketimbang menerima. Dan, *Hamengkoni* adalah suri tauladan yang harus selalu ditebarkan untuk memikul tanggung jawab dengan segala resiko yang ada. (*Ibid.*, 68)

<sup>27</sup>Nu Online, Ini Cerita KH. Sya'roni tentang KH. Raden Asnawi Kudus, 25 September 2018, <http://www.nu.or.id/post/read/58910/ini-cerita-kh-syarsquoroni-ahmadi-tentang-sosok-khr-asnawi>



KH. Raden Asnawi lahir pada kisaran tahun 1861 M di Damaran Kudus dari pasangan H. Abdullah Husnin dan Raden Sarbinan. Nama kecilnya adalah Raden Ahmad Syamsyi. H. Abdullah Husnin sendiri adalah seorang pengusaha konfeksi pakaian yang acap kali keluar daerah untuk berdagang. Meski begitu ia tetap menyempatkan waktu untuk mendidik putranya sejak dini. **Al-Qur'an menjadi pembelajaran pertama yang ditekankan Husnin kepada R. Ahmad Syamsi<sup>28</sup>.**

Barulah pada usia 15 tahun R. Ahmad Syamsi dibawa Husnin ke Tulungagung, Jawa Timur. Di sana Husnin mengajari anaknya untuk berdagang mulai pagi hingga siang. Lalu mulai sore hingga malam harinya R. Ahmad Syamsi ia ikutkan untuk mengaji di Pondok Pesantren Mangunsari Tulungagung<sup>29</sup>. Jadilah di Tulungagung itu R. Ahmad Syamsi belajar berdagang sekaligus mendalami ilmu agama. Hal ini tentu tidak lepas dari dorongan orang tuanya yang menginginkan putranya kelak menjadi orang sholeh. Yaitu alim dalam ilmu dan pengalaman, bijak dalam laku dan tindakan serta mandiri dan kecukupan, tidak berpangku tangan kepada *liyan*.

Namun kecintaan R. Ahmad Syamsi pada ilmu ternyata melebihi prakiraan ayahnya. Melihat gelagat itu, Husnin kemudian secara total menyerahkan R. Ahmad Syamsi kepada pihak pondok agar lebih konsentrasi menuntut ilmu. Berselang kurang lebih tiga tahun kemudian R. Ahmad Syamsi *boyong* (pamit) dari Pondok Mangunsari dan pindah ke Mayong, Jepara untuk belajar kepada seorang ulama yang masyhur pada akhir abad ke-19 bernama **Kiai Irsyad Na'ib<sup>30</sup>.**

Pada tahun 1897 M, saat itu usianya 25 tahun, R. Ahmad Syamsi diajak pergi haji oleh bapaknya. Di Mekkah ia juga sempat belajar kepada Kiai Sholeh Darat, Kiai Mahfudz at-Tarmasi dan Sayyid Umar Shatha. Usai melakukan ibadah haji yang pertama itu, R. Ahmad Syamsi kemudian mengubah namanya menjadi H. Ilyas. Tidak hanya itu, selama di Mekkah ia juga bertemu dengan Syekh Abdul Hamid, seorang ulama asal Kudus yang menetap di Mekkah. Ia juga berkenalan dengan Syekh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi, bahkan terlibat debat dengannya. Setelah cukup lama berada di Mekkah dan melaksanakan haji yang ketiga, barulah R. Ahmad Syamsi alias H. Ilyas ini mengubah namanya menjadi Raden Haji Asnawi. Dan hingga kini terkenal dengan sebutan KH. Raden Asnawi<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup>Abdurrahman Mas'ud, *Kyai Tanpa Pesantren (Potret Kyai Kudus) Cet. II* (Yogyakarta: Gama Media, 2014), 82.

<sup>29</sup>*Ibid.*, 84.

<sup>30</sup>Abdul Aziz Masyhuri, KH, *99 Ulama Kharismatik Indonesia*, (Bogor: Keira Publishing, 2017), 327.

<sup>31</sup>*Ibid.*, 328.



Perjuangan menegakkan Islam oleh KH. Raden Asnawi selalu didasari dengan prinsip yang teguh dan beretika. Kendati terkenal sebagai ulama yang alim dan memiliki jaringan yang luas, KH. Raden Asnawi memilih untuk tinggal di desa dan *ngemong* (mengasuh) masyarakat dengan sungguh-sungguh. Konon pada waktu itu gerakan puritanisme Islam juga modernisasi yang dibawa oleh kaum non-pribumi mulai gencar ditebarkan. Hal itu lah yang membuat para kiai bersepakat dalam konsesus ulama di Jawa Timur untuk menjaga masyarakat dari paham baru yang ingin menghapus tradisi dengan dalih ***bid'ah***<sup>32</sup>.

Ragam cara dilakukan oleh para ulama, termasuk pula KH. Hasyim **Asy'ari, KH. Bisri Syansuri, KH. Abdul Wahid Hasyim dan ulama lainnya.** Bahkan juga ada pembagian tugas sekaligus intruksi untuk menguatkan pemberdayaan masyarakat dan masuk ke dalam forum-forum organisasi dalam rangka mempertahankan tradisi dan budaya lokal yang sebelumnya telah dianut masyarakat dalam beragama maupun berbangsa<sup>33</sup>. Termasuk juga memperkuat hubungan diplomatik dengan luar negeri adalah pilihan yang harus mau tidak mau dilakukan oleh para pemuka agama tanah air.

Sebagai ulama yang dipandang senior pada waktu itu, kiprah KH. Raden Asnawi lebih banyak bertindak sebagai pengatur strategi dan penasehat. Disamping itu untuk *ngerumat* masyarakat KH. Raden Asnawi **menggubah beberapa nasehat dan doa menjadi sebuah syi'ir yang enak** didengar dan dikumandangkan. Pilihan untuk bergelut dengan dunia seni **sya'ir lagu ini tidak lain sebab hobi dan tradisi** masyarakat Jawa yang senang **dengan gending dan sya'ir**<sup>34</sup>. **Gubahan sya'ir KH. Raden Asnawi itu pula yang** diwariskan dan tidak henti dikumandangkan hingga sekarang.

Agus Sunyoto menuliskannya sebagai seni sastra lisan yang oleh masyarakat Jawa telah ada secara turun-temurun, seperti tembang lir-ilir dan tombo ati. Tradisi lisan ini oleh masyarakat Islam Jawa dikenal dengan istilah **“pujian”**. Biasanya di dendangkan setelah adzan sembari menunggu imam

---

<sup>32</sup>Abdurrahman Mas'ud, *Ibid.*, 86

<sup>33</sup>Agus Irawan Mn, *Ibid*, 341.

<sup>34</sup>Sebenarnya tidak hanya di Jawa tetapi juga hampir disetiap daerah, budaya berdendang adalah hobi untuk mengisi kekosongan. Tak terkecuali bagi masyarakat Arab, **bersya'ir merupakan salah satu tradisi** yang amat disukai untuk mengungkapkan perenungan, kekaguman maupun kerinduan dan kesedihan seseorang. Seperti yang dilakukan oleh Sayyid Idrus bin Salim al-Jufri untuk membangkitkan jiwa patriotisme anak cucunya. (Ahmad Tsauri, Sejarah Maulid Nabi, Meneguhkan Semangat Keislaman dan Kebangsaan, (Pekalongan:Menara Publisher, 2015), 23.

atau makmum di surau. **Syi'iran yang biasa dikumandangkan itu biasanya berisi serba-serbi kehidupan, pengingat kematian dan nasehat<sup>35</sup>.**

**Oleh KH. Raden Asnawi, tradisi lisan syi'iran ini tidak cukup diisi dengan nasehat tentang agama tetapi juga nilai-nilai patriotisme dan cinta tanah air. Seperti halnya dalam *Sholawat Asnawiyah* KH. Raden Asnawi secara jelas memasukkan kalimat “Indonesia Raya Aman” sebagai salah satu doa yang hendaknya terus dikumandangkan oleh setiap warga negara. Lalu juga dalam *Syi'ir Kemerdekaan* ada nama Irian Jaya dan sekitarnya yang dikatakan telah berhasil direbut dari tangan penjajah<sup>36</sup>.**

**Ada yang unik dari setiap sya'ir kebangsaan karya KH. Raden Asnawi. Yaitu ketika menulis “Indonesia” tidak mau memakai *kasrah* tetapi *dhammah* jadi “Undunusia”. Sebagaimana yang diungkapkan oleh KH. Nadjib Hasan, Ketua Yayasan Masjid Menara dan Makam Sunan Kudus (YM3SK), alasan beliau menulis begitu karena jika Indonesia ditulis memakai “I” atau *kasrah*, terkesan rendah karena posisinya selalu dibawah.**

**Sebab itu lah pada kalimat “Indonesia Raya Aman” dalam *Sholawat Asnawiyah*, KH. Raden Asnawi menambahnya dengan huruf “ba” menjadi “Bindonesia Raya Aman”. Artinya dengan Indonesia Raya yang aman<sup>37</sup>.**

**Pengajaran KH. Raden Asnawi melalui sya'ir ini terbilang mujarab seiring aransemen yang terus diperbarui oleh para generasi penerusnya di Madrasah Qudsiyyah maupun Pondok Pesantren Bendan Kudus. Banyak syair lain yang belum tergarap dan mungkin belum diketahui masyarakat secara luas. Seperti halnya syi'ir kebahagiaan beliau sewaktu menerima kunjungan Bung Karno ke Kota Kudus pada era kepemimpinan Bupati Raden Subarkah (1945-1946).**

**Menurut sejarahnya waktu itu KH. Raden Asnawi juga turut memberikan sambutan kemudian menuliskan sya'ir yang isinya memuji keberhasilan Presiden Sukarno dalam memproklamirkan Indonesia<sup>38</sup>.**

## Penutup

*Edu-religion* merupakan hal penting yang bisa dijadikan perhatian dalam menumbuhkan nasionalisme masyarakat. Sebagaimana yang dilakukan oleh Walisongo dan ulama pendahulu kita, pembelajaran agama hendaknya

---

<sup>35</sup>Agus Sunyoto, *Si'iran : Sastra Lisan Santri Nusantara di Era Global*, dalam akun facebook PP Lesbumi.

<sup>36</sup>Kitab Kumpulan *Sholawat Al-Mubarak Qudsiyyah*, diterbitkan oleh Yayasan Qudsiyyah Kudus.

<sup>37</sup>Santrimenara.com, *KH. Asnawi juga Ulama ahli Syiir*, 25 September 2018, <http://santrimenara.com/kh-asnawi-juga-ulama-ahli-syiir-1023>

<sup>38</sup>Abdurrahman Mas'ud, *Ibid.*, 95.

mengutamakan kearifan lokal dan tidak menonjolkan idealisme pribadi dalam praktik kehidupan berbangsa dan bernegara.

Pembelajaran agama yang tidak memiliki karakter kebangsaan hanya akan memantik pertentangan ditengah-tengah masyarakat. Dan jika hal itu dilanjutkan bukan tidak mungkin akan terjadi perang saudara. Konservatisme dalam beragama harus dicegah sejak dini melalui menemukan kembali jati diri pembelajaran agama (*edu-religion*) yang sesuai kepentingan bersama menjaga keutuhan bangsa dan negara. Pendekatan budaya bisa jadi opsi untuk menyelesaikan hal itu. Sebagai contoh, apa yang dilakukan oleh KH. Raden Asnawi dalam menebarkan ajaran agama dengan tetap mempertahankan tradisi yang ada terbukti tetap mampu menjadikan masyarakat Kudus religius. Pedoman utamanya tentu saja nilai dan sikap kemanusiaan sebagai pertimbangan.

**Budaya syi'iran yang diajarkan oleh KH. Raden Asnawi merupakan kearifan yang mampu menyusup kepada setiap lapisan sosial maupun usia. Hal itu sebab sejak dulu hingga kini orang terus memproduksi lagu, puisi, nada dan aransemen untuk didendangkan. Di pondok pesantren, budaya syi'iran ini dipakai untuk menghafalkan sebuah bait nadham pelajaran yang ada dalam kitab *salafuna shalihin*. Dengan begitu, santri akan mudah mengingat berdasarkan ketukan nada dan irama. Keuntungan selanjutnya, pelajaran yang dihafalkan itu bisa kemudian direnungi secara perlahan dan mendalam sebab setiap hari telah didendangkan.**

Jika saja setiap orang memiliki kesadaran yang sama sebagaimana KH. Raden Asnawi dan ulama pendahulu lakukan, mungkin agama di Indonesia bukan lagi jadi persoalan yang berpotensi untuk dipertentangkan dengan **ideologi negara. Agama juga bukan lagi bisa dicap sebagai “musuh” nasionalisme kebangsaan. Akan tetapi sebaliknya, agama adalah sahabat yang enak dibicarakan, bahkan didendangkan tanpa perdebatan. Pada puncaknya agama adalah pakaian yang selaras dan sejalan dengan kebutuhan umat menjawab tantangan zaman di masa depan.**

## Daftar Pustaka

- Abimanyu, Soedjipto. *Babad Tanah Jawi*, cet.V. Yogyakarta: Laksana, 2014.
- Adib, M. Kholidul. *Imperium Kasultanan Demak Bintoro, Membangun Peradaban Islam Nusantara Abad 15/16 M*. Demak: CV. Rizqi Mobarok Investama, 2016.
- Aguk Irawan MN, *Sang Muftahid Islam Nusantara*. Depok: Penerbit Imania, 2016.
- Agus Sunyoto, Si'iran : Sastra Lisan Santri Nusantara di Era Global**, dalam akun facebook PP Lesbumi

- Al-Ghazali, Imam. *Etika Bergaul Makhluk dengan Sang Khalik*, terjemah: *Bidayatul Hidayah*. Surabaya: Penerbit Ampel Mulia, 2007
- Azwar, Saifuddin. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Dz, **Abdul Mun'im**. *Fragmen Sejarah NU Menyambung Akar Budaya Nusantara*. Tangerang: Pustaka Compass, 2017.
- Jalan Damai, *Mahasiswa dan Gerakan Anti Radikalisme di Kampus*, 26 September 2019, <https://jalandamai.org/mahasiswa-dan-gerakan-anti-radikalisme-kampus.html>
- Kikue Hamayotsu, *Konservatisme Radikal-Moderat di Indonesia dan Malaysia*, <https://kyotoreview.org/bahasa-indonesia/conservative-islamism-indonesia-malaysia-bahasa/>
- Kitab Kumpulan Sholawat Al-Mubarak Qudsiyyah, diterbitkan oleh Yayasan Qudsiyyah Kudus.
- Mas'ud, Abdurrahman**. *Kyai Tanpa Pesantren (Potret Kyai Kudus)*, Cet. II. Yogyakarta: Gama Media, 2014.
- Masyhuri, KH. Abdul Aziz. *99 Ulama Kharismatik Indonesia*. Bogor: Keira Publishing, 2017.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Telaah Provistik, Rasionalistik dan Phenomenologik*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002.
- Nu Online, Ini Cerita KH. Sya'roni tentang KH. Raden Asnawi Kudus**, 25 September 2018, <http://www.nu.or.id/post/read/58910/ini-cerita-kh-syarsquoroni-ahmadi-tentang-sosok-khr-asnawi>
- Santrimenara.com, *KH. Asnawi juga Ulama ahli Syiir*, 25 September 2018, <http://santrimenara.com/kh-asnawi-juga-ulama-ahli-syiir-1023>
- Sri Sultan Hamengkubowono X, *Merajut Kembali Keindonesiaan Kita*, cet. II. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Suaranahdliyin.com, *KH. Abdullah Saad Sebut Isu Khilafah Kuno*, <https://suaranahdliyin.com-abdullah-saad->
- Tjardrasmita, Uka. *Kajian Naskah-Naskah Klasik dan Penerapannya bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2006.
- Tsauri, Ahmad. *Sejarah Maulid Nabi, Meneguhkan Semangat Keislaman dan Kebangsaan*. Pekalongan: Menara Publisher, 2015.
- Wahid, Abdurrahman dan Daisaku Ikeda. *Dialog Peradaban untuk Toleransi dan Perdamaian*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2010.
- Wahid, Abdurrahman. *Membaca Sejarah Nusantara, 25 Kolom Sejarah Gus Dur*. Bantul: LKis Yogyakarta, 2010.
- Winarni, Leni. *Krisis Identitas Politik Kebangsaan, Pembangunan Ketahanan Nasional, dan Isu Radikalisme Islam di Indonesia*, Jurnal Academia.edu,

[https://www.academia.edu/12430250/krisis\\_identitas\\_politik\\_kebangsaan\\_pembangunan\\_ketahanan\\_nasional\\_dan\\_isu\\_radikalisme\\_islam\\_di\\_indonesia](https://www.academia.edu/12430250/krisis_identitas_politik_kebangsaan_pembangunan_ketahanan_nasional_dan_isu_radikalisme_islam_di_indonesia)

Wintala Achmad, Sri. *Falsafah Kepemimpinan Jawa*. Yogyakarta: Araska, 2013.

## BELAJAR TOLERANSI DARI PESANTREN DI MAYORITAS NON-MUSLIM

Muhammad Irfai Muslim

*Alumni Pondok Pesantren Al Hikmah 02 Benda Sirampog Brebes*

### Abstrak

Pesantren merupakan lembaga pendidikan asli (*indigenous*) milik bangsa Indonesia. Perjalanan dan kiprah pesantren sudah sangat mengakar di akar rumput masyarakat. Pesantren adalah lembaga yang mengkader dan membina para santrinya untuk menjadi generasi yang memiliki tata krama dan kesopanan yang baik serta memiliki kemampuan ilmu agama yang baik sebagai bentuk jawaban dalam menghadapi tantangan dan persoalan-persoalan yang terjadi di masyarakat. Toleransi yang dikembangkan oleh pesantren tidak hanya sebatas isapan jempol saja, namun jauh lebih dalam, pesantren telah mempraktekannya ratusan tahun yang lalu. Pesantren tidak hanya menjalankan fungsinya sebagai lembaga untuk mendidik dan membentuk karakter santri-santrinya, tetapi juga sebagai benteng akidah masyarakat sekitarnya. Tradisi-tradisi di masyarakat yang berkembang tidak begitu saja dihilangkan tetapi bagaimana pesantren bisa *merecovery* tradisi-tradisi tersebut sehingga menjadi tradisi yang tetap dilestarikan sebagai khazanah budaya masyarakat, disamping itu juga tidak bertentangan dengan syariat dan akidah Islam.

Ada satu pesantren yang bisa menjadi referensi dalam pergulatannya dengan pengembangan toleransi. Pesantren Baitul Hikmah yang berdiri di tanah Sumba, tepatnya di Kota Waikabubak, Kabupaten Sumba Barat. Sebuah pesantren yang mengajarkan arti toleransi kepada masyarakat. Karena pesantren ini merupakan satu-satunya pesantren salaf yang berdiri di tengah-tengah masyarakat yang mayoritas penduduknya adalah non-muslim. Menurut data BPS tahun 2012 penduduk muslim hanya 9 % (persen) dari total penduduk Kabupaten Sumba Barat.

Dari pesantren ini, kita belajar bahwa Islam hadir bukan untuk menghancurkan atau memporakporandakan daerah sekitarnya. Islam hadir sebagai wajah yang penuh dengan kasih sayang terhadap sesama manusia. Islam yang diajarkan oleh pesantren adalah Islam yang bisa menjadi rahmat untuk seluruh alam, yang mampu berinteraksi dengan baik secara terbuka dan dengan hati yang lapang tanpa kebencian.

**Kata Kunci:** Toleransi, Pesantren, Non-Muslim.

## Pendahuluan

Pesantren merupakan salah satu lembaga pendidikan Islam yang khas Indonesiadan keberadaannya juga menjadi salah satu yang tertua di Indonesia. Sepak terjang pesantren memiliki dampak pengaruh bagi masyarakat, khususnya masyarakat pedesaan di sekitar lingkungan pesantren, karena pola pendirian pesantren tidak sedikit yang selalu didirikan di pinggiran pusat kota (pedesaan) dan selalu melebur dengan tradisi lokal masyarakat setempat. Pesantren bukan hanya sebagai pusat pendidikan keislaman yang mengkaji dan belajar mengenai ilmu-ilmu syariat dan keislaman, tetapi lebih jauh lagi pesantren juga dapat berperan sebagai *agent of change* bagi kehidupan masyarakat. Karena pesantren adalah sebuah lembaga yang memiliki daya gerak dalam mengontrol perubahan sosial, moral dan etika dalam memantau aktivitas perilaku masyarakatnya.

Pada prakteknya, lembaga pendidikan Islam (pesantren) mempunyai peran yang sangat besar dalam kehidupan bermasyarakat. Seiring perkembangan zaman, pesantren tidak hanya mempelajari ilmu keislaman *an sich*, namun telah beradaptasi sebagai lembaga pendidikan Islam yang juga mengelola sekolah-sekolah umum seperti SMP/MTs, SMA/MA, hingga Perguruan Tinggi, yang keberadaan sekolah-sekolah tersebut dikelola atas kepemilikan yayasan pesantren ataupun bukan milik pesantren tetapi berdiri dalam lingkungan pesantren.<sup>1</sup> Dengan demikian, melalui peran pesantren tersebut diharapkan rakyat memiliki kualitas akhlak dan ilmu yang baik dalam berbagai aspek. Aspek tersebut meliputi: ilmu pengetahuan, moral, integritas, kreatifitas, profesionalitas, imajinasi, kecintaan kepada tanah air, kemampuan produktivitas untuk memenuhi berbagai kebutuhan pribadi dan masyarakat serta kemampuan dan tanggung jawab dalam ketahanan Negara.<sup>2</sup>

Berdiri dan berkembangnya lembaga pendidikan pesantren tak luput dan terlepas dari peran kepemimpinan seorang kyai. Menurut Zamakhsyari Dhofier, seorang kyai merupakan elemen paling esensial dari suatu pesantren. Menurut Dhofier, di antara beberapa elemen-elemen dasar yang wajib ada dalam sebuah pesantren tersebut yaitu adanya pondok, masjid, santri, pengajaran kitab Islam klasik dan kiai.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Lihat Asrori S. Karni, *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam*(Bandung: Mizan, Cet. I, 2009). Lihat juga karya Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*(Jakarta: LP3ES, 1994).

<sup>2</sup> Zamakhsyari Dhofier, *TradisiPesantren: Memadu Modernitas Untuk Kemajuan Bangsa Jilid I* (Yogyakarta: Nawesea, 2009), 26.

<sup>3</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), 79.

Menurut Abudin Nata, pesantren memiliki kedekatan hubungan dengan masyarakat yang ikut memberikan dukungan bagi keberadaannya, sedangkan disisi yang lain pesantren juga harus bisa memberikan solusi atas masalah untuk memenuhi kebutuhan intelektual, spiritual, sosial, kultural, politik, bahkan medis dan lainnya yang dibutuhkan oleh masyarakat.<sup>4</sup>

Pesantren dan kepemimpinan seorang kiai pada lembaga tersebut menjadi hal yang sangat lumrah dan biasa ketika berada pada masyarakat yang berpenduduk mayoritas Muslim. Begitu banyak ratusan atau mungkin hampir ribuan pesantren tersebar khususnya di pulau Jawa yang telah dibangun dan didirikan. Ini menjadi hal yang sangat biasa dalam masyarakat tersebut karena berkembang dalam tatanan kehidupan mayoritas masyarakat Muslim. Lain halnya ketika pesantren didirikan di tengah-tengah komunitas Muslim yang tergolong Minoritas. Pendirian dan perkembangannya kemungkinan akan banyak menuai berbagai masalah pada masyarakat lingkungan sekitar. Baik pada aspek tradisi lokal sosial masyarakat setempat, kepercayaan yang dianut, maupun dari segi sosio-historis masyarakat yang berbeda dengan ajaran Islam. Dari sinilah masalah itu muncul, pendirian pesantren pada masyarakat muslim minoritas, bisa mengancam integritas kepercayaan masyarakat sekitar yang sudah lama mereka anut dan bahkan sudah berakar lama dalam kehidupan mereka. Bisa saja ini menjadi akar masalah konflik pada masyarakat tersebut. sebenarnya bukan hanya masalah dengan masyarakat setempat, kemungkinan juga dengan masalah birokrasi yang tidak menutup kemungkinan akan mempersulit untuk mendirikan sebuah lembaga Islam, karena bisa jadi pejabat setempat bukan dari penganut Islam, dan ini mengakibatkan langkah dan pengembangan pendidikan islam di daerah minoritas tersendat. Selain itu juga faktor proses islamisasi yang lambat merupakan salah satu penyebab sulitnya mengembangkan lembaga pendidikan Islam di daerah minoritas. Karena ketika seseorang ingin mendakwahkan agama Islam dalam lingkungan muslim minoritas terkadang akan mengalami beberapa kesulitan dengan masyarakat sekitar. Oleh karena itu, dukungan masyarakat setempat, baik masyarakat pendatang ataupun penduduk asli, dan juga pemerintah daerah akan mempermudah langkah dalam mendirikan dan mengembangkan sebuah lembaga pendidikan Islam khususnya pesantren.

Dalam penelitian Erik dan Muhammad Hatta, seorang kiai memiliki pengaruh besar dalam mengimplementasikan makna toleransi di pesantren tanpa mengabaikan ajaran Islam. Dari penelitiannya tersebut dikatakan

---

<sup>4</sup> Abuddin Nata, *Kapita Selekta Pendidikan Islam: Isu-isu Kontemporer tentang Pendidikan Islam*(Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), 311.



bahwa, sang kiai tetap dengan mengedapankan kebenaran ajaran Islam, namun beliau sang kiai tidak mengurangi penghormatannya terhadap agama lain dan tidak memiliki sikap dalam merendahkan agama lain. Selain itu juga tidak adanya ganjalan dengan menjalin toleransi beragama dengan kehidupan masyarakat. sang kiai tersebut mampu menjadi sebuah cermin dalam menunjukkan wajah Islam yang inklusif dan ***rahmatan lil 'alamin***. Pergulatan Islam dengan tradisi-tradisi masyarakat sekitar yang notabenenya adalah mayoritas non muslim juga ditemukan dalam penelitian yang dilakukan oleh Ismail di daerah Papua Barat. Dalam penelitiannya menunjukkan bahwa masyarakat muslim di Papua Barat berusaha mempertahankan keharmonisan beragama dengan umat lain walau pun masyarakat muslim tetap mempertahankan tradisi mereka. Sikap didasari dari pengalaman panjang mereka dalam hidup berdampingan dengan umat lain sebagai sebuah satu keluarga.

Dari sinilah peran seorang kiai diperlukan dalam menyebarkan semangat toleransi dalam masyarakat yang beragam. Kiai menjadi salah satu jembatan penghubung dengan masyarakat untuk menunjukkan bahwa Islam yang dibawa oleh pesantren menunjukkan wajah ajaran Islam yang ***rahmatan lil 'alamin***. Islam bukan sebagai agama yang perlu ditakuti, tetapi sebagai agama yang indah dan relevan dengan kehidupan umat manusia. Peran kiai selain sebagai pemimpin lembaga pendidikan, dia juga sebagai panutan masyarakat. Oleh karena itu peran pengembangan sebuah pendidikan Islam dalam lingkungan minoritas akan sangat dipengaruhi oleh karakteristik kepemimpinan kiai. Selain itu juga, pendidikan adalah salah satu upaya untuk memberdayakan masyarakat muslim yang notabenenya sangat memerlukan pendidikan agama Islam untuk memperdalam ajaran Islam.

### Figur Sang Kiai dari Nusa Tenggara Timur

Kang Ahsin dengan nama lengkap Pua Monto Umbu Nay adalah sebuah mutiara yang terlahir dari Provinsi Nusa Tenggara Timur. Beliau lahir di Waikabubak. Kang Ahsin terlahir sebagai anak pertama dengan 8 (delapan) bersaudara dari pasangan H. Bumba Talla Umbu Nay dan Hj. Siti Fatimah Soan. Nama Ahsin diperoleh ketika masuk pesantren Kebon Melati (sekarang diubah menjadi Kebon Jambu) di Babakan Ciwaringin Cirebon.

Kang Ahsin memulai pendidikannya di Sekolah Dasar Islam Waikabubak V (tahun 1975-1982). Kemudian melanjutkan di SMP Negeri 2 Waikabubak (tahun 1982-1985). Setelah lulus dari SMP, beliau melanjutkan ke MAN Babakan Ciwaringin Cirebon (tahun 1985-1988). Ketika itu beliau masuk pesantren Kebon Melati yang diasuh oleh K.H. Muhammad. Kemudian dilanjutkan ke Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Gunung Djati Cirebon

dengan jurusan Pendidikan Agama Islam (tahun 1988-1993). Tahun 1995 beliau diangkat sebagai Pegawai Negeri Sipil sebagai guru di sekolah. Kemudian pada tahun 2000 beliau dipercaya dan diangkat sebagai kepala seksi Pendidikan dan Bimas Islam di Kementerian Agama Kabupaten Sumba Barat hingga sekarang.<sup>5</sup>

Perjalanan beliau masuk pesantren Kebon Melati berkat jasa dari H. Badrudin (selanjutnya disebut Kang Udin) yang sekarang telah menjadi mertua beliau. Kang Udin seorang rantauan dari Cikijing, Jawa Barat yang mencoba mengais rejeki di Kabupaten Sumba Barat, Provinsi Nusa Tenggara Timur dengan berdagang. Ketika itu Kang Udin *ngekos* terakhir kali di rumah H. Bumba. Melihat keprihatinan masyarakat Waikabubak yang muslimnya minoritas, Kang Udin ingin membawa anak pertama dari H. Bumba (Ahsin) untuk dipesantrenkan di Jawa. Ternyata permintaan dari Kang Udin dikabulkannya dan membawa anak pertamanya untuk di pesantrenkan di Jawa. Pilihan pesantren ketika itu jatuh pada pesantren Kebon Melati, Babakan Ciwaringin Cirebon. Karena waktu itu masyarakat di daerah Kang Udin (Cikijing) kebanyakan mesantren di Babakan.

Ketika status beliau sudah menjadi santri di Kebon Melati, dikarenakan susahny lidah orang Jawa untuk mengucapkan nama asli dari anak pertama H. Bumba ini (Pua Monto Umbu Nay), kemudian pengasuh Kebon Melati memberikan nama baru dengan sebutan Ahsin Muzayyin. Hingga sekarang nama tersebut masih dipakai. Dalam perjalanannya di pesantren Kebon Melati selama 8 (delapan) tahun, beliau menjadi orang kepercayaan dari pimpinan pesantren Kebon Melati, karena ketika itu dipercaya untuk mengajar dan berbagi ilmu dengan santri-santri yuniornya.<sup>6</sup>

Seketika kembalinya beliau dari pesantren Babakan, kemudian mengabdikan diri untuk membangun daerah asalnya yang basis muslimnya minoritas di Kota Waikabubak, kabupaten Sumba Barat, Provinsi Nusa Tenggara Timur. Dalam perjalanannya membangun daerah Waikabubak banyak progres dari tahun ke tahun. Dan itu dilakukannya mengalir saja tanpa rencana apapun sebelumnya. Hanya diniatkan untuk mengamalkan ilmu yang telah didapatkan dari pesantren Babakan.

Banyak terobosan yang telah dilakukan Kang Ahsin dalam bidang pendidikan di Kota Waikabubak. Proses itu dimulai semenjak beliau menjadi guru honorer agama Islam untuk sekolah-sekolah umum yang ada di

---

<sup>5</sup> Wawancara dengan K.H. AhsinPuaMonto Umbu Nay, Sumba Barat, tanggal 30 Juni 2013.

<sup>6</sup> Wawancara dengan Drs. K.H. Ahsin Pua Monto Umbu Nay, Sumba Barat, tanggal 30 Juni 2013.

Waikabubak. Ketika itu belum ada madrasah satu pun yang dibangun. Dalam perjalanannya beliau telah mempelopori kepada saudara perempuannya untuk memakai jilbab ketika masuk sekolah. Pada waktu itu belum ada siswa-siswi muslim dari seluruh sekolah di kabupaten Sumba Barat yang mengenakan jilbab.<sup>7</sup>

Atas keprihatinan ini lah Kang Ahsin mendirikan Madrasah Tsanawiyah yang pertama kali ada di Sumba Barat pada tahun 1995. Ketika itu sudah menjadi guru PNS (Pegawai Negeri Sipil) di Sekolah. Pada tahun 1996 dibangunlah pesantren pertama yang ada di pulau sumba. Pesantren tersebut diasuh dan dibina sendiri dengan didukung pihak keluarga. Pada tahun 2005 dibangunlah pendirian Madrasah Ibtidaiyah. Pada saat itu siswa-siswi banyak mendaftarkan diri, mereka berasal dari berbagai macam daerah. Ini semua berkat jasa masyarakat muslim lokal dan muslim pendatang. Didasari dari ini semua, kurang lengkap rasanya jika Madrasah Aliyah tidak didirikan. Akhirnya pada tahun 2007 dibangun lah MA pertama di Waikabubak. Dari rangkaian pembangunan tersebut, kesemuanya adalah berkat jasa dan ide cemerlang Kang Ahsin, karena melihat kondisi umat muslim yang minoritas dan belum adanya lembaga pendidikan dalam bentuk madrasah untuk masyarakat muslim.

Pada tahun 2009, berkat bantuan dan dorongan masyarakat, Kang Ahsin mendirikan gedung pesantren baru dengan lokasi berbeda yang khusus digunakan untuk santri putra. Ini kesemuanya berkat partisipasi masyarakat, dan masukan positif masyarakat muslim baik masyarakat lokal maupun pendatang.<sup>8</sup>

### Kang Ahsin dan Tipe Kepemimpinannya

Ada beberapa macam tipe kepemimpinan dalam organisasi, yaitu: kepemimpinan otoriter, kendali bebas, dan kepemimpinan demokratis.<sup>9</sup> Dari ketiga tipe kepemimpinan di atas, kang Ahsin memiliki semua tipe yang disebutkan tersebut. Maksudnya, sewaktu-waktu Kang Ahsin bisa menjadi sosok otoriter, bisa menjadi sosok yang demokratis, dan bisa menjadi sosok yang memberikan kebebasan, peran kiai hanya sebatas sebagai penasehat.

Ketika beliau menjadi sosok otoriter itu pada wilayah pendidikan, maksudnya dalam hal ini beliau mendidik santri-santrinya penuh dengan

---

<sup>7</sup> Wawancara dengan Drs. K.H. Ahsin Pua Monto Umbu Nay, Sumba Barat, tanggal 30 Juni 2013.

<sup>8</sup> Wawancara dengan Drs. K.H. Ahsin Pua Monto Umbu Nay, Sumba Barat, tanggal 30 Juni 2013.

<sup>9</sup> Veithzal Rivai dan Deddy Mulyadi, *Kepemimpinan dan Perilaku Organisasi, Edisi Ketiga* (Jakarta: Rajawali Press, cet. 8, 2011), 36-37.

kedisiplinan dan ketegasan, tetapi tetap dengan rasa kasih sayang. Beliau istilahkan santri tersebut apabila pertama kali baru menjadi santri disebutnya sebagai santri *liar*. Tentu maksudnya bukan liar seperti binatang. Tetapi liar disini diartikan sebagai santri yang belum memiliki tata krama dan sopan santun, makanya beliau gunakan tipe otoriter agar santri-santrinya menjadi *jinak* maksudnya adalah memiliki *akhlaqul karimah*.

Di lain sisi kang Ahsin bisa menjadi sosok yang demokratis, ini berkaitan dengan sistem kepengurusan dan pembagian tugas di pondok pesantren. Kang Ahsin sebagai pengasuh di pesantren tidak sepenuhnya mengurus santrinya selama 24 jam. Karena kesibukan beliau sebagai PNS di Kementerian Agama membuat dirinya tidak bisa mengabdikan secara penuh. Akan tetapi walau demikian kang Ahsin tetap menjadi figur sentral di pesantren Baitul Hikmah tetapi perannya sedikit dikurangi. Peran-peran yang ada di pesantren beliau serahkan kepada saudara-saudaranya. Kang Ahsin memberikan kewenangan-kewenangan kepada saudara-saudaranya dalam mengasuh santri-santri putra, kemudian ada dari saudaranya yang mengurus wisma penginapan untuk para tamu, lalu istrinya yang mengurus santri-santri putri. Ini kesemuanya beliau maksud agar semua elemen dari pihak keluarga dapat membantu proses berlangsungnya kegiatan pesantren dan juga dakwah pengembangan Islam di wilayahnya.<sup>10</sup>

Dalam pergaulannya dengan masyarakat, ayah dari 5 (lima) orang anak ini menjadi tokoh rujukan masyarakat Islam khususnya di Kabupaten Sumba Barat. Masalah apapun yang berkaitan dengan problematika sosial, kerukunan umat beragama, dan tentang keagamaan itu sendiri, Kang Ahsin selalu menjadi kunci utamanya. Ke kharismanya ditunjukkan karena ke dalam ilmu agama yang sudah mumpuni. Selain itu kepemimpinannya juga ditunjukkan di masyarakat dalam bentuk sebagai ketua Dewan Kemakmuran Masjid (DKM). Dari kepemimpinan beliau ini, masjid ini rencananya akan dijadikan sebagai masjid agung di Kabupaten Sumba Barat. Keputusan yang berani dalam mempugar masjid secara keseluruhan dengan dana yang menurut sebagian masyarakat muslim tidak mencukupi membuat Kang Ahsin disegani dan dihormati di setiap kalangan.<sup>11</sup>

Sedangkan di kalangan non muslim, Kang Ahsin aktif dalam Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) sebagai ketua dari perwakilan umat Islam. Dalam forum ini, beliau tunjukkan kepemimpinannya sebagai mediator

---

<sup>10</sup> Wawancara dengan Drs. K.H. Ahsin Pua Monto Umbu Nay, Sumba Barat, tanggal 30 Juni 2013.

<sup>11</sup> Wawancara dengan Ustadz Umbu Hasan Ima, Sumba Barat, tanggal 01 Juli 2013.

dalam pemecahan masalah yang berkaitan dengan keagamaan. Misal, terjadinya pernikahan berbeda Agama, pelecehan Agama, terlalu menonjolnya warung makanan yang berbau haram seperti babi dan anjing, dan sebagainya. Masalah-masalah tersebut beliau selalu carikan *problem solving* nya dengan umat lain dengan diskusi dalam FKUB (Forum Komunikasi Umat Beragama) atau dalam Rapat Koordinasi Pimpinan Agama (Rakorpima), ini dimaksud agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan dan mengganggu keharmonisan dan kerukunan antar umat beragama.<sup>12</sup>

### **Pemikiran Tentang Pendidikan Sebagai Investasi Masa Depan**

Pendidikan seperti yang diungkapkan oleh H.A.R. Tilaar merupakan bagian dari sebuah proses perubahan sosial. Kehidupan sosial berubah dengan pesat karena proses globalisasi, demokratisasi, dan kemajuan ilmu pengetahuan serta teknologi khususnya teknologi informasi.<sup>13</sup> Berawal dari sebuah proses ini lah, makanya pendidikan dijadikan sebagai investasi jangka panjang untuk kemajuan masyarakat di suatu daerah maupun di suatu negara.

Pemikiran Kang Ahsin mengenai pendidikan sebagai investasi masa depan diawali atas keprihatinannya melihat kondisi masyarakat Waikabubak yang di dominasi oleh non muslim. Pada saat itu beliau masih remaja, Islam tidak berkembang begitu baik di Sumba Barat. Ketika beliau masuk pesantren tidak terbesit dalam pikiran untuk mendirikan sebuah pesantren, hanya saja berkeinginan untuk mendakwahkan dan mengamalkan ilmu yang sudah diajarkan di pesantren. Kang Ahsin berpikir kalau ingin mendakwahkan Islam di daerahnya harus lah memiliki pangkat pendidikan yang tinggi, minimal sarjana strata I, karena ketika itu di wilayahnya yang mayoritas agama Kristen, banyak dari para pendeta itu yang bergelar sarjana Strata I. Saat itulah Kang Ahsin berkeinginan bahwa setelah menamatkan sekolah di Madrasah Aliyah melanjutkan ke perguruan tinggi dengan tetap tinggal di pesantren.<sup>14</sup>

Ketika beliau lulus dari perguruan tinggi, sejatinya banyak ditawarkan di Cirebon sebagai pengajar di berbagai tempat, dari mulai mengajar di sekolah, hingga mengajar di pesantren dan ketika itu ada jaminan pekerjaan tetap yang ditawarkan kepadanya. Tetapi tawaran itu semua ditolak dengan lembut, dengan alasan bahwa daerah asalnya lebih membutuhkan dirinya.

---

<sup>12</sup> Wawancara dengan Drs. Petrus Fahik, Sumba Barat, tanggal 03 Juli 2013.

<sup>13</sup> H.A.R. Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2012), 92-93.

<sup>14</sup> Wawancara dengan Drs. K.H. Ahsin Pua Monto Umbu Nay, Sumba Barat, tanggal 01 Juli 2013.

Sekembalinya ke daerah asal, dengan bermodalkan ilmu yang telah didapat dari pesantren, Kang Ahsin mengamalkan ilmunya dengan baik. Prinsip-prinsip pesantren yang beliau dapatkan menjadi embrio tersendiri bagi pengamalan ilmu di kampung halamannya. Prinsip-prinsip pesantren itu meliputi 2 (dua) perintah 9 (sembilan) larangan. Dua perintah tersebut sebagai berikut:

1. Wajib ngaji,
2. Wajib berjamaah.

Sedangkan 9 (sembilan) larangan itu yaitu sebagai berikut:

1. Dilarang banyak jajan,
2. Dilarang banyak tidur,
3. Dilarang keluyuran,
4. Dilarang nonton hiburan,
5. Dilarang ikut dalam permainan,
6. Dilarang sering pulang,
7. Dilarang membawa alat hiburan,
8. Dilarang lepas pakaian santri, dan
9. Dilarang boyong/pindah sebelum 7 (tujuh) tahun.<sup>15</sup>

Dari motto ini lah Kang Ahsin mencoba mengambil berkah dari prinsip-prinsip pesantren yang diidekan oleh pimpinan pesantren Kebon Melati untuk dijadikan slogan di pesantren Baitul Hikmah. Dari motto itu harapan beliau ingin dijadikan sebagai mantra tersendiri bagi pemberdayaan masyarakat di bidang pendidikan dan pengembangan ilmu agama Islam.

### **Kontribusi Kiai dalam Program Pemberdayaan Masyarakat**

Pemberdayaan masyarakat biasanya diidentikkan dengan bidang ekonomi dan pembangunan suatu daerah. Tetapi dalam hal ini lebih berfokus kepada pemberdayaan dalam bidang pendidikan, khususnya pendidikan yang dikembangkan oleh pesantren. Pesantren menurut Zamakhsari Dhofier memiliki 5 (lima) elemen-elemen penting yang salah satu unsurnya adalah Kiai.<sup>16</sup> Peran pesantren disini tidak terlepas dari peran seorang kiai. Karena kiai menjadi tokoh sentral baik statusnya sebagai *leader*, manajer, pendidik, maupun sebagai tokoh masyarakat. Pesantren mengemban beberapa peran, utamanya adalah sebagai lembaga pendidikan. bisa juga peran itu meluas

---

<sup>15</sup> Wawancara dengan K.H. AhsinPuaMonto Umbu Nay, Sumba Barat, tanggal 02 Juli 2013.

<sup>16</sup> ZamakhsyariDhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2011), 79.

menjadi lembaga bimbingan keagamaan, keilmuan, kepelatihan, dan pengembangan masyarakat. Akan tetapi peran-peran ini tidak langsung terbentuk, melainkan melewati tahap demi tahap.<sup>17</sup>

Kaitannya dengan ini, Kang Ahsin sebagai seorang pimpinan pesantren banyak memberikan kontribusi mengenai program pemberdayaan masyarakat dalam bidang pendidikan. Ide dan pemikiran-pemikirannya langsung diwujudkan dan dipraktekan dalam kegiatan lembaganya. Baik dalam posisinya sebagai pimpinan pesantren, pimpinan instansi pemerintah, tokoh masyarakat, maupun pimpinan Forum Komunikasi Umat Beragama.

## Pendidikan Unggulan Pesantren

### Pengajian Alquran

Basis dari adanya pesantren Baitul Hikmah ini bermula dari pengajian Alquran. Makanya program pendidikan ini tetap selalu ada dan menjadi daya tarik bagi santri-santri. Karena dialek orang sumba yang sedikit agak berbeda, pengucapan lafal Alquran pun menjadi tidak sesuai dengan *makhorijul huruf* (Tempat keluarnya huruf-huruf hijaiyah). Dengan pengajian Alquran ini lambat laun lidah mereka terasah dengan baik, sehingga pelafalan ayat-ayat Alquran menjadi semakin baik. Dengan adanya program pendidikan pengajian Alquran ini bisa menjadikan santri-santrinya guru Alquran minimal dalam ruang lingkup keluarganya, agar bacaan Alquran sesuai dengan tajwidnya.

#### Pengajian Kitab Kuning (*Kutubutturats*)

Pesantren *salafiyah* selalu diidentikkan dengan pengajian Kitab Kuning. Pengajian kitab kuning ini mengadopsi sistem pengajian yang ada di pesantren Babakan Ciwaringin Cirebon. Dengan kitab-kitab kajiannya mengenai fiqh, akidah, akhlaq/adab, dan gramatika bahasa arab. Pengajian ini sesuai dengan tingkatan lamanya santri di pesantren serta kemampuan dalam menguasai kitab-kitab tersebut. Dengan adanya pengajian kitab kuning ini santri dibekali keilmuan Agama yang matang, agar kelak ketika terjun langsung dalam masyarakat dapat mengatasi dan menjawab tantangan dan problematika sosial yang ada di sekitarnya, terutama daerah asal masing-masing.

### Keterampilan Menjahit

Santri Pondok Pesantren Baitul Hikmah tidak hanya dibekali dengan program-program pengajian keagamaan *an sich*, tetapi mereka juga dibekali dengan keterampilan tata busana atau menjahit. Tujuannya dengan

---

<sup>17</sup> Dian Nafi dkk, *Praksis Pembelajaran Pesantren*(Yogyakarta: LKiS, 2007), 11.

diadakannya program ini agar santri-santri mempunyai *life skill* yang tidak kalah dengan dunia luar pesantren. Dan juga diharapkan ketika lulus pesantren dapat mandiri secara individu dan finansial.

#### Program Keterampilan Seni Marawis

Selain program pengajian Alquran dan kitab kuning serta program keterampilan, pesantren Baitul Hikmah mengembangkan program seni berupa marawis. Ini bertujuan agar para santri dapat memiliki jiwa seni Islam untuk syiarnya ke depan di masyarakat. Terbukti dengan adanya program seni marawis ini, masyarakat khususnya di sekitar pesantren banyak memakai santri-santri yang berbakat dalam mendendangkan marawis untuk acara-acara keagamaan, semisal acara *maulid nabi*, *aqiqahan*, **walimatul 'ursy** (pernikahan), *walimatulkhitan* (Sunatan) dan acara-acara lainnya yang berhubungan dengan syiar Islam.

#### Pendidikan Untuk Masyarakat Muslim

Dengan berdirinya pesantren Baitul Hikmah, tidak serta merta masyarakat muslim di kota Waikabubak mendapat pendidikan langsung. Kebanyakan santri-santri yang mesantren adalah tunas-tunas muda. Oleh karena itu ada gagasan-gagasan mendasar yang dilakukan Kang Ahsin dalam bentuk program-program pendidikan untuk masyarakat muslim mengenai pendidikan keagamaan. Program-program ini disalurkan dalam bentuk **pendirian majlis ta'lim yang di dalamnya diadakan program-program** pengajian.<sup>18</sup>

Selain itu ada juga program pelatihan manasik haji, ini biasanya diperuntukkan untuk masyarakat yang akan berangkat haji atau umroh agar mereka ketika melakukan ibadah tersebut setibanya di tanah suci tidak kaku dan sudah mengerti tentang syarat dan rukunnya. Kemudian program selanjutnya untuk masyarakat adalah mengenai pelatihan pengurusan jenazah, dari mulai memandikan sampai memasukkan ke liang lahat. Tetapi karena masyarakat belum terbiasa dengan pengurusan jenazah ini walau sudah dilatih berkali-kali masih saja ketika ada pengurusan jenazah tersebut meminta bantuan dari Kang Ahsin untuk mengurus jenazah tersebut dari memandikan, mengkafani, hingga dikuburkan ke liang lahat.

#### Pendidikan Untuk Masyarakat Non Muslim

Pendidikan dalam hal ini adalah mencakup ruang lingkup kerukunan dalam umat beragama. Artinya pendidikan dimaksud untuk saling memahami

---

<sup>18</sup> Wawancara dengan K.H. Ahsin Pua Monto Umbu Nay, Sumba Barat, tanggal 01 Juli 2013.



tradisi dari masing-masing agama yang diyakini. Kegiatan ini melalui kerjasama dengan Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) yang mana Kang Ahsin ikut andil di dalamnya sebagai perwakilan dari umat Islam.<sup>19</sup> Pendidikan ini dilakukan untuk mengenalkan tradisi-tradisi Islam kepada non muslim, agar mereka mengetahui Islam dengan benar. Begitu juga sebaliknya, dari non muslim dalam hal ini adalah umat kristen mengenalkan tradisi-tradisi mereka kepada umat Islam. Dengan adanya pendidikan ini bertujuan agar masyarakat muslim dan non muslim saling memahami tradisinya, dan tidak adanya rasa saling mengejek tradisi di antara mereka, supaya tercipta suasana kerukunan umat beragama dalam satu daerah. Karena ketika dalam satu masyarakat yang notabenenya beragam, maka tidak menutup kemungkinan akan adanya gesekan bila tidak saling memahami tradisi masing-masing.<sup>20</sup>

### **Dampak dan Harapan Masyarakat Tentang Peran Kiai Dalam Pemberdayaan Masyarakat Respon Masyarakat Muslim**

Antusiasme masyarakat muslim dalam pendirian dan perkembangan pesantren Baitul Hikmah sangat tinggi. Ini dibuktikan dengan bantuan dana yang mengalir guna menyelesaikan pembangunan pesantren tersebut. Disebabkan mereka adalah golongan minoritas khususnya di kabupaten Sumba Barat, umat muslim saling bahu membahu dalam eksistensi umat muslim di tanah Sumba.

Masyarakat muslim lokal maupun pendatang, sangat memanfaatkan pesantren dalam hal pendidikan keagamaan. Mereka banyak memasukkan anak-anaknya ke pesantren demi pendidikan keagamaan yang mereka inginkan. Karena mereka sangat minim pengetahuan agama yang mereka miliki. Dari beberapa kabupaten yang ada di pulau Sumba selalu ada santri yang mewakilinya.<sup>21</sup>

Besarnya harapan masyarakat muslim di Pulau Sumba kepada anak-anaknya yang di masukkan ke pesantren adalah agar mereka memiliki pengetahuan agama yang kuat. Keseluruhan dari santri tidak hanya menuntut ilmu di pondok *an sich*, akan tetapi mereka juga belajar di sekolah umum dalam bentuk Madrasah. Keinginan orang tua santri agar anak-anaknya memiliki ilmu pengetahuan umum yang luas, sekaligus dibekali ilmu agama

---

<sup>19</sup> Wawancara dengan Drs. K.H. Ahsin Pua Monto Umbu Nay, Sumba Barat, tanggal 01 Juli 2013.

<sup>20</sup> Wawancara dengan Drs. Petrus Fahik, Sumba Barat, tanggal 02 Juli 2013.

<sup>21</sup> Wawancara dengan Umbu Hasan Ima, Sumba Barat, tanggal 30 Juni 2013.

yang matang. Karena ini semua adalah tuntutan masyarakat sebagai basis muslim minoritas.

Kaitannya dengan ini semua, hampir seluruh masyarakat muslim mendukung sepenuhnya atas kehadiran pesantren Baitul Hikmah. Peran kiai yang begitu besar dalam pendidikan yang ada di pesantren membuat perubahan yang sangat signifikan bagi masyarakat dari waktu ke waktu.

Menurut Ustadz Syukur, beliau mencoba melihat dan mengambil pelajaran pada masa kejayaan Islam di Andalusia (Spanyol) ketika berada pada ke khalifahan Umayyah II. Mereka bisa masuk dan menyebarkan Islam di tempat tersebut. Dari situ lah harapan yang ustadz Syukur rasakan mengenai respon positif terhadap perkembangan pesantren, agar pesantren bisa menjadi basis budaya, dakwah dan pendidikan masyarakat muslim yang notabenenya adalah minoritas di pulau Sumba.<sup>22</sup>

#### Respon Masyarakat Non Muslim

Dalam pendirian pondok pesantren Baitul Hikmah sebagai wadah pemberdayaan masyarakat muslim minoritas dalam bidang pendidikan, ada banyak harapan dan masukan dari masyarakat non muslim yang berada di sekitar pesantren khususnya. Respon terhadap pendirian pesantren di kota Waikabubak bagi masyarakat non muslim sangat positif. Ini dibuktikan ketika pesantren diresmikan pada tahun 2011 banyak warga non muslim yang di undang dan hadir dalam acara tersebut. Ini membuktikan bahwa mereka sangat mendukung penuh pendirian dan perkembangan pesantren.

Masyarakat non muslim sangat segan akan sosok Kang Ahsin dalam pergaulannya dengan masyarakat non muslim. Kiai ini begitu dekat dengan mereka tanpa memandang perbedaan agama yang dianut. Hubungan Kang Ahsin dengan masyarakat terbukti cukup erat. Menurut Samuel Lango Manupele, ketika ada acara kematian orang non muslim khususnya umat kristen, pengasuh dari pesantren Baitul Hikmah ini menghadiri acara kematian tersebut tanpa memandang perbedaan agama.<sup>23</sup> Ini ditunjukkan hanya sebatas menjaga hubungan baik dengan sesama manusia.

Sebelum berdirinya pesantren, hubungan masyarakat non muslim dengan umat Islam sangat baik. Ketika pesantren didirikan dan perkembangannya cukup pesat hubungan baik pun tetap terjaga. Akan tetapi ada sedikit rasa kekhawatiran dari masyarakat non muslim terhadap perkembangan pesantren ke depan, walaupun sejatinya sejauh ini masih

---

<sup>22</sup> Wawancara dengan Ustadz Syukur Marhaban, Sumba Barat, tanggal 30 Juni 2013.

<sup>23</sup> Wawancara dengan Samuel Lango Manapele (Mantan Lurah Weekerau), Sumba Barat, tanggal 01 Juli 2013.

cukup baik dan aman. Rasa kekhawatiran itu terbangun karena berita-berita yang diekspose di media massa terkait tentang pesantren yang notabenenya adalah pesantren garis keras. Kalau saja perkembangan pesantren ke depan sama seperti pesantren yang diekspose media massa, berdiri dan berkembangnya pesantren tidak akan lama. Tetapi masyarakat percaya akan sosok Kang Ahsin sebagai pribadi yang sangat baik hubungannya dengan masyarakat baik muslim maupun non muslim. Penerimaan masyarakat disebabkan akan figur Kang Ahsin yang asli orang Waikabubak, Sumba Barat. Masyarakat non muslim percaya dengan kepribadian kang Ahsin karena beliau mengerti banyak hal tentang keberagaman masyarakat yang ada terutama mengenai adat istiadat yang ada di pulau Sumba. Toleransi pun terbangun dengan baik.<sup>24</sup>

Menurut kepala Kementerian Agama Kabupaten Sumba Barat, harapan besar yang ditaruh pemerintah kabupaten Sumba Barat terhadap pesantren adalah dengan pendidikan karakter yang diajarkan di pesantren. Bagaimana sebuah pesantren dapat mendidik santrinya dengan rasa nasionalisme yang tinggi. Artinya tidak membuat perbedaan itu sebagai sebuah ancaman, tetapi bagaimana perbedaan itu dijadikan sebagai kekuatan untuk membangun kota yang maju dan berpendidikan.<sup>25</sup>

Pendirian pesantren banyak direspon positif oleh masyarakat non muslim. Mereka begitu menghormati kegiatan dan aktifitas umat muslim dalam hal beribadah, dan pendidikan. Contoh yang ditemukan yaitu ketika ada umat muslim yang meninggal dunia, dari masyarakat non muslim yang kenal dengan yang meninggal tersebut akan datang melayat ke rumah duka. Adapun ketika dari keluarga duka membuat acara *tahlilan*, masyarakat non muslim hadir pada tempat yang telah disediakan khusus untuk mereka.

Dengan peristiwa ini, saya simpulkan bahwa keguyuban, dan keharmonisan umat beragama di masyarakat cukup kuat, walaupun terkadang keharmonisan tersebut di dapat dari ikatan keluarga dengan kawin mawin berbeda agama. Selain itu tanggapan positif yang masyarakat hadirkan dalam kaitannya dengan perkembangan pesantren Baitul Hikmah sangat baik. Mereka sangat mendukung pesantren berjalan sesuai dengan kegiatannya dan membentuk santri-santrinya dengan ilmu agama Islam yang harus mereka kuasai.

---

<sup>24</sup> Wawancara dengan Samuel Lango Manapele, Sumba Barat tanggal 01 Juli 2013.

<sup>25</sup> Wawancara dengan Drs. Petrus Fahik (Kepala Kantor Kementerian Agama Kabupaten Sumba Barat), Sumba Barat, tanggal 02 Juli 2013.

## Penutup

Dari beberapa pembahasan di atas, disimpulkan bahwa; (1) keberhasilan Kang Ahsin sebagai pimpinan pesantren dalam mendirikan dan mengembangkan pesantren Baitul Hikmah di Kota Waikabubak, Sumba Barat adalah karena pimpinan tersebut berasal dari asli pribumi Sumba. Kemudian ditopang oleh bantuan dan motivasi keluarga, penduduk muslim lokal, dan penduduk muslim pendatang. (2) Keharmonisan dan hubungan baik dengan masyarakat non muslim termasuk salah satu kekuatan dalam menjaga eksistensi pengembangan lembaga pendidikan pesantren di Kabupaten Sumba Barat. (3) Kepemimpinan Kiai di pesantren yang berdiri pada masyarakat muslim minoritas menjadi sumber utama dalam keberhasilan memberdayakan potensi-potensi masyarakat pada ranah pendidikan. Kepemimpinannya punya ciri khas tersendiri. Karena kepemimpinannya tidak hanya sebatas di pesantren, tetapi di lingkungan sosialnya yang berbaur dengan masyarakat non muslim juga diperhatikan. (4) Peran kiai dalam memberdayakan masyarakat muslim minoritas tidak hanya sebatas menjadi pendidik maupun sebagai pimpinan lembaga pendidikan pesantren *an sich*, tetapi perannya begitu luas. Diperlukan keaktifan yang luar biasa dalam mengelola komunikasi dengan baik kepada masyarakat muslim maupun non muslim. Agar proses pendidikan yang ada di dalam pesantren terus berlangsung. (5) Pemberdayaan masyarakat muslim minoritas dalam bidang pendidikan (pesantren) memiliki daya tarik tersendiri khususnya bagi masyarakat muslim minoritas di Kabupaten Sumba Barat, karena dengan adanya pesantren, pendidikan masyarakat muslim lebih diperhatikan dan perkembangan Islam pun makin meningkat.

## Daftar Pustaka

- Badan Pusat Statistik Kabupaten Sumba Barat. *Sumba Barat dalam Angka*. 2012.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Memadu Modernitas Untuk Kemajuan Bangsa Jilid I*. Yogyakarta: Nawasea, 2009.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Karni, Asrori S. *Etos Studi Kaum Santri: Wajah Baru Pendidikan Islam*. Bandung: Mizan, 2009.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1990.
- Nafi, Dian dkk. *Praksis Pembelajaran Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Nata, Abuddin. *Kapita Selekta Pendidikan Islam: Isu-isu Kontemporer tentang Pendidikan Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012.

- Rahmawati, Erik Sabti dan Muhammad Hatta Satria.** “Implementasi Toleransi Beragama di Pondok Pesantren DarulTaqla Pasuruan” *Jurnal Syariah dan Hukum* 6 no.1 (2014), 95-106.<http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/syariah/article/view/3195>
- Rivai, Veithzal dan Deddy Mulyadi. *Kepemimpinan dan Perilaku Organisasi, Edisi Ketiga*. Jakarta: Rajawali Press, 2011.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Tilaar, H.A.R. *Perubahan Sosial dan Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2012.
- Wekke, Ismail Suarde.** “Islam di Papua Barat: Tradisi dan Keberagaman” *Jurnal Studi Islam UlulAlbab* 14 No. 2 (2013).<http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/ululalbab/article/view/2652/4582>.

## INTERAKSI SOSIAL PESANTREN STUDI FENOMENOLOGIS MODEL PEMONDOKAN SANTRI (*THULLAB*) DI MA'HAD DARUL QURAN WAL HADIS AL-MAJIDIYAH AS-SYAFI'YAH NAHDLATUL WATHAN

**Muhammad War'i**

Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Darussalimin Nahdlatul Wathan Praya

**Alumni Ma'had Darul Quran wal Hadis Al-Majidiyah As-Syafi'iyah Nahdlatul Wathan**

akmaly.warok@gmail.com

### Abstrak

Pesantren sering kali direpresentasikan dengan tempat belajar santri yang cenderung ketat secara pemondokan. Diinapkan di lokasi tertentu (asrama) dengan pengawasan pengasuh selama 24 jam. Kenyataan tersebut sering kali meninggalkan ruang kosong berupa “*gave*” yang terjadi antara pesantren dan masyarakat secara umum. Oleh karena itu dibutuhkan model pengelolaan pesantren yang memuat bahkan menekankan proses interaksi sosial dalam eksistensinya. Tulisan ini akan membicarakan pola interaksi sosial pesantren yang **termanifestasikan dalam orientasi Pesantren Ma'had Darul Quran wal Hadis Al-Majidiyah As-Syafi'iyah Nahdlatul Wathan. Melalui** pendekatan fenomenologi, penelitian ini akan mengelaborasi pola tersebut lebih jauh. Kesimpulan yang diperoleh dari penelitian ini adalah adanya bentuk interaksi sosial yang intens antara santri dan masyarakat. Hal ini disebabkan karena pemondokan santri tersebar di seluruh rumah masyarakat di Kelurahan Pancor yang merupakan lokasi pondok pesantren. Selain itu, ada misi dakwah (perbaikan karakter sosial masyarakat) yang ingin dicapai pengelola pesantren dengan membiarkan santri tinggal bersama masyarakat. Pola ini penting untuk dikembangkan agar mampu mengalternasi model pesantren yang lebih berorientasi interaksi sosial kemasyarakatan.

**Kata Kunci:** Interaksi Sosial, Pesantren, Santri

## Pendahuluan

Pesantren merupakan lembaga pendidikan yang menekankan pada hubungan intens antara kiyai dan santri. Biasanya peserta didik di pondok pesantren dipondokkan di tempat khusus (asrama) sehingga diharapkan dari model ini adalah proses pendidikan yang berlangsung 24 jam. Oleh karena itu, pondok pesantren biasanya berada di komplek tertentu dengan pengawasan yang ketat dari para pembimbing asrama. Model pengelolaan pondok pesantren seperti ini menjadi bentuk umum pondok pesantren. **Namun demikian, ada “ruang kosong” yang ditinggalkan oleh pola** pengelolaan pondok seperti ini, yaitu adanya batas (*gawe*) antara pesantren dan masyarakat umum.

*Gawe* tersebut pada gilirannya menuai konsekuensi tersendiri baik bagi pondok pesantren maupun masyarakat di sekitar pondok pesantren. Bagi pondok pesantren, *gawe* tersebut bisa memicu konflik horizontal antara pengelola pesantren dan masyarakat sekitar. Disamping itu, menciderai peran pondok pesantren sendiri yang seharusnya menjadi agen perubahan untuk komunitas masyarakat secara umum. Sebagai lembaga sosial keagamaan, pesantren dengan *kiai*nya mau tidak mau harus berhadapan dengan peran penting ini khususnya dalam perbaikan karakter masyarakat.

Sungguhpun eksistensi pondok pesantren teramat mengakar sebagai agen perubahan, namun dewasa ini orientasi pesantren juga berhadapan dengan arus deras kapitalisme. Banyak kemudian pesantren terlahir kembali dengan model-model yang luar biasa mewah dengan menawarkan ide-ide pembaharuan yang menjanjikan. Namun demikian inovasi pesantren yang cenderung menitikberatkan aspek sarana-prasarana dan pemikiran secara ilmu pengetahuan semata, membawa terhadap keringnya nilai-nilai spiritualitas tradisional yang sejatinya merupakan ruh dari pesantren itu sendiri.

Parahnya, model pesantren yang cenderung eksklusif secara bangunannya, juga seringkali eksklusif dalam pemikiran. Akhirnya, pesantren sering kali menjelma sebagai bangunan mewah di tengah pemukiman kumuh. Terpotong dari dunia sosial dan menjadi independen dengan modelnya sendiri, sehingga peran sosial pesantren menjadi luntur. Kegelisahan semacam ini juga pernah dikemukakan oleh Nadirsyah Hosen. Dalam pengantarnya pada sebuah buku berjudul *Peradaban Sarung*, dia mencoba menyinggung model pesantren yang dewasa ini banyak terjebak justru dalam praktik yang hanya berbau eksistensi semata dan melupakan nilai-nilai esensial di dalamnya. Amaliah pesantren seperti karisma kiai, hubungan

sosiologis antara pesantren dan masyarakat sekitar, serta berbagai aspek-aspek sosio-spiritual banyak yang hilang pada diri pesantren masa kini.<sup>1</sup>

Dengan beranjak dari beberapa pertimbangan diatas, maka upaya mengkaji pola pengembangan pesantren yang berbasis kemasyarakatan dipandang perlu diangkat dalam kajian ilmiah untuk memberikan warna pada model-model pengelolaan pesantren. Harapan penulis, kajian ini mampu memberikan gambaran tentang hubungan pesantren dengan sosialnya, sehingga mampu menjadi inspirasi dalam pengelolaan Pondok Pesantren.

Memang apa yang dikemukakan pada pendahuluan tulisan ini tidaklah mengeneralisir bahwa kenyataan pesantren dewasa ini semuanya sebagaimana yang disebutkan diatas, ada banyak pondok pesantren yang mungkin masih memegang prinsip sosio-spiritualnya sehingga relasi pesantren dengan masyarakat sekitar masih tetap terjalin. Umumnya pola interaksi antara pesantren dan masyarakat sekitar dapat kita lihat pada *majelis taklim* yang diadakan oleh pesantren, khusus untuk masyarakat sekitar. Biasanya kegiatan tersebut berlangsung sekali dalam seminggu. Hal ini merupakan pola umum model relasi pesantren dan masyarakat sekitar.

Kajian tentang pesantren lebih banyak berbicara pada sejarah dan model pendidikan yang dijalankan. Herman DM misalnya, mengangkat tentang sejarah pesantren di Indonesia.<sup>2</sup> Di sisi lain, Suryawan meneliti tentang pola pendidikan yang dikembangkan pada salah satu pesantren di Jawa Barat.<sup>3</sup> Sejalan dengan itu, Asmad Hamisy dan Abdul Tolib memaparkan tentang berbagai pola manajemen pondok pesantren<sup>4</sup> dan model pendidikan pesantren modern.<sup>5</sup> Kemudian ada juga tulisan dengan pendekatan filosofis tentang pesantren yaitu tulisan Muhammad Munadi yang mengkaji tentang integrasi keilmuan pada pendidikan pesantren.<sup>6</sup> **Selain itu, tulisan l'anatut** Thoifah tentang model Pesantren Rakyat Al-Amin yang berada di Kabupaten

---

<sup>1</sup>Nadirsyah Hosen. *Peradaban Kaum Sarungan dalam Peradaban Sarung* (Jakarta: Kompas Gramedia, 2018), 8.

<sup>2</sup>Herman DM. "Sejarah Pesantren di Indonesia." *Jurnal Al-Ta'dib*, Vol. 6, No. 2(2013), 145.

<sup>3</sup>Suryawan. *Pola Pendidikan Akidah di Pesantren dalam Membentuk Karakter Santri (Studi Kasus tentang Pendidikan Akidah di Pondok Pesantren Nurussalam Cintaharja Kujang Cikoneng Ciamis Jawa Barat)* (Bandung, thesis UPI, 2013).

<sup>4</sup>Asmad Hamisy. Pola-pola Manajemen Pondok Pesantren. *Jurnal Al-Qodiri*, Vol. 1, No. 1 (2011) via kopertais4.or.od

<sup>5</sup>Abdul Tolib. "Pendidikan di Pondok Pesantren Modern" *Jurnal Risalah*, Vol. 1, No.1 2015), 60.

<sup>6</sup>Muhammad Munadi. "Integration of Islam and Science: Studi of Two Science Pesantrens in Jombang and Sragen." *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 5, No. 2,(2016), 287.



Malang. Penelitian mengungkap model orientasi Pesantren, dimana masyarakat dijadikan sebagai santri pesantren.<sup>7</sup> Demikian pula berbagai kajian tentang pesantren yang sangat banyak. Namun demikian, sebagaimana yang peneliti singgung sebelumnya, kajian-kajian tersebut lebih berbicara pada sejarah dan pola pendidikannya.

Untuk Pesantren Rakyat Al-Amin diatas, menurut peneliti unik secara pola relasi sosiologisnya. Pesantren yang dipimpin oleh Kiai Abdullah Sam itu menjadikan masyarakat sekitarnya langsung sebagai santrinya. Artinya santri asuhannya melingkupi semua masyarakat disekitar pondok pesantren. Seperti namanya, pesantren tersebut benar-benar mengorientasikan eksistensinya terkait dengan keberadaan rakyat. Patologi-patologi yang sifatnya sosiologis menjadi titik perhatian pesantren tersebut, seperti: kemiskinan, kebiasaan amoral masyarakat, minuman keras, narkoba yang marak terjadi di masyarakat sekitar pondok pesantren.<sup>8</sup> Namun demikian, pesantren tersebut tidak menunjukkan pola interaksi yang timbal balik. Posisi pesantren lebih sebagai sentrum perubahan untuk setiap persoalan sosial kemasyarakatan.

Adapun tulisan ini lebih melihat pada pola relasi pesantren dengan masyarakat sekitar pesantren. Yaitu pesantren yang menempatkan santri-santriwatinya justru di rumah-rumah masyarakat dan tidak membuat asramanya sendiri secara khusus. Pesantren tersebut berada di Kelurahan Pancor Kota Selong Kabupaten Lombok Timur yang bernama ***Ma'had Darul Quran wal Hadis al-Majidiyah-Syafi'iyah Nahdlatul Wathan (MDQH-NW)***. Pondok pesantren tersebut telah berusia sekitar 52 tahun. Selama itu ia tetap konsisten dalam jalur sosial keagamaannya.

Selain orientasi sosiologisnya, ketertarikan peneliti terhadap fenomena ini juga karena peneliti pernah menjadi bagian dari santri pondok pesantren tersebut. Penulis merasakan dampak sosio-spiritual yang mengagumkan dari pola eksistensi pondok pesantren semacam ini. Meski membiarkan santri-santriwatinya tinggal bersama masyarakat, tetapi tanggung jawab moral berupa pendidikan agama dan spiritualitas tetap bisa berlangsung dengan maksimal. Oleh karena itu, peneliti melihat pola pendidikan pesantren yang dikembangkan oleh MDQH-NW sungguh menarik untuk dikaji.

Ada beberapa manfaat penelitian yang bisa disumbangkan oleh penelitian ini. *Pertama* secara teoritis, kajian berbasis pesantren ini akan memperkaya keterangan-keterangan tentang pola pengembangan pondok

---

<sup>7</sup>T'anut Thoifah. "Model pesantren Rakyat Al-Amin di Sumber Pucung Kabupaten Malang." *Tesis* (Malang, UIN Maliki, 2014).

<sup>8</sup>Abdullah Sam. *Pesantren Rakyat*. 20 Agustus 2018. <http://www.pesantrenrakyat.com/>

pesantren yang ternyata banyak yang memiliki pola berbeda (unik) sehingga mampu memberikan warna pada kajian-kajian ilmiah kepesantrenan. *Kedua* secara aplikatif, kajian ini akan memberikan alternatif model pengembangan pondok pesantren yang berbasis relasi kemasyarakatan. Sehingga pesantren tidak melulu terkesan eksklusif dan anti sosial serta sebagai pencetak kaum **‘menara gading’** sebagaimana yang sebagian orang tuduhkan.

Berdasarkan keterangan diatas, penelitian ini akan mengangkat dua poin masalah yang akan dipaparkan nantinya. *Pertama*, bagaimana model **pemondokan santri di Ma’hadDarul Quran wal Hadis Al-MajidiyahAs-Syafi’iyah Nahdlatul Wathan?** *Kedua*, bagaimana pola interaksi sosial pondok **pesantren Ma’hadDarul Quran wal Hadis Al-MajidiyahAs-Syafi’iyah Nahdlatul Wathan** dengan masyarakat sekitar? Oleh karena itu penelitian ini bertujuan **untuk mengetahui model pemondokan di pesantren Ma’hadDarul Quran wal Hadis Al-MajidiyahAs-Syafi’iyah Nahdlatul Wathan dan mengetahui pola interaksi sosial pesantren tersebut dengan masyarakat sekitarnya.**

### Kerangka Konseptual Pesantren dan Masyarakat

Secara etimologis, pesantren berasal dari kata *pe-shastra-an*, dimana kata tersebut lebih akrab dengan istilah tradisi keagamaan Hindu di masa lalu.<sup>9</sup>**Kata yang kemudian dilafalkan ‘Pesarean’ memiliki medan makna** tempat orang-orang menyendiri mengolah spiritualitas mereka. Pesantren biasanya menjadi tempat penanaman spiritual masyarakat yang cenderung kering karena aktifitas duniawi. Namun dalam arus sejarah, pesantren memiliki pola relasi yang dinamis dengan masyarakat. Pada masa kerajaan misalnya, pesantren memiliki hubungan spiritual dengan masyarakat berupa hubungan edukasi moral untuk membentengi diri dari gemerlap kehidupan dunia yang terlampau materialistis.<sup>10</sup> Kemudian pada masa kolonialisme, relasi pesantren dan masyarakat bersifat kolaboratif dalam upaya melawan penjajah Belanda.<sup>11</sup>

Hubungan pesantren dan masyarakat mengalami pergantian orientasi pada masa orde baru, dimana pesantren yang biasanya berada dipertanian berpindah kepada pelosok-pelosok desa karena intimidasi dari pemerintah pusat atas nama pembangunan. Banyak pesantren-pesantren yang digusur bangunannya dan menjadi pusat-pusat perbelanjaan.<sup>12</sup>Dari beberapa keterangan tersebut, pesantren dan masyarakat menunjukkan hubungan yang

---

<sup>9</sup>Ach Dhofir Zuhry. *Peradaban Sarung* (Jakarta: Kompas Gramedia, 2018), 5.

<sup>10</sup>Abdurrahman Wahid, *Melawan Melalui Lelucon* (Jakarta: Tempo, 2000), 41.

<sup>11</sup>Abdurrahman Wahid, 41.

<sup>12</sup>Abdurrahman Wahid, 42.

positif. Namun demikian, sejarah tidak hanya mencatat hubungan pesantren dan masyarakat dalam hubungan yang senantiasa harmoni, tercatat pula beberapa pesantren yang justru melahirkan reaksi negatif dari masyarakat.

Kisah pesantren Lia Eden misalnya, awalnya memiliki hubungan yang harmonis dengan masyarakat, namun karena seiring waktu dianggap mengarah kepada pemahaman yang berbeda dan eksklusifitas golongan secara eksistensial, maka terjadilah penyerangan masyarakat sekitar pesantren terhadap pemondokannya.<sup>13</sup> Ini menjadi catatan penting dalam arus relasi pesantren dan masyarakat. Dalam hal ini, Lia Eden tidaklah sendiri, pesantren-pesantren yang berorientasi pemahaman radikal juga banyak tumbuh subur di negeri ini yang secara aksiologis justru tidak menjadikan masyarakat tentram, bahkan membawa masyarakat menuju perpecahan dan keresahan.

Peneliti meyakini, adanya penyerangan masyarakat kepada pesantren-pesantren tertentu lebih disebabkan oleh sikap eksklusifitas yang berkembang di lingkungan pesantren, baik secara sengaja maupun tidak sengaja. Secara sengaja dalam arti pesantren tersebut dengan sadar mendirikan pondok pesantren untuk menumbuh-kembangkan ideologi tertentu yang bersifat radikal. Dan yang tidak sengaja seperti kesalahan cara pesantren dalam mengelola relasi sosial yang seharusnya dipupuk secara lebih baik lagi.

Selain pola relasi yang dinamis secara orientasi dan ideologi, pesantren masa kini banyak terjerumus dalam kubangan arus kapitalisme<sup>14</sup>, sehingga pesantren menjelma menjadi pasar. Tempat dimana orang-orang melakukan transaksi kebendaan semata. Adapun nilai spiritual yang seharusnya tidak boleh hilang dalam diri pesantren seolah tergadaikan dalam upaya membangun sarana dan prasarana pondok pesantren. Nah, ditengah arus dinamika pesantren diatas, peneliti mencoba menghadirkan fenomena pemondokan di MDQH-NW sebagai salah satu model orientasi pesantren yang peka sosial, menyadari posisi sebagai agen perubahan. Juga sebagai pengingat bahwa pesantren masih akan menjadi sumber kesejukan bagi keringnya moralitas bangsa manusia belakangan ini.

Mengingat pola relasi yang dibangun dalam konteks penelitian ini adalah pola kesalingberhubungan, maka istilah yang digunakan adalah interaksi sosial. Mengacu Scutz, interaksi sosial lebih bersifat psiko-analisis, yang mana di dalamnya berlangsung proses saling mempengaruhi. Dalam hal

---

<sup>13</sup>Al Makin. *Nabi-Nabi Nusantara: Kisah Lia Eden dan Linnya*. (Yogyakarta: UIN Suka Press, 2017), 38.

<sup>14</sup>Nadirsyah Hosen. **“Peradaban Kaum Sarungan” dalam Peradaban Sarung** (Jakarta: Kompas Gramedia, 2018), 8.

ini, peneliti ingin mengungkapkan bahwa dalam fenomena ini berkembang hubungan yang tidak hanya transaksional materialistis antara santri dan masyarakat sebagai penyedia kos (pemondokan) tetapi lebih banyak berbau hubungan psikologis dan kesalingmengertian. Hal ini karena masyarakat juga banyak yang belajar ilmu agama dari santri yang belajar di MDQH-NW. Dengan demikian, interaksi sosial yang dimaksud disini sebagaimana konsep interaksi sosial Schutz adalah hubungan pesantren dan masyarakat yang berorientasi pada tiga hal yaitu: keikutsertaan (*inclusion*) kontrol (*control*) dan afeksi (*afection*).<sup>15</sup>

### Fenomenologi Sebagai Teori Pendekatan Sosial

Fenomenologi merupakan ilmu yang berbicara tentang fenomena.<sup>16</sup> Sejatinya, Fenomenologi berupaya untuk mengkomunikasikan fenomena yang tampak dengan yang berada di baliknya berupa makna sesungguhnya dari fenomena tersebut.<sup>17</sup> Tidak bisa dipungkiri bahwa Fenomenologi lahir dari rahim Filsafat kemudian berkembang dalam bidang-bidang keilmuan lainnya, seperti bidang Psikologi, Biologi (kesehatan), Sosiologi dan Bahasa. Adapun penerapan Fenomenologi dalam kajian sosial mulai digunakan pertama kali oleh Schutz. Dia menyebut bahwa Fenomenologi merupakan pisau analisis yang cocok untuk mengelaborasi fenomena sosial. Schutz terinspirasi dari beberapa pemikir sebelumnya seperti Weber dengan teori *Fakta Sosial*-nya dan Durkheim dengan teori *Determinasi Sosial*-nya. Selain itu struktur dalam teori Konstruksi Realitas Sosial (*The Social Construction of Reality*) yang dikemukakan oleh Peter Berger dan Luckmann juga memberikan Schutzinspirasi dalam mengembangkan Fenomenologi sebagai teori kajian sosial.

Secara teknis, Fenomenologi dalam kajian sosial dapat dituliskan sebagai berikut: *pertama*, fenomena dihadirkan dalam sebuah kesengajaan (*intensionality*) yang total sehingga benar-benar mengelaborasi sebuah fenomena baik yang tampak maupun tidak tampak. *Kedua*, fenomena dihadirkan dalam sebuah *epoce* yaitu konsep melepaskan pemahaman subjektif peneliti. Artinya data penelitian diberikan hadir sepenuhnya untuk menggambarkan dirinya, terlepas dari pemahaman sebelumnya yang dimiliki

---

<sup>15</sup>Schutz dalam Siti Mahmudah. *Psikologi Sosial Sebuah Pengantar* (Malang: UIN Press, 2010), 66.

<sup>16</sup>Engkus Kuswarno. *Fenomenologi Konsepsi, Pedoman dan Contoh Penelitian*. (Bandung: Widya Padjajaran, 2009), 48.

<sup>17</sup>Harvie Ferguson. "Phenomenology and Social Theory" dalam *Handbook of Social Theory* (London: Sage Publication, 2003), 232 – 233.

peneliti.<sup>18</sup> Ini penting untuk mengarahkan pemahaman tentang fenomena secara objektif. *Ketiga*, intersubjektivitas, yaitu menghubungkan keterangan-keterangan yang diberikan oleh informan tentang fenomena terkait. Setelah itu barulah dilakukan *reduksi fenomenologi*, yaitu menghadirkan data yang diperoleh dalam susunan bahasa.

Pendekatan fenomenologi terutama yang digunakan dalam kajian sosial lebih efektif digunakan untuk mengelaborasi masalah yang dihadirkan dalam penelitian ini. Harapan dari penggunaan pendekatan fenomenologi ini adalah untuk memberikan gambaran objektif tentang fenomena. Hal tersebut mengingat peneliti sebagai subjek yang pernah *mondok* di MDQH-NW, sehingga pengalaman subjektif peneliti akan bisa digunakan dalam melakukan intersubjektivitas dengan keterangan-keterangan dari informan yang baru.

## Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) dengan pendekatan kualitatif fenomenologis. Metode ini digunakan untuk melihat fenomena. Sebagaimana Husserls, Fenomenologi merupakan ilmu yang melihat fenomena kesadaran secara utuh. Kuswarno menyimpulkan bahwa Fenomenologi adalah ilmu yang mengkaji tentang segala yang sadar. Kaitannya dalam kajian ilmu sosial, metode dalam penelitian Fenomenologi dilakukan dengan melakukan langkah-langkah sebagai berikut: *pertama*, melakukan konsistensi logis, yaitu mengkonsep objek dalam suatu konsep ilmiah sehingga bisa dimaknai dengan baik. *Kedua*, interpretasi subjektif. Yaitu proses memahami tindakan-tindakan objek riset untuk dihadirkan dalam suatu konsep makna. Artinya tindakan objek sebagai informan dikonsepsikan dengan menghubungkannya dengan pandangan-pandangan informan lainnya.<sup>19</sup> Model inilah yang dalam konsepnya Husserls disebut sebagai intrsubjektif (*intersubjectif*).<sup>20</sup> Selanjutnya, barulah dilakukan reduksi fenomenologis, yaitu proses menyusun makna-makna atas sebuah fenomena dalam struktur kebahasaan.<sup>21</sup>

Dalam penelitian ini, digunakan istilah *informan* dan *key informan* untuk penggalan data. Informan adalah seorang yang dijadikan objek dalam penelitian ini. Yaitu para santri (*thullab*) yang sedang atau pernah menjadi **santri di Pondok pesantren Ma'hadDarul Quran wal Hadis al-MajidiyahAs-Syafi'iyah Nahdlatul Wathan**. Kemudian *key informan* adalah tenaga pendidik

---

<sup>18</sup>Engkus Kuswarno. *Fenomenologi Konsepsi, Pedoman dan Contoh Penelitian*. 48.

<sup>19</sup>Kuswarno. *Fenomenologi: Konsep, Pedoman dan Contoh Penelitian....*, 39.

<sup>20</sup>Harvie Fergusen. "Phenomenologiand Social Theory" ..., 241.

<sup>21</sup>Schutz dalam Kuswarno. *Fenomenologi....*, 38.

yang aktif serta beberapa orang dari masyarakat penyedia jasa pemondokan. Posisi *key informan* adalah subjek peneliti sehingga posisinya sejajar dengan peneliti. Hal ini penting untuk menghadirkan kajian penelitian ini dalam suatu kerangka riset yang utuh. Pengumpulan data akan dilakukan dengan beberapa cara yaitu: Wawancara mendalam (*indepth interview*), Observasi dan *Focus Group Discussion* (FGD).

Adapun untuk analisis datanya, digunakan model analisis fenomenologi yang dikembangkan oleh Husserl yaitu: *bracketing*, yaitu proses mengkeranjangkan data untuk membebaskannya dari interpretasi subjektif peneliti. Kemudian data yang dikeranjangkan akan dilanjutkan ke tahap *horizontalizing*, yaitu proses menghubungkan antara satu dengan lain pendapat yang diperoleh dari informan-informan riset. Data yang didapat kemudian *dihorizon* sebagai esensialisasi dari proses sebelumnya. Barulah kemudian data yang diperoleh dikonstruksi dalam sebuah laporan tertulis.<sup>22</sup>

### Profil singkat **Ma'hadDarul Quran wal Hadis Al-Majidiyah As-Syafi'iyah**

**Ma'haddarul Quran wal Hadis Al-MajidiyahAs-Syafi'iyah** Nahdlatul Wathan(MDQH-NW) merupakan salah satu lembaga non-formal yang bernaung dibawah *Yayasan Pendidikan Hamzanwadi Darunnahdatain Nahdlatul Wathan*. Pertama kali didirikan pada tahun 1965 oleh TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Majid.<sup>23</sup> Dengan demikian, pesantren ini secara usia sudah cukup matang. Model kurikulum yang dikembangkan tetap sebagaimana model kurikulum pesantren klasik yaitu model *halaqoh*. Hanya ada beberapa transformasi berupa ruang kelas dan meja duduk. Kitab-kitab yang digunakan juga masih seperti pesantren dahulu yaitu kitab-kitab klasik.

Letak berdirinya Pesantren ini tepatnya adalah di kampung Bermi, Kelurahan Pancor, Kecamatan Selong Kabupaten Lombok Timur. Di sekitar Pesantren ada tiga kampung yang bersebelahan, biasanya merupakan tempat para santri-santriwati mondok, yaitu: Sanggeng di sebelah Utara, Jorong di sebelah Barat, Lauk Masjid di sebelah Selatan. Sementara itu sebelah Timur adalah Kota Selong. Jarak antara kampung-kampung tersebut dengan Pesantren MDQH rata-rata 500 meter.

MDQH-NW menjadi salah satu pesantren yang sangat dibanggakan masyarakat Lombok secara umum. Bagaimana tidak, hampir tidak ada alumni pesantren ini yang tidak digunakan di masyarakat, tentunya dalam hal praktik **keagamaan, seperti menjadi ta'mir masjid ataupun mushalla. Itulah mengapa**

---

<sup>22</sup>EngkusKuswarno, 52.

<sup>23</sup>Muslihan Habib, dkk. *Visi Kebangsaan Religius Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Majid*. (Jakarta: Bania Publishing, 2014), 232.

pesantren ini selalu banjir santri setiap tahunnya, baik yang berasal dari Lombok sendiri ataupun Sumbawa. Bahkan ada pula santri yang datang dari Sulawesi dan Kalimantan.

Secara jenjang pendidikan, MDQH merupakan lembaga pendidikan setara perguruan tinggi. Dipimpin oleh seorang yang berstatus '**Amidul Ma'had**' yang kalau dalam lembaga formal berstatus Rektor. Waktu yang ditempuh untuk menyelesaikan pendidikan di MDQH juga sama dengan perguruan tinggi tingkat S1 yaitu empat tahun. Adapun gedung pendidikannya sebagaimana lembaga pendidikan formal pada umumnya. Terdapat satu gedung kuliah, sebuah musholla cukup besar tempat mengaji dengan metode *halaqoh*.

Untuk tenaga pendidik, para *masayikh* sebagian besar merupakan alumnus Timur Tengah yang pernah menimba ilmu di *As-Saulatiah* Makkah, maupun *Al-Azhar* Kairo Mesir. Buku-buku yang digunakan semuanya merupakan kitab-kitab berbahasa Arab. Hingga saat ini ada ribuan santri yang mengaji di pesantren ini, baik laki-laki maupun perempuan. Unikny, pesantren ini tidak membuat asrama khusus bagi santri-santriwatinya. Mereka dipersilahkan untuk mondok di rumah-rumah masyarakat sekitar pondok pesantren yang terdapat di Kelurahan Pancor Kota Selong, Kabupaten Lombok Timur.

### Model Pemondokan di Pesantren MDQH-NW

Sebagaimana yang pernah disinggung dimuka, pemondokan di pesantren MDQH-NW tidak menggunakan model pemondokan santri pada umumnya yaitu menggunakan asrama (pondok), akan tetapi menggunakan rumah-rumah masyarakat di sekitar pesantren baik yang menyediakan lokal khusus di dekat rumahnya, ataupun yang langsung menempati salah satu kamar di rumah mereka. Konsekuensi dari pola pemondokan seperti ini adalah adanya hubungan yang sangat terbuka antara pesantren dan masyarakat.

TGH. Ysusuf Makmun, sebagai *Amidul Ma'had* ketika ditanya tentang model pemondokan ini, memberikan jawaban, bahwa memang ada rencana untuk membuat asrama khusus untuk **thullab Ma'had** tetapi masih belum pasti kapan akan diwujudkan. Hingga saat ini belum ada lahan yang sudah dibebaskan untuk mengeksekusi wacana tersebut. Disamping itu, memang ada motif dibalik pola pemondokan tersebut, santri dan santriwati (*thullab* dan *tholibat*) dipondokkan di luar bertujuan untuk melatih kepekaan sosial mereka.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup>Wawancara dengan TGH. Yusuf Makmun pada tanggal 5 September 2018.



Disamping itu, dengan tinggalnya santri dan santriwati bersama masyarakat, itu akan memberikan dampak peningkatan ekonomi bagi masyarakat sekitar. Hal ini sejalan dengan prinsip yang diusung oleh Yayasan Pendidikan Hamzanwadi dalam Anggaran Rumah Tangga (ART)nya yaitu memberikan akses yang sebesar-besarnya untuk kesejahteraan masyarakat.<sup>25</sup>Selain itu, pola pemondokan santri yang menggunakan jasa masyarakat sekitar juga memiliki tujuan dakwah (perbaikan karakter sosial kemasyarakatan) sehingga ilmu yang didapat di pesantren bisa langsung diamalkan saat bergaul dengan masyarakat di pemondokan mereka.

Meskipun model pemondokan ini cenderung bersifat terbuka, akan tetapi para santri maupun santriwati tetap diikat dengan aturan-aturan pesantren, bahwa setiap santri harus tetap mengikuti kegiatan yang diadakan oleh pesantren. Adapun jadwal kegiatan santri sangatlah penuh, mulai dari pagi sekitar jam 07.00 sampai siang, kemudian dari sebelum ashar sampai pukul 21.00. Kegiatan-kegiatan tersebut berisi kajian-kajian keagamaan, ilmu alat (*nahwu / sharaʿ*) dan tentunya tafsir dan hadis. Sebagaimana namanya, pesantren ini menekankan pengajaran Alquran dan Hadis.

**Semua kegiatan tersebut diadakan di kompleks pesantren Ma'hadDarul Quran wal Hadis Al-MajidiyahAs-Syafi'iyah Nahdlatul Wathan. Akan tetapi,** kegiatan santri tidak hanya selesai disana. Dari pukul 22.00 sampai pukul 24.00 beberapa santri biasanya juga membuat jadwal diskusi yang dibimbing oleh kakak tingkat mereka. Dengan demikian, pola pemondokan yang dikembangkan, meskipun bersifat terbuka di tengah-tengah masyarakat, tetapi tetap mengedepankan efektifitas belajar *ala* Pesantren.

Adapun mengenai *output* dari pola pemondokan ini sudah sangat jelas. Merupakan rahasia umum, bahwa setiap alumni MDQH-NW memiliki tempat tersendiri di hati masyarakat. Hampir tidak pernah ditemukan santri alumni pesantren ini yang menjadi sampah masyarakat. Rerata mereka mengambil posisi-posisi strategis di tengah masyarakat, terutama berkaitan dengan kegiatan-kegiatan keagamaan masyarakat.<sup>26</sup>Ini membuktikan bahwa alumni pesantren ini memiliki kesalehan sosial yang tinggi.

### Interaksi Sosial Pesantren

Diterapkannya model pemondokan yang terbuka dengan masyarakat sekitar pesantren, menjadikan pesantren tersebut berada dalam interaksi sosial yang utuh dengan masyarakat sekitar. Sebagaimana kerangka konsep

---

<sup>25</sup>Muslihan Habib, dkk. *Visi Kebangsaan Religius...*, 203.

<sup>26</sup>Wawancara dengan Ali Akbar Zubaidi (alumni pesantren)dilakukan pada tanggal 10 September 2018



yang digunakan, maka pola interaksi sosial ini mengambil beberapa bentuk hubungan yaitu: keikutsertaan (*inclusion*), kontrol (*control*), dan afeksi (*afection*). Keikutsertaan ini, dimaknai dengan keikutsertaan masyarakat dalam mengkonsumsi nilai-nilai keagamaan yang dipelajari oleh santri di pesantren mereka. Artinya, dengan tinggalnya para santri-santriwati di rumah-rumah masyarakat, membuat secara tidak langsung masyarakat ikut mengaji di pesantren. Dalam hal ini para santri berperan sebagai penyambung lidah pondok pesantren terhadap masyarakat sekitar pesantren dalam menginternalisasi nilai-nilai keagamaan.

**Ibu Musti'ah misalnya, selaku masyarakat yang rumahnya ditempati** oleh saya selaku santri di MDQH-NW, merasa mendapatkan pencerahan yang banyak tentang ilmu-ilmu keagamaan karena sering mendengar santri-santri berdiskusi di rumahnya, serta juga sering melontarkan pertanyaan kepada para santri yang tinggal disana. Fenomena ini seolah menjadikan santri sebagai agen penyebar nilai-nilai yang diusung pesantren. Dalam pada itu, adanya pola interaksi semacam ini akan berdampak pada konstruksi sosial kemasyarakatan yang lebih madani.

Kenyataan diatas sejalan pula dengan prinsip dakwah yang dikembangkan oleh pendiri pesantren dahulu, yaitu TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Majid (w.1998). Pada masa kepemimpinannya *Tuan Guru Pancor* (sapaan akrabnya) membentuk salah satu program bidang dakwah dengan menempatkan santri-santrinya hidup berbaur bersama masyarakat guna menjadi juru dakwah di daerah-daerah yang dianggap masih belum tersentuh nilai-nilai keislaman.<sup>27</sup> Dengan demikian penempatan santri-santriwati yang secara total berbaur dengan masyarakat akan memberi dampak positif, pertama bagi masyarakat sekitar dan yang selanjutnya bagi santri sendiri selaku persiapan menghadapi dunia kehidupan yang sebenarnya di daerah mereka masing-masing.

Pengalaman saya dengan bu Mustiah tersebut juga sama dengan yang dialami oleh santri-santri yang lain seperti Rizan Wadi Hamid, Asmaul Husna, Ahmad Zaini. Mereka juga merasakan hal yang sama terhadap keberadaan mereka di rumah ibu kos mereka. Kami sama-sama merasakan bahwa ada pengaruh yang signifikan terhadap pembangunan spiritualitas dan kesalehan sosial dengan berbaur dengan orang-orang baru seperti itu.<sup>28</sup>

Kemudian, yang kedua, bentuk interaksi sosial yang ada dalam fenomena ini adalah kontrol sosial. Dalam hal ini, kedua belah pihak sama-

---

<sup>27</sup>Muslihan Habib, dkk. *Visi Kebangsaan Religius....*, 209.

<sup>28</sup>Hasil diskusi pada *Focus Group Discussion* (FGD) yang diadakan di Pancor pada tanggal 2 September 2018.

sama menjadi pengontrol dari satu sama lain. Masyarakat misalnya, menjadi pengontrol sikap para santri yang tinggal di rumah mereka. tentunya sikap anak muda sering kali menunjukkan pada pemberontakan maupun perbuatan-perbuatan tidak terpuji lainnya, tetapi dengan adanya masyarakat selaku ibu atau bapak kos mereka, menggantikan posisi orang tua mereka yang sebenarnya, membuat mereka merasa terawasi dan sungkan untuk berbuat sesuatu yang tidak dibenarkan secara moral.

Pola ini peneliti pikir sangat positif mengingat kelakuan banyak mahasiswa-mahasiswi belakangan yang melanggar batas-batas norma yang seharusnya tidak boleh dilewati. Posisi kontrol ini juga *diamini* oleh beberapa santri yang sempat peneliti temui. Mirjan Purbaya misalnya, karena jauh dari rumah (berasal dari KLU), dia sering kali membutuhkan pantauan orang lain untuk mengontrol gerak-gerik selama di pesantren MDQH,<sup>29</sup> dan keberadaan **‘orang tua’ di pemonpokannya menjawab hal tersebut. Demikian pula dengan Novi Astuti, seorang santriwati asal Bima, merasa sangat terkontrol dengan kehadiran “ibu asuh”nya selama berada di desa Sanggeng.**<sup>30</sup>

Tidak hanya berbentuk kontrol yang sepihak, fenomena ini juga menggambarkan hubungan timbal balik dalam konteks kontrol-mengontrol. Pemilik rumah yang ditempati oleh santri atau santriwati merasa terpantau keamanan rumah mereka, juga merasa ada yang selalu mengingatkan mereka jika terjadi kesalahan atas sikap-sikap yang bertentangan dengan nilai-nilai keagamaan. Oleh sebab itu, hubungan pertalian antara pesantren dan masyarakat sangat membantu dalam membentuk tatanan kehidupan yang lebih baik dan harmoni.

Para santri juga selalu diingatkan untuk mengamalkan dan menyebarkan ilmu yang sudah didupatkannya. Kami dulu ingat pesan salah satu ustadz kami bahwa kehidupan bermasyarakat adalah kehidupan yang membutuhkan ilmu dan amal. Oleh karena itu, adanya interaksi masyarakat dengan santri akan memicu adanya pengamalan ilmu para santri dalam memproses pengetahuan mereka. Meminjam Ach Dhofir Zuhry, santri bisa mendialogkan pengetahuan dengan kehidupan.<sup>31</sup>

Kontrol sosial yang dimainkan oleh santri ini, menjadi salah satu model *suluk jamaah* yang merupakan model *suluk* yang dijalani oleh guru besar pesantren, TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Majid. Bagi sang tuan guru, *suluk* tidak melulu dilakukan dalam suasana *uzlah* yang menuntut agar

---

<sup>29</sup>Wawancara dengan Mirjan Purbaya, salah seorang santri di MDQH dilakukan pada tanggal 6 september 2018.

<sup>30</sup>Wawancara dengan Novi Astuti, salah seorang santriwati di MDQH dilakukan pada tanggal 6 september 2018.

<sup>31</sup>Ach Dhofir Zuhry. *Peradaban Sarung..*, 157.

menghindar dari keramaian. Bahkan menurut beliau, *suluk* sambil berbaur dengan masyarakat jauh lebih utama, meskipun tentunya lebih sulit.<sup>32</sup>

Selanjutnya model interaksi sosial yang nampak dari fenomena ini adalah model afeksi. Interaksi sosial berupa afeksi ini merupakan konsekuensi logis dari suatu hubungan yang berkesinambungan. Bagaimana tidak, selama empat tahun seorang santri tinggal bersama pemilik rumah, maka sudah barang tentu jika kasih-sayang diantara mereka bisa tumbuh. Peneliti sendiri, karena waktu yang lama hidup bersama, maka saya memanggil ibu kos saya **dengan panggilan “ibu”. Keberadaannya benar-benar seperti ibu sendiri.** Hal ini terjadi karena kadang ibu kos yang punya rumah memiliki kejiwaan yang cepat iba (*respect*), sehingga kalau lihat kami anak-anak yang tinggal di rumahnya belum makan, maka akan diberikan makanan.

Demikian pula yang dialami oleh beberapa santri MDQH yang peneliti temui. Musmuliadi misalnya, santri asal Sumbawa, selalu diperhatikan oleh **ibu kosnya, “kasihan saya lihat kamu yang jauh dari orang tua.”** Demikian ibu kos sering mengatakan kepadanya.<sup>33</sup> Memang hampir semua santri terutama dari luar pulau merasakan hal ini, karena intensitas mudik mereka cukup jarang. Hanya pada hari raya Idul Fitri mereka pulang kampung. Selebihnya, mereka tinggal di pemonudukan. Itulah yang menyebabkan hubungan afektif tersebut terus berlangsung dalam orientasi program pesantren yang dijalani santri.

Selain itu, berbagai ritual keseharian, seperti bangun tidur, mandi, dan lain sebagainya, sering kali diingatkan oleh ibu pemilik rumah. Sehingga hampir proses afeksi tersebut tidak bisa dihindarkan. Bahkan sampai setelah menjadi alumni sekalipun, keinginan untuk tetap mengunjungi ibu pondok selalu tertanam di dalam diri. Kami para santri MDQH-NW selalu mengingat tentang orang-orang yang mengasahi kami di pemonudukan tersebut. Itulah yang membuat interaksi sosial pesantren dengan masyarakat sekitar telah melahirkan suatu tatanan kehidupan yang harmoni.

Pola interaksi sosial pesantren dan masyarakat dalam fenomena ini dengan demikian mengarah kepada bentuk interaksi yang berimbang, dimana ada hubungan saling menguntungkan (*simbiosis mutualisme*). Masyarakat dengan adanya model pemonudukan semacam ini mendapatkan beberapa keuntungan, seperti meningkatkan pendapatan bulannya dari sewa pondok, kemudian bisa membuka usaha jual beli perlengkapan sehari-hari dan yang

---

<sup>32</sup>Muhammad War'i. *Tirakat Sosial: Tasawuf Berparadigma Islam Nusantara*. (Yogyakarta: UAD Press, 2018), 51.

<sup>33</sup>Wawancara dengan Musmuliadi (santri MDQH-NW) dilakukan pada tanggal 7 september 2018.

tidak kalah penting yaitu bisa belajar ilmu agama dari para santri yang tinggal di rumah mereka. Di sisi lain, pesantren juga mendapatkan keuntungan dengan tertunaikannya tanggung jawab moralnya sebagai agen perubahan dan pengabdian kepada masyarakat.

## Penutup

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa model pemondokan yang **dikembangkan oleh pesantren Ma'had Darul Quran wal Hadis Al-Majidiyah As-Syafi'iyah Nahdlatul Wathan cenderung unik dan tidak biasa, dimana para santri dan santriwatinya ditempatkan di rumah-rumah masyarakat yang berada di sekitar Pesantren.** Tujuan model pemondokan seperti ini agar nilai-nilai sosio-spiritual santri terbentuk dan agar dakwah kepada masyarakat tetap berjalan. Selain itu, interaksi sosial yang terjalin antara Pesantren dan Masyarakat berbentuk tiga hal yaitu: keikutsertaan masyarakat dalam visi-misi pesantren dalam konteks pendidikan, kontrol masyarakat atas santri (sebagai representasi pesantren) dan sebaliknya, serta adanya hubungan kasih sayang (afeksi) antara santri dan masyarakat yang rumahnya dijadikan pemondokan. Dengan demikian interaksi sosial pesantren dan masyarakat sekitarnya berlangsung intens dalam orientasi kegiatan kepesantrenan.

## Daftar Pustaka

- Ferguson, Harvie. "Phenomenology and Social Theory" dalam *Handbook of Social Theory*. London: Sage Publication, 2001.**
- Herman DM. *Sejarah Pesantren di Indonesia* dalam Jurnal **Al-Ta'dib**, Vol. 6, No. 2, 2013
- Hamisy, Asmad. *Pola-pola Manajemen Pondok Pesantren* dalam Jurnal Al-Qodiri, Vol.1, No.1, 2011 via [kopertais4.or.id](http://kopertais4.or.id). akses tanggal 3 September 2018.
- Kuswarno, Engkus. *Fenomenologi:Konsepsi, Pedoman dan Contoh Penelitian*. Bandung: Widya Padjajaran, 2009.
- Makin, Al. *Nabi-Nabi Nusantara: Kisah Lia Eden dan Lainnya*. Yogyakarta: UIN Suka Press, 2017.
- Mahmudah, Siti. *Psikologi Sosial: Sebuah Pengantar*. Malang: UIN Prees, 2010.
- Munadi, Muhammad. *Integration of Islam and Science: Studi of Two Science Pesantrens in Jombang and Sragen* dalam Jurnal Pendidikan Islam *Jombang and Sragen* dalam Jurnal Pendidikan Islam, Vol. 5, No. 2, 2016, Vol. 5, No. 2, 2016.
- Muslihan Habib dkk. *Visi Kebangsaan Religius Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddi Abdul Majid*. Jakarta: BaniaPublishing, 2014.

- Ritzer dan Smart. *Handbook of Social Theory*. London: Sage Publication, 2001.
- Suryawan. *Pola Pendidikan Akidah di Pesantren dalam Membentuk Karakter Santri (Studi Kasus tentang Pendidikan Akidah di Pondok Pesantren Nurussalam Cintaharja Kujang Cikoneng Ciamis Jawa Barat)*. Tesis. Bandung: UPI, 2013.
- Thoifah, I'anatut.** *Model pesantren Rakyat Al-Amin di Sumber Pucung Kabupaten Malang*. Tesis Malang: UIN Maliki, 2014.
- Tolib, Abdul. *Pendidikan di Pondok Pesantren Modern* dalam Jurnal Risalah, Vol.1, No.1 2015Wahid, Abdurrahman. *Melawan Melalui Lelucon*. Jakarta: Tempo, 2000.
- War'i, **Muhammad.** *Tirakat Sosial: Tasawuf Berparadigma Islam Nusantara*. Yogyakarta: UAD Press, 2018.
- Zuhry, Ach. Dhofir. *Peradaban Sarung*. Jakarta: Kompas Gramedia, 2018.

## KONSTRUKSI SOSIAL–TEOLOGIS RITUAL IJAZAH ASMA ARTHO (UANG AZIMAT) DI PONDOK PESANTREN FATHUL ULUM KWAGEAN PARE KEDIRI

Mukhammad Zamzami

Alumnus Pondok Pesantren Mambaus Sholihin Suci Manyar Gresik dan  
Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare Kediri  
zamzami81@yahoo.com

### Abstrak

Artikel ini meneliti konstruksi sosial dan teologis dari ijazah *Asma Arto* (tradisi berkah uang). Asma Arto bukan praktik terhadap penggandaan uang. Ia hanya uang yang diberkati oleh kiai. Ada simbol yang terdapat dalam uang pasca pemberkatan, sang kiai, melalui timnya, menuliskan kata Basit, salah satu asma Allah dalam ***Asma'ul Husna***, pada uang yang diberkati. Secara sosial, praktik, yang rutin dilaksanakan setiap tahun, ini tidak hanya diminati oleh kalangan santri, tetapi juga masyarakat umum dan pebisnis. Jika santri dan masyarakat umum berharap keberkahan rejekinya dari proses ritual ini, maka hal itu berbeda dengan cara pandang komunitas pebisnis, di mana mereka meyakini bahwa uang azimat ini cukup berdampak pada kenaikan rejeki bisnisnya yang lancar. Bagi mereka, semakin banyak uang yang diberkati, semakin banyak rejeki yang didapatkannya. Dalam konstruksi teologis pemberkatan uang ini, penulis mengawalnya dengan mengulas makna kata *Basit*, salah satu ***Asma'ul Husna***, dan bagaimana penafsiran kata *Basit* dalam Alquran yang ditulis dalam uang tersebut dan cara membaca rajahnya. Pemberkatan uang ini didasarkan pada pemikiran Abu Hamid al-Ghazali dalam kitab *al-Awfaq*, Abu Bakr Muhammad Shata' al-Dimyati's *l'anatut Talibin*, dan Ma'ruful Karkhi. Al-Karkhi mengatakan bahwa siapa saja yang membaca mawlid atas Nabi Muhammad pada beberapa dirham perak atau emas dan kemudian mencampur dirham dengan dirham lainnya, dirham ini kemudian akan mendapat berkah.

**Kata Kunci:** Konstruksi Sosial; Konstruksi Teologis; *Asma Arto*; ***Asma'ul Husna***.

## Pendahuluan

Dunia ekonomi Jawa terkadang memang berbau sakral. Tak sedikit para pelaku ekonomi yang melakukan mistik kejawaan dalam rangka mencari *pelarisan* (agar dagangan laris terjual) dan *golek pesugihan* (mencari kekayaan). Dua tradisi ini ditempuh melalui ragam ritual mistik kejawaan yang khusus. Mereka senang mendatangi tempat-tempat keramat yang dianggap memiliki tuah. Beberapa tempat yang sering didatangi pelaku ekonomi Jawa antara lain di gunung Kemukus di Sragen,<sup>1</sup> gunung Srandhil di Cilacap,<sup>2</sup> gunung Kawi di Malang,<sup>3</sup> Makam Sewu, Parangtritis, dan sebagainya. Tempat-tempat tersebut dipandang akan memberi tuah bagi kekayaan seseorang.

Di tempat-tempat keramat tersebut, biasanya terdapat makam leluhur yang pantas dimintai tolong agar dirinya kaya atau ekonominya lancar. Yang dilakukan di tempat itu adalah berdoa, *nyekar*, dan bersemedi agar diberi kemudahan melaksanakan ekonomi. Dalam riset yang dilakukan oleh Suwardi Endraswara yang meriset pelaku ekonomi Jawa yang datang dari Salatiga ke gunung Kemukus ditegaskan bahwa pelaku tersebut merasa bangkrut saat menjalankan usaha toko. Ia kemudian datang ke makam Pangeran Samodra dan Sendang Ontrowulan di gunung Kemukus. Di sana ia benar-benar meminta, dengan cara bersemedi, mengambil bunga-bunga yang tersebar di atas makam dan membasuh mukanya di Sendang Ontrowulan. Tak dinyana

---

<sup>1</sup> Ziarah pada makam Pangeran Samudro dianggap sebagai ritual mistis yang disalahgunakan menjadi tempat ritual pesugihan yang disertai dengan hubungan seks dengan non-*mahram* sebagai syarat agar segala permintaan atau keinginan peziarah dapat dikabulkan. Lihat Rika Devi Novitasari, “Ritual Ziarah Makam Pangeran Samudro di Gunung Kemukus Desa Pendem, Kecamatan Sumberlawang, Kabupaten Sragen” (Skripsi--Universitas Negeri Semarang, 2015). Bandingkan dengan temuan Nurul Azizah, “Persepsi Masyarakat, Tata Cara, dan Dampak Ritual.

*Ngalap Berkah pada obyek wisata Gunung Kemukus Kabupaten Sragen*” (Skripsi--Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2014).

<sup>2</sup> Yudha Irawan, V. Indah Sri Pinasti, dan Puji Lestari, “Fenomena Bersemedi di Tempat Petilasan Sekitar Gunung Srandil, Adipala, Cilacap, Jawa Tengah”, *E-Societas*, Vol. 4, No. 6, (2015).

<sup>3</sup> Secara historis, Zamhari mendapati bahwa Pesarean Gunung Kawi memiliki latar belakang makam Eyang Djoego dan Raden Mas Iman Soedjono. Kedua tokoh ini adalah mantan pasukan dan orang terdekat Pangeran Diponegoro yang lari ke wilayah Jawa bagian Timur setelah kalah pada Perang Jawa. Kedua tokoh ini selama hidupnya sering membantu masyarakat dan menyebarkan Islam, hingga sampai kematiannya karisma mereka masih melekat dengan bukti banyaknya peziarah yang datang ke Pesarean Zamhari. Zamhari Prastyo Hadi, “Fenomena Pesugihan di Pesarean Gunung Kawi Kecamatan Wonosari Kabupaten Malang dan Muatan Pendidikannya” (Skripsi--Universitas Negeri Malang, 2014).

sedikit demi sedikit usahanya mulai bangkit lagi dan mendapat keuntungan lumayan.<sup>4</sup>

Agaknya fenomena ini mempertegas teori James George Frazer yang menyatakan bahwa pada mulanya manusia merasionalkan pemecahan problematika dalam hidupnya. Namun sistem pengetahuan manusia yang terbatas terkadang membuatnya tak sanggup lagi mengelola dengan baik masalah yang dihadapi. Karenanya, mereka menggunakan opsi lain dengan menggunakan magic, ilmu gaib. Magic adalah semua tindakan manusia mencapai sesuatu dengan menggunakan ragam kekuatan alam dan luar lainnya.<sup>5</sup>

Pendek kata, mencari pesugihan dalam masyarakat mistik kejawaan memang fenomena unik. Mereka mencari keheningan dan ketenangan batin agar ada koreksi diri dan refleksi ke depan untuk bisnisnya. Bahkan, seringkali mereka menggunakan jimat atau azimat (benda keramat) untuk mendapatkan kekayaan. Tak sedikit pedagang di pasar tradisional Jawa—misalkan di pasar Sepanjang Sidoarjo—yang menggunakan jimat agar dagangannya laris. Jimat tersebut berasal dari tempat keramat, antara lain berupa bunga kenanga, batu akik, keris kecil, dan lain-lain yang diletakkan di bawah barang dagangannya agar menarik pembeli. Jimat tersebut selalu dibubuhi kemenyan setiap malam Jumat dan diberi sesaji ragam bunga.<sup>6</sup>

Pelaku ekonomi Jawa juga sering menjalankan tirakat agar dagangannya laris. Tirakat adalah laku spiritual Jawa yang dilakukan dengan cara *sesirik* (mencegah sesuatu). Tirakat juga sering dilakukan di rumah saja dan atau di tempat lain yang keramat. Jika dilakukan di rumah, biasanya berpa *tapa ngebleng* tiga hari tiga malam, berdiam diri di kamar. Tentu saja hal ini akan merugikan dari aspek ekonomi, karena ia tak bisa berjualan. Namun mereka meyakini meskipun harus libur berdagang tiga hari, setelah itu akan mendapatkan keuntungan berlipat. Setidaknya, dagangan mereka akan menarik di mata pembeli.

Berbeda dengan fenomena pesugihan yang sarat dengan tradisi animis sebagaimana yang tergambar di atas, di Pondok Pesantren Fathul Ulum di daerah Kwagean Pare terdapat pemberian *ijazah Asma Artho*; sebuah pelestarian tradisi Islam yang sudah mengeliminir tradisi animis dalam ritualnya. Tradisi yang diinisiasi oleh sang pendiri pesantren, Kiai Abdul Hannan, lestari dan istikama selama puluhan tahun dilaksanakan pada malam

---

<sup>4</sup> Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaan: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2003),

<sup>5</sup> Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi* (Jakarta: UI Press, 1987).

<sup>6</sup> Observasi di Pasar Sepanjang Sidoarjo 15 Maret 2016.



bulan kelahiran Nabi Muhammad. Tradisi ini menggunakan pemakaian simbol-simbol yang disematkan dalam uang itu. Simbol yang tertuang dalam uang tersebut memiliki makna khusus, yang barangkali bisa dianggap sebagai upaya menarik rejeki (*jalburrizqi*).

Artikel ini mengupas tentang konstruksi sosial dan teologis tradisi *ijazah Asma Artho*, di mana akan diungkap respons masyarakat terhadap ijazah pengasamaan uang ini. Selain itu, penulis mengulas juga dasar-dasar argumentasi keislaman yang dijadikan fondasi praktik ini. Praktik ini cukup signifikan diulas lebih komprehensif, karena tahun 2016 panitia penyelenggara telah meng-*asma*-i sekira 300.000.000 juta rupiah, baik itu uang umum (uang yang disediakan oleh panitia) atau khusus (uang titipan masyarakat yang mau diasmai uangnya). Biasanya uang khusus adalah uang asing, paralel seri nomor uangnya atau uang yang dianggap istimewa oleh pemiliknya semisal uang yang akan dibuat mahar, dan harus di-*asma*-i dulu.<sup>7</sup>

### Profil Singak Pondok Pesantren Fathul Ulum

Pondok Pesantren Fathul Ulum ini didirikan pertama kali tahun 1981. Asas pesantren ini adalah Pancasila, sedangkan paham ideologi pesantren **adalah akidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Pesantren ini beralamatkan Jl. Pare Kandangan, Kwagean, Krenceng, Kepung, Krenceng, Kepung, Kediri, Jawa Timur 64293.**<sup>8</sup>

Miftahul Ulum adalah nama awal pondok pesantren, di mana saat ini nama tersebut sudah berganti menjadi Fathul Ulum. Penyematan kata *Miftah*—yang berarti kunci—pada pesantren ini karena pesantren adalah **pesantren pertama di Kwegean, sedangkan penyematan kata “Ulum” konon** diambilkan dari Pondok Pesantren Roudlotul Ulum di Kencong Kediri sebagai wujud *tabarrukan* Kiai Hannan pada pesantren sang guru, Kiai Ahmadi dan Kiai Zamroji Syaerozi. Dikarenakan terdapat kesamaan nama dengan Miftahul Ulum yang terletak di Jombang Pare Kediri, pada perkembangannya nama pesantren tersebut kemudian diganti menjadi Fathul Ulum.<sup>9</sup>

Nama *Fath* yang menjadi awal dari nama pesantren ini tidak jauh berbeda dengan salah satu nama pesantren tempat Kiai Hannan belajar, yakni Pondok Pesantren Futuhiyyah di Mranggen Demak. Kedua pesantren sama-sama menggunakan kata dasar *f-t-h*. Konon, kesamaan ini juga dianggap sebagai *tabbarukan* kepada pesantren Futuhiyyah di bawah asuhan Kiai

---

<sup>7</sup> Observasi di Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare 18 November 2016.

<sup>8</sup> Buku Alumni Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare, 2016.

<sup>9</sup> Ibid.

Muslih bin Abdurrahman selain nama ini juga direstui oleh sang guru saat melakukan *istikharah* penamaan pesantren.<sup>10</sup>

Pesantren Fathul Ulum merupakan lembaga pendidikan Islam **berpaham Ahlus Sunnah wal Jama'ah dengan menyelenggarakan program-program pendidikan madrasah formal dan non-formal, pengajian, kursus-kursus, dan pelatihan serta kegiatan-kegiatan keagamaan serta sosial kemasyarakatan.**

### Biografi Kiai Abdul Hannan

Kiai Abdul Hannan dilahirkan di desa Boto Putih Kecamatan Cangu, ±5 km sebelah utara dusun **Kwagean dari pasangan Ma'shum dan Siti Nu'amah. Ia putra keempat dari 12 bersaudara. Ayahnya seorang buruh tani** dan penjual kelapa. Sedangkan ibunya adalah seorang penjahit dan juga berjualan jajanan di pasar. Hannan kecil berkembang di lingkungan yang cukup sederhana. Ia rela menjadi buruh dengan menanam singkong di kebun orang lain dengan upah beberapa singkong saja. Hal ini dilakukannya hingga ia tamat dari Sekolah Rakyat.<sup>11</sup>

Saat kecil, Hannan dikenal sosok yang tekun, **tawadu'**, dan mulia. Pada saat berinteraksi dengan masyarakat, ia selalu menggunakan tutur kata *halus* (Kromo Inggil), hingga semua orang mengenali kekhasan cara bertuturnya. Tidak seperti kebanyakan anak kecil yang suka bermain, ia kecil lebih suka membantu orang tua dengan menggembala kambing dan memelihara hewan peliharaan, seperti itik, ayam, burung, dan lain-lain.

### Perjalanan Mencari Ilmu

Kiai Hannan mengawali pendidikannya dengan menamatkan pelajarannya di Sekolah Rakyat (sekarang SD). Ia kemudian melanjutkan pendidikannya ke Madrasah Wajib Belajar (MWB) sampai tingkat Madrasah Tingkat Tinggi (MTT). Sekira umur 12 tahun, Kiai Hannan memasuki pendidikan di Pondok Pesantren Roudlotul Ulum Kencong (sebelah Timur wilayah Kwagean) yang diasuh oleh KH. Ahmadi dan KH. Zamroji Syaerozi. Kurang lebih selama 15 tahun ia menghabiskan waktu di pondok pesantren ini. Sebelum belajar di Pesantren tersebut, Hannan muda memang sudah cukup akrab dengan tradisi pembelajaran ala pesantren di desanya. Ia pun sudah menamatkan belajar kitab *SullamutTawfiq* dan bahkan sudah menghafal *tasrifistilahi* dan *lughawi*.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

Selama menuntut ilmu, Kiai Hannan belajar kepada beberapa kiai, antara lain: Kiai Ahmadi (Kencong, Kediri), Kiai Zamroji Syaerozi (Kencong, Kediri), Kiai Mahrus Ali (Lirboyo, Kediri), Kiai Maimun bin Kiai Zubair (Sarang, Jawa Tengah), Kiai Muslih (Mranggen, Jawa Tengah), Kiai Jamaluddin (Batokan, Kediri), Kiai Jauhari Umar (Pasuruan), Kiai Dimyati (Kaliwungu, Kendal), dan lain-lain.<sup>13</sup> Dalam sanad keilmuan, Kiai Hannan pernah mendapatkan ijazah dari shaykh Yasin al-Fadani saat berkunjung ke Pondok Pesantren Hidayatul Muftadiin Lirboyo Kediri sekira tahun 1982. Bahkan ditegaskan oleh Kiai Hannan, bahwa saat beliau menerima ijazah sanad keilmuan dari shaykh Yasin, saat itu beliau tidak banyak mempunyai kitab-kitab yang diijazahi. Akan tetapi beberapa waktu yang tidak lama pasca-ijazah, kitab-kitab yang diijazahkan datang pada beliau dari banyak sumber yang tak terduga.<sup>14</sup>

Adapun beberapa santri yang pernah berguru kepada Kiai Hannan, antara lain: Kiai Mohammad Hadi **Mahfud (Mlaten, Tulungagung)**, **KH. Mas'ud** (Gondang, Blitar), Kiai Saiful Bahri (Blitar), Kiai Imam Mawardi (Blitar), Kiai **Yahya (Medini, Kudus)**, **Kiai Agus Mas'ud (Banyuwangi)**, **Kiai Abdul Halim (Banyuwangi)**, **Kiai Ahmad Rafi'i (Pekalongan)**, **Gus Wahab (Tambak Beras, Jombang)**, Gus Ali Jauhari (Pasuruan), dan masih banyak lagi.<sup>15</sup>

Di antara ilmu-ilmu yang dikuasai oleh Kiai Hannan adalah ilmu alat (*nahwu, saraf* serta *balaghah*), hadis dan ilmu hadis, tasawuf, dan ilmu hikmah. Hal ini dapat dengan mudah dirasakan oleh para santri dan masyarakat yang menimba ilmu dan meminta nasehat serta perilakunya yang selalu rendah hati pada siapapun. Kemahiran kiai Hannan dalam ilmu alat dapat dirasakan ketika beliau memaparkan kaidah-kaidah ilmu alat dalam setiap pengajian yang beliau lakukan.

Saat belajar di pesantren, Hannan muda sering melakukan tirakat. Ia pernah mendapatkan *ijazah* untuk mengamalkan Shalawat Nariyah 4444x dalam satu majelis. Dari berkah pengamalan shalawat tersebut, Hannan pernah dicari oleh teman-temannya tetapi tidak dapat mendapatinya walaupun saat itu kiai sedang berada di kamar. Setelah sang guru (Mbah Dul) yang mengijazahi amalan pembacaan shalawat tersebut turut serta mencarinya, mereka baru dapat menemukan sosok Kiai Hannan di kamar tersebut.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> K. H. Abdul Hannan, *Wawancara*, Pare 15 November 2015.

<sup>15</sup> Misbahul Munir (Santri Senior Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare), *Wawancara*, Pare 25 Juni 2017.

<sup>16</sup> Ibid.

Karena keadaan ekonomi kurang mapan, jarang sekali Hannan muda mendapatkan kiriman dari orang tua saat di pesantren. Terkadang orang tuanya hanya dua sampai tiga bulan sekali mengirim beras 10 kg dan 4/5 butir kelapa. Pada tahun 1971, Kiai Hannan dipanggil ibunya yang meluapkan kesedihan melihat kondisi sang putra yang hidup serba kekurangan di pesantren. Sang ibu berujar: *Nak, wes, koe muliho wahe. Mak wes ora kuat ngragati maneh, gentenan karo adikmu* (Wahai anakku, sekarang kamu pulang saja. Ibu sudah tidak mampu membiayaimu lagi. Kamu harus bergantian dengan adikmu). Kiai Hannan pun meyakinkan dengan kuat bahwa ia tidak ingin membebani ibunya lagi seraya berkata: *Mak, kulo nyuwun pangestune mawon* (Bu, saya minta restunya saja). Bekalnya hanya keyakinan kuat untuk meneruskan studi. Setelah kejadian itu, ia melanjutkan studi di pesantren ±9 tahun. Dengan semangat dan tekad kuat, segala usaha dilakukan demi menyambung hidup di pesantren yang tak lagi disandarkan kepada orang tua. Di masa itu, Hannan muda mencoba peruntungannya dengan menjadi buruh tulis kitab Alfiah serta komentarnya. Tak kurang 100 buku pernah ditulisnya untuk mengais rejeki demi memenuhi kebutuhan hidupnya.<sup>17</sup>

Selain usaha zahir, usaha batin juga diaktualisasi Hannan muda. Beragam *riyadhah* dijalani demi meraih cita-citanya, di antaranya:

- a) Puasa *ngrowot* (memakan makanan selain beras) selama 41 hari berturut-turut ditambah 10 tahun.
- b) Puasa *tark dhiruh* (tidak memakan makanan yang berasal dari hewan).
- c) Puasa *mutih* selama 41 hari berturut-turut.
- d) Tidak pulang ke rumah selama tiga tahun.
- e) Istikamah salat berjemaah selama tiga tahun dilanjutkan dengan membaca wirid pagi bersama KH Ahmadi.
- f) Khidmah di pesantren dan *ndalem* kiai.<sup>18</sup>

Didasari dengan kecintaannya terhadap ilmu, Hannan muda sudah menghafal Alfiah 1002 bait dan '**Uqudul Juman** 1010 bait. Karakter Hannan yang demokratis dalam berpikir diperoleh dari pendidikan tegas nan santun yang diajarkan sang guru. Ia pernah dipanggil oleh KH. Zamroji dan dinasehati:

- a) *Saiki totonen kitabmu mulai cilik nganti gedhe* (rapikan kitabmu mulai yang tipis hingga yang tebal).
- b) *Ora usah poso-posoan, selagi iseh kuat bancik ora usah mangan* (engkau tidak perlu berpuasa, jika masih kuat berdiri jangan makan).

---

<sup>17</sup> Buku Alumni Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare, 2016.

<sup>18</sup> Ibid.

- c) *Nek dijalui ngaji sopowae gelemo senajan jam 12 bengi* (saat engkau diminta mengajar ngaji siapa saja, maka terimalah walaupun permintaan mengajar itu pukul 00.00 dini hari).<sup>19</sup>

Kiai Hannan muda adalah sosok independen, tekun, hormat, dan begitu **ta'zhim** pada guru. Ia pribadi peka sosial dan baik kepada teman santri maupun pada pesantren. Ia pernah ditunjuk sebagai Kepala Madrasah dan Dewan Hakim, di samping mengurus lampu-lampu untuk penerangan Pondok Pesantren. Selain mengaji di Pondok yang diasuh KH. Ahmadi dan KH. Zamroji, Kiai Hannan pernah mengaji *tabarrukan* di beberapa pesantren lain seperti: Pondok Pesantren Bustanul Arifin Batoan asuhan KH. Jamaluddin, Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen asuhan KH. Muslih Abdurrahman, Pondok Pesantren Hidayatul Muftadiin Lirboyo asuhan KH. Mahrus Ali, Pondok Pesantren al-Anwar Sarang Rembang, Pondok Pesantren Langitan, dan lain-lain. Dari pengajian *kilatan* inilah beliau banyak mendapatkan ragam *ijazah* untuk amalan tertentu dari para guru beliau ketika akhir pengajian.<sup>20</sup>

Tak kurang dari lima belas hari pasca-menikah, Kiai Hannan membuka pengajian di rumah mertua dengan ±96 peserta yang rata-rata usianya lebih tua daripada beliau. Syahdan, beberapa santri seperti Imam Mawardi, KH. Masruri (Banyumas) dan Abdul Qodir (Bekasi) yang membuat surat edaran tanpa sepengetahuan beliau. Sebanyak 45 kitab yang dikhatamkan dalam kurun waktu 11 bulan, di mana waktu itu Kiai Hannan menetap di rumah mertuanya ± 11 bulan.

Diceritakan bahwa santri bernama Imam Mawardi dan Abdul Karim membuat selebaran tentang pengajian kitab yang diampu oleh Kiai Hannan tanpa sepengetahuannya. Berkat selebaran ini, para santri mulai berdatangan sedikit demi sedikit hingga mencapai 96 santri. Para santri tersebut kemudian mengaji empat puluh kitab kuning dengan romo kiai. Pengajian ini berjalan sekira 11 bulan, namun seiring semakin bertambahnya santri dan kurangnya sarana dan prasarana yang memadai akhirnya kiai Hannan berinisiatif untuk pindah ke Kwagean bagian Utara. Pasca-survei tempat, *istikharah*, dan restu kedua kiainya, Kiai Hannan kemudian pindah ke tempat yang baru.<sup>21</sup>

Meski sudah mempunyai santri, Kiai Hannan belum mempunyai tempat tinggal permanen. Saat itu, kiai Hannan membuat gubuk sederhana yang atapnya terbuat dari ayaman daun kelapa. Lima belas hari pasca-pindah tempat, kemudian kiai membuat *angkring* untuk ditinggali Bersama keluarga

---

<sup>19</sup> Kiai Abdul Hannan Maksum, *Wawancara*, di Pare 23 Agustus 2016.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Observasi di Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare Kediri, 3 Mei 2016.

selama tiga tahun. *Angkring* tersebut hingga kini masih lestari dan ditempatkan di depan *ndalem* kiai. Sedangkan gubuknya diberikan kepada santri untuk dijadikan kamar.

Semenjak berpisah dengan orang tua maupun mertua, tanggung jawab kiai kian besar. Rutinitas pengajian yang dilaksanakannya tidak membuat ia berhenti mengais rejeki. Untuk menopang segala kebutuhannya dan keluarga, kiai Hannan berjualan singkong goreng sampai bisa membeli ayam kampung hingga berlanjut dapat membeli ayam potong yang jumlahnya mencapai 400 ekor. Dengan laba hasil jualannya itu, Kiai Hannan bisa membeli sebidang tanah hingga menjadi pondok pesantren.<sup>22</sup>

Kini pondok pesantren Fathul Ulum berkembang pesat dan telah memiliki badan usaha berupa toko buku serta percetakan sendiri. Saat ini penghasilan pesantren dari percetakan maupaun toko buku serta usaha-usaha lainnya mampu menghasilkan sekira 700 juta rupiah di setiap tahunnya.<sup>23</sup>

### Karya Kiai Abdul Hannan Maksum

Kiai Abdul Hannan mempunyai karya, di antaranya kitab *SullamFutuh* dan *SilatulMuballighin*. Kedua karya ini merupakan kompilasi dari beberapa kitab yang berisi tentang amalan-amalan yang dibutuhkan masyarakat. Kedua kitab ini mencoba mengompilasi ragam amalan yang didapat saat mempelajari kitab-kitab klasik selama menuntut ilmu. Varian amalan di dalamnya bersumber dari Alquran, Sunnah, dan hikmah para ***hukama'***. Kedua kitab tersebut ditulis dan di-*launching* secara berkala setiap tahun. Sampai tahun 2017, kitab *Sullamul Futuh* disusun sampai 20 volume, sedangkan kitab *Silatul Muballighin* sampai volume keempat. Kedua kitab ini berkisar sampai 20 sampai 25 halaman sebesar buku saku tanggung. Ada kemungkinan kitab ini akan bertambah volumenya pada setiap tahun. Proses *launching* volume terbaru kitab karya Kiai Hannan biasanya dilaksanakan bersamaan dengan proses *ijazah kubradi* setiap tanggal 14 bulan Safar.<sup>24</sup>

Pada awalnya *Sullamul Futuh* merupakan lembaran-lembaran yang terserak. Amalan yang terdapat dalam kitab *Sullamul Futuh* merupakan amalan yang diberikan oleh Kiai Hannan kepada orang-orang yang meminta ijazah amalan, baik *mahabbah*, penglarisan, dan lain-lain yang ditulis sendiri oleh beliau. Seiring berjalannya waktu, ragam lembaran ini kemudian

---

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Syafii (Direktur Koperasi Tsuraya Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare Kediri), *Wawancara*, 12 November 2015.

<sup>24</sup> Buku Alumni Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare, 2016.

dikompilasi hingga sampai volume dua puluh. Hal ini pula yang terjadi pada penyusunan kitab *Silatul Muballighin*.

Pembukuan pertama terjadi pada tahun 1996 M/1417 H pada malam Jumat bulan Safar minggu kedua dan kiai sendiri yang menyusun urutan-urutan amalan tersebut.<sup>25</sup> Menurut Kiai Abdul Qadir penulisan kitab *Sullamul Futuhat* merupakan permintaan dari masyarakat—yang mengikuti pengajian rutin pada malam Rabu—yang menghendaki agar ragam amalan yang biasanya dilakukan Kiai Hannan dapat dikodifikasi dengan baik. Ragam amalan tersebut pada dasarnya sudah diberikan oleh kiai semenjak tahun 1982 saat jumlah santri masih sekira 50-an santri.<sup>26</sup>

Jika melihat dari kitab-kitab, seperti *Sullamul Futuhat* dan *Silatul Muballighin*, yang diijazahkan kepada santri di tiap tahun, tidak mengherankan jika kiai Hannan juga biasa dijuluki dengan kiai tabib.<sup>27</sup> Menariknya, jika dilihat secara saksama seluruh edisi kitab yang diijazahkan, didapati bahwa dalam merumuskan dan mengompilasi beberapa isi kitabnya, kiai tidak hanya merujuk pada satu kitab semata, tetapi beliau mampu mengombinasikan dengan banyak kitab. Bisa dikatakan bahwa selain disebut kiai tabib, beliau bisa dikategorikan kiai intelek karena wacana dan pemahamannya yang sangat luas pada beragam kitab. Tidak ada satu pun rangkaian ijazah yang tidak pernah diamalkan olehnya.

### Konstruksi Sosial *Ijazah Asma Arto*

Bagi masyarakat Muslim, terkadang mereka perlu mendapatkan sugesti tentang keberkahan uang yang selama ini dikelola untuk tujuan bisnis. Beberapa di antara para pemegang uang yang sudah di-*asma-i* menyatakan bahwa mereka percaya bahwa saat mereka memegang uang *asma-an*, rejekinya pun semakin lancar. Hal ini sebagaimana dituturkan oleh Hanafi yang menyatakan:

*Sudah ketiga kalinya aku rutin melu acara ijazah asma arto sejak tahun 2014. Perkembangan bisnisku alhamdulillah lancar. Awal melu acara ijazah-an aku cuma nga-asma-i 300 ewu, tahun kedua (2015) aku iso ng-asma-i satu yuto, tahun ketiga aku ng-asma-i telung yuto.*<sup>28</sup>

Semenjak tahun 2014, saya sudah tiga kali ikut acara ritual *ijazah Asma Arto*. Saya bersyukur bahwa bisnisku semakin lancar. Pertama kali ikut

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Lihat M. Syamsul Huda, “Epistemologi Penyembuhan Kiai Tabib”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 1 (2013), 103-120.

<sup>28</sup> Hanafi (Wirausahawan di Gresik), *Wawancara*, Pare 26 Juni 2016.

*ijazah Asma arto*, saya hanya meng-*asma-i* uang tiga ratus ribu rupiah. Di tahun 2015, saya bisa meng-*asma-i* uang sekira satu juta rupiah. Di tahun 2016, saya bisa meng-*asma-i* uang sekitar tiga juta rupiah.

Tidak semua peserta yang hadir adalah pengusaha atau wirausahawan, karena banyak dari kalangan santri yang tidak mempunyai latar belakang bisnis. Mereka hanya berharap keberkahan rejeki yang didapat. Sebagaimana yang dituturkan oleh salah satu santri Pondok Pesantren Fathul Ulum. Saat ditanya berapa ia meng-*asma-i* uangnya. Ia menjawab *mung limang ewu* (hanya lima ribu).<sup>29</sup>

Para pengamal dan pemegang uang *Asma* sangat variatif. Ada dari kalangan wirausahawan, santri, dan para akademisi. Beberapa dari kalangan akademisi bahkan dari unsur dosen, selain aktivitas lain, seperti guru, mudin, dan lain sebagainya. Narasumber dari unsur dosen, misalnya, yang sempat ditemui oleh peneliti, adalah A. Mufti Khozin, dosen Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya dari Sumenep Madura. Khozin menyatakan bahwa ritual ini sudah sering dilakukannya. Bahkan dalam pengakuannya, ia mengetahui tradisi *ijazah* ini sudah cukup lama, karena ia sendiri alumnus pondok pesantren Fathul Ulum. Ia juga pernah menjadi ketua panitia pada pelaksanaan *ijazah Asma Arto*. Saat ditemui, Khozin menuturkan ia membawa beberapa orang yang juga meng-*asma-i* uangnya. Tidak hanya uang, barang-barang seperti sorban dan sabuk juga di-*asma-i*. Khozin menuturkan:

Beberapa masyarakat di daerah saya tertarik untuk mencari keberkahan harta bendanya. Mereka berharap sekali harta bendanya selalu berkah dan selalu terlimpah kepadanya rejeki yang halal.<sup>30</sup>

Penulis juga menemukan bahwa ada pelaku dan pengamal *ijazah Asma Arto* dari kelompok mahasiswa program studi Ekonomi Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Saat ditemui oleh penulis, ia menegaskan bahwa karena latar belakangnya dari pesantren ia cukup familiar dengan tradisi *ijazah* ini. Saat ditanya oleh penulis, bahwa program studi yang ditempuhnya cukup rasional dalam mengelola keuangan, lantas kenapa masih mempercayai hal-hal irasional seperti *ijazah Asma Arto* ini, ia menjawab: *tradisi ini cukup familiar dengan latar belakang saya yang alumnus pondok pesantren. Saya percaya bahwa argumen-argumen teologis ijazah ini*

---

<sup>29</sup> Aziz Abidin (Santri Senior di Pondok Pesantren Fathul Ulum, Kwagean), *Wawancara*, 15 Juli 2016.

<sup>30</sup> A. Mufti Khozin (Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel), *Wawancara*, Pare 12 Mei 2017.



*membawa keberkahan bagi pemegang barang asma, karena doa-doa yang dilantunkan.*<sup>31</sup>

Keragaman peserta ijazah *Asma Arto* ini memang sangat menarik di antaranya dari kelompok masyarakat awam dan santri. Adapun masyarakat awam melihat praktik *ijazah Asma Arto* dianggap lebih islami dan jauh dari praktik abnormal seperti fenomena pesugihan lain yang terkadang ada ritual keluar dari *mainstream* agama. Hal ini, misalnya, ditemukan dalam riset Luzman Abdau yang melakukan riset pesugihan di Gunung Kemukus Sleman Yogyakarta. Dinyatakan bahwa para pelaku pesugihan di sana juga melakukan ritual hubungan seksual. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa para pelaku pesugihan mengetahui adanya hubungan seksual selama pelaksanaan ritual. Mereka menganggap bahwa dengan melakukan hubungan seksual tersebut, keinginan mereka dapat dengan mudah dicapai. Hasil yang didapatkan setelah melakukan ritual pesugihan tersebut dapat berupa usaha atau pekerjaan yang semakin lancar, meskipun disisi lain ada juga yang belum mendapatkan hasil dari ritual pesugihan tersebut.<sup>32</sup>

Dalam tataran perilaku, maraknya fenomena perdukunan, pesugihan, jimat dan bekal-bekalan di kalangan masyarakat dan sebagainya merupakan suatu fenomena yang menjadi realitas dalam masyarakat Indonesia. Bahkan menurut Ruslani terdapat banyak tempat yang sangat dikeramatkan oleh masyarakat Jawa yaitu Gunung Kawi di Jawa Timur, gunung kemukus di Kedung Ombo, Jawa Tengah, dan gunung Guci di Slawi, Jawa Tengah.<sup>33</sup>

Kepercayaan atas kekuatan roh atau mitos tertentu merupakan bentuk lain pengaruh adat istiadat dan budaya terhadap sistem kepercayaan masyarakat Muslim. Wujud kepercayaan tersebut semisal upacara *nyadran* atau juga dikenal dengan sebutan petik laut. Upacara ini ditujukan untuk memberikan penghormatan dan sesembahan kepada penguasa laut yang dikenal dengan Nyi Roro Kidul.<sup>34</sup> Wujud kepercayaan tersebut semisal upacara *nyadran* atau juga dikenal dengan sebutan petik laut. Upacara ini ditujukan untuk memberikan penghormatan dan sesembahan kepada penguasa laut yang dikenal dengan Nyi Roro Kidul.

---

<sup>31</sup> Ahmad Thayyib (Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang), *Wawancara*, Pare 27 Agustus 2016.

<sup>32</sup> Luzman Abdau, “Ritual Pesugihan di Gunung Kemungkus: Studi Deskriptif tentang Ritual di Gunung Kemungkus”, *Jurnal Program Studi Sosiologi*, 2013.

<sup>33</sup> Ruslani, *Tabir Mistik: Alam Ghaib dan Perdukunan dalam Terang Sains dan Agama* (Yogyakarta: Tinta, 2003), 63.

<sup>34</sup> Baiq Lily Handayani, “Transformasi Perilaku Keagamaan: Analisis terhadap Upaya Purifikasi Akidah Melalui Ruqyah Syarriyah Pada Komunitas Muslim Jember”, *Jurnal Sosiologi Islam*, Vol. 1, No. 2 (Oktober 2011), 73.

Secara umum, dalam masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam, terdapat berbagai macam bentuk perilaku beragama masyarakat. Berbagai macam bentuk perilaku keagamaan tersebut dapat mengklasifikasi masyarakat menjadi tiga bagian, antara lain:

*Pertama*, masyarakat sinkretis. Untuk tipe pertama ini adalah masyarakat yang beragama Islam tetapi percaya kepada dukun, roh leluhur, paranormal, tukang sihir, arwah penasaran, dan lain-lain. Dalam perilaku keagamaan mereka masih memberikan sesajen untuk tempat-tempat yang dianggap keramat, masih mendatangi dukun untuk meminta pengobatan, masih mendatangi tempat-tempat angker untuk pesugihan, melakukan sihir, bekal-bekalan dan lain sebagainya.

*Kedua*, masyarakat puritan. Muslim kelompok berusaha menjalankan ajaran agama Islam secara tekstual dan jargon utamanya adalah kembali ke Alquran dan Sunnah. Kelompok ini cenderung bersikap tidak akomodatif terhadap kepercayaan masyarakat yang bersumber dari nilai budaya dan adat istiadat. Para pengkaji Islam di Indonesia menyebut mereka sebagai bagian dari gerakan puritan, sebagian lagi menyebutnya Islam reformis, Islam modern dan yang lain menyebutnya Islam revivalis.

*Ketiga*, masyarakat akomodatif. Kelompok ini adalah kelompok yang masih menerima ritual dan praktik yang masih ada argumentasi teologis. Sebagaimana praktik *ijazah Asma Arto* yang dianggap mempunyai basis pemikiran teologis yang jelas. Misalnya rujukan-rujukan otoritatif dari ritual ini diambilkan dari beberapa kitab yang dikarang oleh, misalnya, AbuHamid al-Ghazali dan pengarang kitab ***I'anatut Thalibin*** karya Abu Bakr Muhammad Shatha al-Dimyathi.

Fenomena *ijazah Asma Arto* yang dianggap tidak mengeksploitasi biaya atau mahar dalam pengasmaan uang. Beberapa Lembaga yang menerima pengasmaan ijazah terkadang meminta mahar yang sangat mahal. Ini berbeda dengan biaya atau mahar yang harus dikeluarkan oleh masyarakat jika menginginkan uangnya di-*asma*-i agar berkah. Mahar uang yang diasmai adalah sebesar uang yang ingin di-*asma*-i. Jadi, jika ingin mengasmai uang lima ribu rupiah, maka yang uang yang disetorkan dengan maharnya adalah kelipatan uang tersebut, yakni sepuluh ribu rupiah.

Dalam konteks ini masyarakat cukup mudah mendapatkan uang *asma* tersebut, karena harga yang sangat terjangkau. Di samping itu, keterlibatan masyarakat untuk ikut berdoa bersama kiai dan para santri juga berdampak pada rasa ikut berkontribusi masyarakat terhadap proses pengijazahan. Mereka terlibat dalam membaca Maulid Barjanzi sebelum uang dan barang yang akan di-*asma*-i dibacakan wirid oleh kiai dan para santri khusus.

Secara umum dapat digambarkan dari para peserta *ijazah Asma Arto* bahwa mereka mencari keheningan dan ketenangan batin agar ada koreksi diri dan refleksi ke depan untuk bisnis yang dijalani, sekecil apapun bisnis tersebut. Karenanya, mereka menggunakan uang asma sebagai jimat atau azimat—sebagai *wasilah*—setidaknya untuk melancarkan rejekinya.

### Konstruksi Teologis *Ijazah Asma Arto*

Pada dasarnya praktik ritual *ijazah Asma Arto* yang dilaksanakan di Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare Kediri mempunyai dasar-dasar teologis. Dalam amatan penulis saat proses *ijazahan Asma Arto*, masyarakat yang mendaftarkan uangnya untuk di-*asma*-i diberikan selebaran yang berisi tentang dalil-dalil teologis agar terhindar dari ragam prasangka syirik. Biasanya, Kiai Hannan mengawali proses *ijazah* tersebut dengan menjelaskan kronologi pengijazahan ini yang awalnya adalah permintaan dari masyarakat dan santri. Sampai akhirnya ritual ini menjadi sebuah tradisi setiap tanggal 12 Rabiul Awwal setiap tahun.<sup>35</sup>

Beberapa argumentasi teologis mendasari ritual peng-*ijazah*-an *Asma Artho*, di antaranya:

*Pertama*, **Ma'ruful Karkhi mengatakan: barangsiapa membaca maulid Nabi saw. pada beberapa dirham berlapis perak atau emas, kemudian dirham-dirham tersebut digabungkan dengan dirham yang lain, maka dirham-dirham tersebut akan mendapatkan berkah. Pemiliknya tidak akan mendapatkan kefakiran dan kekurangan harta, karena keberkahan maulid Nabi saw.**<sup>36</sup>

*Kedua*, sebagaimana dirujuk dari kitab *al-Awfaq* karya AbuHamid al-Ghazali disebutkan: **"Barangsiapa menuliskan *al-Basith*—salah satu nama Allah—dan digantungkan dalam rumah, maka ia akan didatangi rejeki setiap harinya. Berikut adalah wifiqnya**<sup>37</sup>:

ب ا س ط  
ط س ا ب  
ا ب ط س  
س ط ب ا

<sup>35</sup> Observasi di Pondok Pesantren Fathul Ulum di Kwagean Pare 24 Agustus 2016.

<sup>36</sup> **Abu Bakr 'Uthman b. Muhammad Shatha** al-Dimyathi al-Shafi'i, *I'anat al-Thalibin*, Vol.3 (Surabaya: Maktabah al-Hidayah, t.th.), 364.

<sup>37</sup> al-Ghazali, *al-Awfaq*, 32.

Ketiga, beberapa ulama *khash* klasik pernah menyatakan bahwa: **“Untuk mendapatkan keberkahan dan kelancaran (rejeke), maka hendaknya** dibacakan ayat kursi untuk makanan yang sedikit atau gandum, anggur kering, beras atau lainnya. Setiap kali anda membacanya untuk makanan-makanan tersebut, maka makanan tersebut akan mengembung (menjadi berlipat ganda) sampai sejumlah para rasul. Sesungguhnya keberkahan dan kelancaran itu terjadi karena kehendak Allah. Hal itu pula akan terjadi jika dibacakan pada dirham-dirham. Ini adalah salah satu keistimewaan Alquran.<sup>38</sup>

Dalam kitab *Shumushul Anwar* disebutkan bahwa dalam menarik keberkahan pada buah-buahan seperti anggur dan kurma adalah dengan menuliskan sebuah rajah (*al-khatam*) di sebuah kertas pada hari senin dengan *naqsh* lalu bubuhilah wewangian dan letakkan di tengah-tengah tangan anda buah-buahan tersebut. Angkatlah (makanlah) dalam keseharian, namun ketika memakannya hendaknya ia membaca *al-‘azimah*, maka makanan tersebut tidak akan berkurang. Perbaruilah amalan ini setiap awal tahunnya.<sup>39</sup>

Sebagaimana dikutip dalam kitab *al-Ni‘maul Kubra ‘alal ‘Alam fi Mawlid Sayyid Walad Adam* karya Ibn Hajar al-Haythami yang dinyatakan bahwa **“barangsiapa membaca maulid Nabi saw. pada dirham-dirham maka akan ditemukan barakah di dalamnya dan pemiliknya tidak akan fakir dan tangannya tidak akan kekurangan harta sebab keberkahan maulid Nabi saw”**.<sup>40</sup>

Terkait dengan penulisan Asma Allah, *al-Basith*, sebagaimana yang tertuang pada poin kedua di atas, ‘Abd al-Maqsud Muhammad Salim dalam buku *Fi Malakut Allah ma’a Asma Allah* menyatakan setiap **Asma’** Allah memiliki jumlah khusus dan setiap jumlah memiliki martabat-martabat di mana sebaiknya pezikir tidak melampaui batasannya. Prinsipnya, menzikirkan **Asma’** Allah itu harus berdasarkan jumlahnya yang sesuai dengan tiap-tiap **Asma’**-Nya. Ada yang mengatakan prinsip tersebut merupakan pintu *wusul* dan melampaui jumlahnya bisa membahayakan terutama bagi yang tidak memiliki *murshid*. Sebab sudah menjadi kemestian bahwa engkau harus

---

<sup>38</sup> Muhammad Haqqi al-Nazili, *Khazinat al-Asrar Jalilat al-Adhkar* (Mesir: Mushtafa al-Bab al-Halabi, t.th.), 128.

<sup>39</sup> Ibn al-Haj al-Tilimsani al-Maghribi, *Shumus al-Anwar wa Kunuz al-Asrar al-Kubra* (t.t.: t.tp., t.th.), 51.

<sup>40</sup> Ibn Hajar al-Haythami, *al-Ni‘mah al-Kubra ‘ala al-‘Alam bi Mawlid Sayyid Walad Adam* (t.t.: t.tp., t.th.), 9.

dibimbing oleh seorang *murshid* dan seorang ‘*arif*’ yang mengajarkanmu tingkatan-tingkatan rohani (*ma‘alimut -tanzil*).<sup>41</sup>

Allah berfirman dalam Q.S. al-Ra‘d [13]: 26 yang artinya “Allah melapangkan rejeki bagi siapa yang Dia kehendaki dan membatasi (bagi siapa yang Dia kehendaki).<sup>42</sup> Makna *al-Basith* adalah bahwa Allah adalah Dzat yang melapangkan rejeki kepada siapa saja yang Dia kehendaki untuk hamba-Nya. Ada pendapat yang mengatakan bahwa **Asma’** ini adalah zikir Malaikat Israfil a.s.<sup>43</sup> Kehendak Allah sangat independen dalam melapangkan atau menyempitkan rejeki. Dia bisa menguatkan rejeki bagi orang tidak beriman, dan melemahkan rejeki bagi yang beriman.<sup>44</sup> Kemurahan dan rahmat Allah adalah kunci segalanya.<sup>45</sup> Akan tetapi seseorang yang mendapatkan keluasan rejeki bukan berarti seseorang mendapatkan kemuliaan, dan tidak mendapatkan rejeki bukan berarti ia dihina. Kekayaan dan kemiskinan manusia bukan tolok ukur Allah suka dan tidak suka.<sup>46</sup>

Siapa saja yang berzikir *al-Basith* dandia memiliki hajat tulus dan mendesak, maka Allah akan lapangkan rejeki baginya. Allah hidupkan kalbunya. Allah hilangkan gundah-gelisahnya. Allah jadikan setiap tahun yang melihatnya mencintainya.<sup>47</sup>

Kebanyakan dari kita menginginkan pengabulan yang cepat seraya berkata: “Ya Tuhanku, kenapa tidak segera mengabulkanku?” Lalu ia berprasangka buruk kepada Tuhannya. Maka ini bukan termasuk adab dan kebiasaan seorang Muslim.<sup>48</sup>

**Seorang hamba saleh berkata, “Aku pernah memohon kepada Allah sebuah hajat selama kurang lebih empat puluh tahun, dan Dia memberiku. Namun aku tidak lantas mewujudkannya dengan cara yang buruk”. Inilah**

---

<sup>41</sup> ‘Abd al-Maqsud Muhammad Salim, *Fi Malakut Allah ma’a Asma Allah* (Kairo: Shirkat al-Sharila li al-Tab’ wa al-Nashr wa al-Adawat al-Kitabiyah, 2003), 22.

<sup>42</sup> Muhammad ‘Ali al-Shabuni, *Shafwat al-Tafasir: Tafsir li Alquran al-Karim*, Vol. 2 (Libanon: Dar al-Fikr, 2001), 76.

<sup>43</sup> Salim, *Fi Malakut Allah*, 22.

<sup>44</sup> Muhammad b. Ahmad al-Khathib al-Sharbini al-Mishri, *al-Siraj al-Munir fi al-T’annah ‘ala Ma’rifat ba’dh Ma’ani Rabbuna al-Hakim al-Khabir* (Kairo: Mathba’at Bulaq, t.th.), 177.

<sup>45</sup> ‘Abd al-Razzaq al-Kashani, *Mu’jam Ishthilihat al-Shufiyah*, ‘Abd al-‘Al Shahin (ed.) (Kairo: Dar al-Mannar, 1992), 354.

<sup>46</sup> Beberapa orang kafir bergembira dengan status kekayaannya. Hal itu karena mereka tidak mengetahui kadar dunia dan status di hari akhir nanti. Abi Bakr Jabir al-Jazairi, *Aysar al-Tafasir li Kalam al-‘Aliyy al-Kabir*, Vol. 3 (Kairo: Dar al-Salam li al-Thiba’ah wa al-Nashr wa al-Tawzi’ wa al-Tarjamah, 1994), 26.

<sup>47</sup> Ibid., 62.

<sup>48</sup> Dikutip dari Muhy al-Din b. ‘Arabi, *Kashf al-Ma’na ‘an Sirr Asma Allah al-Husna* (Beirut: Muassasat al-‘Urwah al-Wuthqa, 2008), 93.

contoh penyerahan diri dan kepasrahan kepada Allah terhadap segala perkara yang kita hadapi pra dan paska-perkara itu terealisasi. Pahami isyarat **dari ayat ini, “...dan katakanlah, “Mudah-mudahan Tuhanku akan memberiku petunjuk kepadaku agar aku yang lebih dekat (kebenarannya) daripada ini”.** (Q.S. al-Kahf [18]: 24.<sup>49</sup>

Dalam konteks penyebutan dan zikir *al-Basith*, sebagian ahli makrifat, seperti AbuHamid al-Ghazali, Muhammad Mahmud al-Najdi,<sup>50</sup> dan menjelaskan bahwa penyebutan *Asma Allah al-Basith* biasa diawali dengan *Asma Allah* yang lain, *al-Qabidh* yang artinya Maha Menahan. Hal ini sebagaimana yang tertuang dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 245 yang berbunyi ***wa Allah yaqbidh wa yabsuth wa ilayh turja’un*** [Allah menahan dan melapangkan rejeki. Kepada-Nya semua dikembalikan].<sup>51</sup> Alasannya, Allah tidak disifati Maha Menahan (*al-Qabidh*) rejeki saja tanpa disifati Maha Memberi (*al-Basith*) rejeki. Pula sebaliknya, Allah tidak akan disifati Maha Memberi kecuali disifati pula Maha Menahan rejeki.<sup>52</sup> Kedua sifat dianggap sebagai sebuah kebijaksanaan saat Allah disifati dengan Maha Menahan (*al-Qabidh*), maka Dia harus melestarikan juga dalam memberi rejeki untuk umat manusia.<sup>53</sup>

Ada pula pendapat yang mengatakan bahwa makna *al-Qabidh* adalah Allah menggenggam (*Qabidh*) ruh-ruh manusia menjelang kematiannya dan melepaskan kembali ke dalam jasad ketika dibangkitkan dari kubur.<sup>54</sup> *Asma Allah* ini termasuk zikir yang selalu dibaca oleh malaikat Izrail a.s. Siapa saja yang dizalimi lalu menjadikannya zikir harian, maka Allah hancurkan orang yang menzaliminya itu. Akan tetapi menurut Salim, dia tidak akan menjelaskan poin ini kecuali dengan pengetahuan yang mendalam. Sebab,

---

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *al-Maqsad al-Asna fi Sharh Asma Allah al-Husna*, Muhammad ‘Uthman Khisht (ed.) (Kairo: Maktabat Alquran, 2001), 142.

<sup>51</sup> Untuk memahami ayat ini, bisa juga dikorelasikan dengan Q.S. Saba’ [34]: 39 yang artinya: **“Katakanlah: Sesungguhnya Tuhanku melapangkan rejeki bagi siapa yang dikehendaki-Nya di antara hamba-hamba-Nya dan menyempitkan bagi (siapa yang dikehendaki-Nya)”** atau Q.S. al-Rum [30]: 37 yang artinya **“Dan apakah mereka tidak memperhatikan bahwa Sesungguhnya Allah melapangkan rejeki bagi siapa yang dikehendaki-Nya dan Dia (pula) yang menyempitkan (rejeki itu). Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang beriman”**. Lihat ‘Abd al-Hamid Kishk, *Asma Allah al-Husna: Ma’naha, Fadhlaha, al-Du’a’ biha* (Kairo: al-Mukhtar al-Islami li al-Thab’ wa al-Nashr wa al-Tawzi’, t.th.), 115.

<sup>52</sup> Muhammad Mahmud al-Najdi, *al-Nahj al-Asma fi Sharh Asma Allah al-Husna*, Vol. 1 (Kuwait: Maktabah al-Imam al-Dhahabi, t.th.), 124.

<sup>53</sup> Kishk, *Asma Allah al-Husna*, 115.

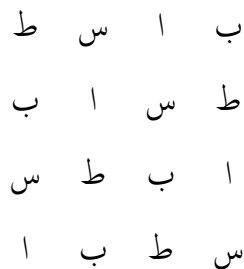
<sup>54</sup> Salim, *Fi Malakut Allah*, 61.

bukanlah syiar Muslim untuk membalas dendam. Memaafkan termasuk kebiasaan yang mulia.<sup>55</sup>

### Membaca Rumus *Wifiq* pada *Asma Arto*

*Wifiq*, *wafaq*, atau *wafq* secara etimologis berasal dari kata *wafiq-yafiq-wafqan* berarti **ja‘alah muwafiqan aw mulaiman** yang artinya menjadikan sesuatu itu selaras, cocok, sesuai, atau harmonis atau *kan shawaban muwafiqan lil -murad* yang berarti *dia benar dan menyetujui sesuai yang dimaksud*. Al-Layth mengatakan *wafq* berarti segala sesuatu yang disepakati pada satu kesepakatan sebagaimana ungkapan *wafaqtu fulanan fimawdhi‘ kadha*(saya setuju dengannya).<sup>56</sup> Sedangkan secara umum pengertiannya berarti suatu tulisan yang terdiri dari ragam angka, huruf, atau kata yang disusun secara sistematis mengikuti kaidah yang sudah ditentukan untuk membentuk pola energi yang diinginkan. *Wafaq* atau *wifiq* tersebut dapat digunakan sebagai sarana penyembuhan, perlindungan, keselamatan, kemudahan rejeki, dan lain-lain sesuai keinginan pembuat *wafaq*.<sup>57</sup>

Dalam konteks penelitian ini *wifiq* yang dibahas kali ini adalah tulisan atau simbol yang terdapat pada uang yang telah diasmai dan dicantumkan simbol. Sejumlah huruf didistribusikan dalam enam belas kolom yang jika diperhatikan ada empat huruf yang diulang sebanyak empat kali. Huruf-huruf tersebut antara lain **ba’**, *alif*, *sin*, dan **tha’**. Jika diakumulasi, huruf-huruf tersebut bisa dibaca *Basith*. Berikut gambar yang terdapat dalam uang yang di-*asma-i*.



Gambar 1. *Wifiq* dalam *Asma Arto*

Penulisan *wifiq* pada *Asma Arto* diambilkan dalam salah satu nama Allah pada ***Asma‘ul Husna***, yakni *al-Basith* yang berarti Yang Maha Sederhana. Keempat huruf dalam *al-Basith*—yakni **ba’**, *alif*, *sin*, dan **tha’**—

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> **Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyah**, *al-Mu‘jam al-Wasith*(Kairo: Maktabah a-Shuruq al-Dawliyah, Cet. Ke-4, 2005), 1046.

<sup>57</sup>

kemudian ditulis secara terpisah. Pada dasarnya, dalam ilmu peletakan *wifiq*, seseorang dapat leluasa mempola kolom pada *wifiq*, bisa dibuat tiga (*muthallath*), empat (***murabba***), lima (*mukahmmas*), enam (*musaddas*), dan seterusnya. Yang terpenting seseorang dapat meletakkan pecahan huruf agar terbaca sesuai dengan rumus *wifiq*. Artinya, pecahan huruf yang terbaca tadi bisa diakumulasi melalui segala arah dari kolom yang dibuat dan dapat dijumlah dengan nilai yang sama.

Supaya mengetahui jumlah ***Asma***' yang telah disebutkan, maka engkau harus mengetahui jumlah bagi setiap huruf yang ada. Keteranganannya sebagai berikut:

ا	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق	ر
20	30	40	50	60	70	80	90	100	200
ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ		
300	400	500	600	700	800	900	1000		

**Gambar 2.** Kaidah ilmu huruf di kalangan ahli hisab dan *wifiq*<sup>58</sup>

Jika huruf dalam *Asma Arto* diakumulasi, maka huruf *ba'*, *alif*, *sin*, dan ***tha'*** dalam *Asma Arto* dapat dinilai sebagai berikut: huruf ***ba'*** bernilai dua, *alif* bernilai satu, *sin* bernilai enam puluh, dan ***tha'*** bernilai sembilan. Lihat pada gambar di bawah ini.

Huruf	ط	س	ا	ب
Jumlah	9	60	1	2
Total		72		

**Gambar 3.** Jumlah bilangan Asma Allah, *al-Basith*

Jika diperhatikan secara saksama, jumlah nilai *wifiq* dalam pola empat kolom adalah tujuh puluh dua. Jumlah itu juga akan sama nilainya jika dihitung dari arah yang berbeda. Perhatikan gambar kolom berikut ini.

1. Hitungan vertikal. Jika dijumlahkan, tetap bernilai tujuh puluh dua.

A	9	60	1	2
	2	1	60	9
	60	9	2	1
	1	2	9	60
B	9	60	1	2

<sup>58</sup> Salim, *Fi Malakut Allah*, 25.



C

60	9	2	1

D

1	2	9	60

2. Hitungan horizontal. Jika dijumlahkan tetap bernilai tujuh puluh dua.

A

9			
2			
60			
1			

B

	60		
	1		
	9		
	2		

C

		1	
		60	
		2	
		9	

D

			2
			9
			1
			60

3. Hitungan diagonal. Jika dijumlahkan tetap bernilai tujuh puluh dua.

A

9			
	1		
		2	
			60

B

			2
		60	
	9		
1			

4. Hitungan secaraacak, Jika dijumlahkan, tetap bernilai tujuh puluh dua.

A

		1	2
		60	9

B

9	60		
2	1		

C

		2	1
		9	60

D

60	9		
1	2		

E

	1	60	
	9	2	

Dilihat dari penempatan angka, *wifiq* genap mempunyaidua bentuk. Pertama, *Sirr al-Tadakhkhul* (seperti pola huruf “L”). Bentuk ini biasa disebut

*Azilan* diambil dari kaidah **azilan sathwad ya'ajjuh hubbumak**. Ada tiga model membuat *wifiq* ini, antara lain: a). *Azilan Mathrad*; b). *Azilan Ghazali*; c). *Azilan Nishf al-Dhal'i*. Kedua, *Basithah* (penempatan huruf merata di seluruh arah).<sup>59</sup>

Adapun *wifiq* ini menggunakan rumus *wifiqAzilan Ghazali*. Langkah pertama membuat *wifiqAzilan Ghazali* adalah dengan membuat 16 kolom yang dibagi empat kolom. Kemudian kaidah *Azilan* dimasukkan dengan urutan sebagai berikut.

- 1 Lafal *Azilan* dimasukkan pada empat kotak awal dari kanan

		أ	ن
		ز	ل

- 2 Lafal *Sathwad* dimasukkan pada Empat kotak kedua

و	ط		
د	س		

- 3 Lafal **Ya'ajjuh** dimasukkan pada empat kotak ketiga

		ع	ج
		ي	هـ

- 4 Lafal *Hubb ma* dimasukkan pada empat kotak keempat dimasukkan

ك	ح		
م	ب		

Jika digabungkan dan huruf-huruf tersebut dikonversi ke angka sesuai kaidah *abjadun* di atas adalah sebagai berikut:

ك	ح	أ	ن	Konversi ke Angka	➡	11	8	1	14
م	ب	ز	ل			13	2	7	12
و	ط	ع	ج			6	9	16	3
د	س	ي	هـ			4	15	10	5

Yang perlu diperhatikan dalam pembuatan *wifiq* adalah peletakan kunci huruf (*Miftahulhuruf*) dulu. *Miftah* huruf biasanya adalah huruf terkecil dari lafal yang dibuat *wifiq*. Jika lafal *Basith* dengan melihat hitungan *abjadun*

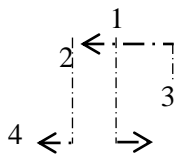
<sup>59</sup> Ishak al-Hafid al-Salajari, *Durrat al-'A'dad fi 'Ilm Wad'i al-Awfaq* (Kediri: PP Fathul Ulum, t.th.), 43.

adalah alif yang bernilai satu.<sup>60</sup> Dalam *wifiqBasith* yang menggunakan empat kotak. Langkah pertama adalah memecah lafal *Basith* pada permukaan kotak pertama sebagaimana berikut:

ب ا س ط

Berdasarkan angka-angka yang sudah terletakkan sesuai rumus *Azilan Ghazali* di atas, cukup tergambar bagaimana memasukkan angka dalam *wifiqAzilan Ghazali* memakai bentuk huruf “L” sempurna sebagai berikut:<sup>61</sup>

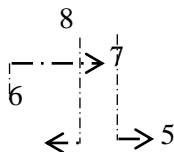
1. Hanya melihat angka 1 sampai dengan 4:



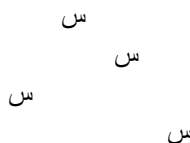
Alif diletakkan sebagai kunci huruf pada tempatnya angka 1-4:



2. Hanya melihat angka 5 sampai dengan 8:



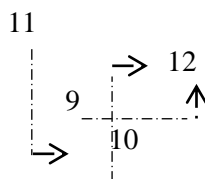
Meletakkan *sin* yang jatuh setelah alif dalam lafal *Basith* pada tempatnya angka 5-8:



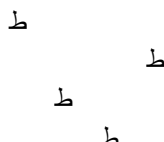
<sup>60</sup>Ibid., 21.

<sup>61</sup>Ibid., 44-45.

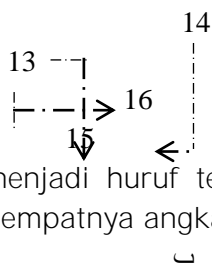
3. Kemudian hanya melihat angka 9 sampai dengan 12:



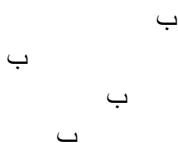
Meletakkan **tha'** yang jatuh setelah *sin* dalam lafal *Basith* pada tempatnya angka 9-12:



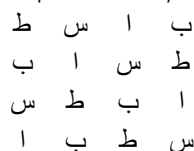
4. Lalu hanya melihat angka 13 sampai dengan 16:



Meletakkan **ba'** yang menjadi huruf terakhir pada lafal *Basith* yang belum mendapat tempat pada tempatnya angka 13-16:



Dari empat langkah peletakkan huruf dalam *wifiq* tersebut jika digabung, maka akan terbentuk seperti *wifiqasma arta* di atas, yaitu:



*Wifiq* ini dapat terbaca sebagai mana berikut:

1

		ا	ب
		س	ط

2

		ب	ا
		ط	س

3

ط	س		
ب	ا		

4

س	ط		
ا	ب		

Apa yang terurai di sini hanya sekilas untuk memudahkan cara membaca wifiq. Pascafase pengetahuan tentang kaidah-kaidah dasar penulisan wifiq, langkah selanjutnya adalah kemampuan menjalin energi gaib. Agar azimat tersebut dapat berdayaguna, maka harus ada beberapa fase pembacaan wirid dan doa agar energi tersebut masuk dalam uang yang diasmai.

### Wirid Ritual *Ijazah Asma Arto*

Ritual pembacaan wirid *Asma Arto* dilaksanakan pada tiga fase. Fase *pertama* wirid dibaca bersama kiai, para santri, dan para tamu yang akan mengijazahkan uangnya untuk di-*asma-i*. Fase *kedua*, setelah pembacaan wirid pada fase awal, semua uang dan benda yang ingin diasmai dibawa ke *ndalem* Kiai Hannan untuk dibaca oleh kiai beserta santri-santri khusus dan terpilih. Fase *ketiga*, kiai secara pribadi akan membaca wirid terhadap semua uang dan benda-benda.<sup>62</sup>

Adapun wirid-wirid yang dibaca pada fase awal adalah Maulid Barjanzi secara bersama-sama antara Kiai Hannan, santri, dan para tamu yang mengijazahkan uangnya.

Sedangkan wirid fase kedua yang dibaca, antara lain:

1. Shalawat 1000 kali.
2. YaBasith 1000 kali.
3. **Ya Badi' 946** kali.
4. Q.S al-Waqi'ah [56] 125 kali.
5. Q.S. al-Baqarah [2]: 259 4444 kali.
6. Q.S. al-Hajj [22]: 27. Saat sampai pada ayat kedua puluh delapan yang berbunyi **li yashhadu manafi' lahum**, ayat tersebut dibaca 4444 kali.<sup>63</sup>
7. Q.S. al-Fatihah [1] tujuh kali.
8. Q.S. al-Nas [114] tujuh kali.
9. Q.S. al-Falaq [113] tujuh kali.
10. Q.S. al-Ikhlâs [112] tujuh kali.

<sup>62</sup> Tim Penulis, *Kumpulan Mujahadah Panitia Ijazah Kubro dan Asma Artho 1434 H* (t.t.: Pesantren Fathul Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri, 2016), 20-26.

<sup>63</sup> لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَرَكَةِ الْأَنْعَامِ فَاكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا النَّاسَ الْفُقَرَاءَ

11. Q.S. al-Kafirun [109] tujuh kali.

12. Ayat kursi tujuh kali.

13. Tasbih sebanyak tujuh kali.

14. اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وبارك وسلم x 7

15. اَسْتَغْفِرُ اللهَ الْعَظِيمَ لِي وَلِوَالِدَيَّ، وَلِأَصْحَابِ الْحَقُوقِ الْوَاجِبَةِ عَلَيَّ، وَلِجَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ،

وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ، الْأَحْيَاءِ مِنْهُمْ وَالْأَمْوَاتِ x 7

16. اللَّهُمَّ افْعَلْ بِي وَبِهِمْ عَاجِلًا وَآجِلًا، فِي الدِّينِ وَالْدُنْيَا وَالْآخِرَةِ، مَا أَنْتَ لَهُ أَهْلٌ وَلَا تَفْعَلْ بِنَا يَا مَوْلَانَا مَا

نَحْنُ لَهُ أَهْلٌ. إِنَّكَ غَفُورٌ حَلِيمٌ جَوَادٌ كَرِيمٌ رُؤُوفٌ رَحِيمٌ x 7

17. رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ

وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا اللَّهُمَّ اخْتِمْ لَنَا بِخَاتِمَةِ السَّعَادَةِ وَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ لَهُمُ الْحُسْنَى وَزِيَادَةً بِجَاهِ سَيِّدِنَا

مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذِي الشَّفَاعَةِ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ ذَوِي السِّيَادَةِ وَسَيِّدِنَا أَبِي الْعَبَّاسِ الْخَضِرِ بَلِيًّا

ابْنَ مَلِكَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذِي الْإِسْتِقَامَةِ وَسَيِّدِنَا الْغَوْثَ الْأَعْظَمَ الشَّيْخَ عَبْدِ الْقَادِرِ الْجِيلَانَ رَضِيَ اللَّهُ

عنه ذِي الْكِرَامَةِ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ

18. صلوات النارية x 4444

19. Q.S. al-Fatihah [1] 4444 x

20. Q.S. al-Baqarah [2]: 255 4444 x

21. دُعَاءُ أَيَّةِ الْكَرْسِيِّ:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين اللهم أسألك و أتوسل

إليك (يا الله x3) (يا رحمن x3) (يا رحيم x3) (يَا وَهَّابُ x3) (يَا رَزَّاقُ x3) (يَا سَيِّدَاهُ x3) (يَا هُوَ x3) يا غياثي

عند شدي يا انيسي عند وحدي يا مجيبي عند دعواتي (يا الله x3) الله لا اله الا هو الحي القيوم يا حي

يا قيوم يا من تقوم السماوات و الارض بأمره يا جامع المخلوقات تحت لطفه وقهره أسألك اللهم ان تسخر لي

روحانية هذه الآية الشريفة تُعِينَنِي عَلَى قِضَاءِ حَوَائِجِي يَا مَنْ لَا تَأْخُذُهُ سَنَةٌ وَلَا نَوْمٌ اهدنا الى الحق والى

طريق مستقيم حتى أستريح من اللوم لا اله الا انت سبحانك إني كنت من الظالمين يا من له ما في

السماوات و ما في الأرض مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ اللَّهُمَّ اشْفَعْ لِي وَ ارْشِدْنِي فِيمَا أُرِيدُ مِنْ قِضَاءِ

حَوَائِجِي وَ اثبات قولي و فعلي و عملي و بارك لي في أهلي يا من يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون

بشيء من علمه يا من يعلم ما في ضمير عباده سرًّا و جهرًا أسألك اللهم ان تسخر لي خدام هذه الآية العظيمة

والدعوة المنيعة يكونون لي عونًا على قضاء حوائجي هَيِّلاً هَيِّلاً جَوْلاً جَوْلاً مَلَكًا يَا مَنْ لَا يَتَصَرَّفُ فِي

ملكه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض سَخَّرَ لِي عَبْدَكَ كُنْدَيَّاسَ حَتَّى يُكَلِّمَنِي فِي حَالِ يَقْظَتِي وَيُعِينَنِي فِي جَمِيعِ حَوَائِجِي يَا مَنْ وَلَا يَتُودُهُ حَفْظُهَا وَهُوَ الْعَلِيِّ الْعَظِيمُ يَا حَمِيدُ يَا مُجِيدُ يَا بَاعْثُ يَا شَهِيدُ يَا حَقُّ يَا وَكِيلُ يَا قَوِيَّ يَا مُتِينُ كُنْ لِي عَوْنًا عَلَى قَضَاءِ حَوَائِجِي بِأَلْفِ لَفٍ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ أَقْسَمْتُ عَلَيْكَ أَيُّهَا السَّيِّدُ كُنْدَيَّاسَ أَجْبَنِي أَنْتَ وَخَدَامُكَ وَأَعِينُونِي فِي جَمِيعِ أُمُورِي بِحَقِّ مَا تَعْتَقِدُونَهُ مِنَ الْعِظَمَةِ وَالْكَبَرِيَاءِ وَبِحَقِّ هَذِهِ الْآيَةِ الْعَظِيمَةِ وَبِسَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَجِبْ أَيُّهَا السَّيِّدُ كُنْدَيَّاسَ أَسْرِعْ مِنَ الْبَرْقِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَفْحِ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ رَمِيتُ إِذْ رَمِيتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَا وَلِيْلِي الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ 21x

22. Q.S. al-Ikhlâs [112] 4444x

23. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
(يا الله x3) يَا وَاحِدُ يَا أَحَدُ يَا جَوَادُ يَا بَسِيطُ يَا كَرِيمُ يَا وَهَّابُ يَا ذَا الطُّولِ يَا غَنِيَّ يَا مَغْنِيَّ يَا فَتَّاحُ يَا رِزَّاقُ يَا عَلِيمُ يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ يَا رَحْمَنُ يَا رَحِيمُ يَا بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ يَا حَنَّانُ يَا مَنَّانُ أَنْفِخْنِي مِنْكَ بِنَفْخَةٍ خَيْرٍ تَغْنِيَنِي بِهَا عَنْ سِوَاكَ أَنْ تَسْتَفْخِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ أَنَا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا نَصَرَ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحَ قَرِيبٌ وَيُشِرُ الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُمَّ يَا غَنِيَّ يَا حَمِيدُ يَا مُبْدِئُ يَا مُعِيدُ يَا رَحِيمُ يَا وَدُودُ اغْنِنَا بِجَلَالِكَ عَنْ حَرَامِكَ اغْنِنَا بِفَضْلِكَ عَنْ سِوَاكَ وَاحْفَظْنِي بِمَا حَفَظْتَ بِهِ الذِّكْرَ وَانصُرْنِي بِمَا نَصَرْتَ بِهِ الرِّسْلَ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ قَدِيرٌ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ 4444x

24. حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ 4444x

25. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَاةً يَطْمَئِنُّ بِهَا قَلْبِي وَتَنْفَعُ بِهَا عُلُومِي وَتَقْضِي بِهَا حَوَائِجِي وَتَرْفَعُ بِهَا دَرَجَتِي وَتَهْدِيَنِي بِهَا قَوْمِي وَتُخْلِصَ بِهَا قَلْبِي وَتُلْهِمْنِي بِهَا عُلُومَ الدِّينِ وَتُكْرِمْنِي بِهَا بِالسَّعَادَةِ وَالْكَرَامَةِ مَعَ ذُرِّيَّتِي وَتُكَثِّرْ بِهَا أَمْوَالِي وَأَصْحَابِي وَتَلَامِيذِي وَتَتَابِعِي وَأَصْبِيَافِي وَتَرْزُقْنِي اللَّهُمَّ تَمَامَ رِغْمَتِكَ وَتَمَامَ رِضْوَانِكَ وَصَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ عَدَدَمَا خَلَقْتَ وَرَزَقْتَ وَأَمَتَّ وَأَحْيَيْتَ إِلَى يَوْمِ تُخْشَرُ فِيهِ الْخَلَائِقُ أَجْمَعِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ 4444x

26. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم كما لطفت في عظمتك دون اللطفاء، وعلوت بعظمتك على العظماء، وعلمت ماتحت أرضك كعلمك بما فوق عرشك، وكانت وساوس الصدور كالعلانية عندك، وعلانية القول كالسر في علمك، وانقاذ كل شيء لعظمتك، وخضع كل ذي سلطان لسلطانك، وصار أمر الدنيا والآخرة كله بيدك اجعل لي من كل هم أصبحت أو أمسيت فيه فرجا ومخرجا. اللهم إن عفوك عن ذنوبي

وتجاوزك عن خطيئاتي وسترک علی قبیح عملي أطمعني أن أسألك مالا استوجه مما قصرت فيه  
 ادعوك آمنا واسألك مستأنسا وإنك المحسن إلي وانا المسيئ إلى نفسي فيما بيني وبينك، تتودد إلي  
 بنعمتك واتبغض إليك بالمعاصي ولكن الثقة بك حملتي على الجرأة عليك فجد بفضلك وإحسانك  
 علي إنك أنت التواب الرحيم 4444x  
 27. ان هذا لرزقنا ماله من نفاذ 4444x

Untuk pembacaan wirid fase *ketiga* yang dibaca oleh Kiai Hannan, sejauh ini belum bisa dibuka secara umum, karena hal itu menjadi hal yang sangat privat. Bahkan para santri senior dan santri yang ikut membaca wirid pada fase kedua juga tidak mengetahui apa yang dibaca kiai pada fase akhir pembacaan wirid untuk meng-*asma-i* uang tersebut. Setelah proses pembacaan wirid fase ketiga selesai dilakukan, keesokan harinya uang yang di-*asma-i* bisa diambil oleh para tamu.

## Penutup

Masyarakat yang mengikuti ritual *ijazah Asma Arto* meyakini bahwa *ijazah* ini mempunyai argumentasi teologis yang jelas. Berbeda dengan pola pesugihan tidak islami yang selama ini marak di masyarakat. Selain itu, harga mahar yang diminta dalam proses *ijazah* ini tidak terlalu besar. Para tamu hanya perlu menyerahkan kelipatan uang yang di-*asma-i*. Hal ini yang membuat masyarakat yang mengikuti ritual ini cukup antusias mengikuti acara *ijazah* ini.

Ada banyak dalil yang menjadi dasar argumentasi *ijazah Asma Arto*. Beberapa di antaranya bersumber dari dua kitab yang dikarang oleh AbuHamid al-Ghazali dalam kitab *al-Awfaq*, Abu Bakr Muhammad Shatha al-Dimyathi dalam kitabnya ***I'anatut Thalibin***, dan **Ma'rufulKarkhi**. Nama terakhir, al-Karkhi, mengatakan: barangsiapa membaca maulid Nabi saw. pada beberapa dirham berlapis perak atau emas, kemudian dirham-dirham tersebut digabungkan dengan dirham yang lain, maka dirham-dirham tersebut akan mendapatkan berkah. Pemiliknya tidak akan mendapatkan kefakiran dan kekurangan harta, karena keberkahan maulid Nabi saw. Sedangkan AbuHamid al-Ghazali dalam kitab *al-Awfaq* menyebutkan: **“Barangsiapa menuliskan *al-Basith*—salah satu nama Allah—dan digantungkan dalam rumah, maka ia akan didatangi rejeki setiap harinya.** Adapun wirid yang dibaca pada fase ritual *ijazah Asma Arto* terbagi menjadi tiga. Pada fase awal adalah membaca Maulid Barjanzi secara bersama-sama antara Kiai Hannan, santri, dan para tamu yang mengasmakkan uangnya.



## Daftar Pustaka

- 'Abd al-Razzaq al-Kashani, **Mu'jam Ishthilawat al-Shufiyah**, 'Abd al-'Al Shahin (ed.). Kairo: Dar al-Mannar, 1992.
- 'Arabi, Muhy al-Din b. *Kashf al-Ma'na 'an Sirr Asma Allah al-Husna*. Beirut: Muassasat al-'Urwah al-Wuthqa, 2008.
- 'Arabiyah (al), Majma' al-Lughah. *al-Mu'jam al-Wasith*. Kairo: Maktabah a-Shuruq al-Dawliyah, Cet. Ke-4, 2005.
- Abdau, Luzman. "Ritual Pesugihan di Gunung Kemungkus: Studi Deskriptif tentang Ritual di Gunung Kemungkus", *Jurnal Program Studi Sosiologi*, 2013.
- Azizah, Nurul. "Persepsi Masyarakat, Tata Cara, dan Dampak Ritual Ngalap Berkah pada obyek wisata Gunung Kemukus Kabupaten Sragen". Skripsi--Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2014.
- Buku Alumni Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare, 2016.
- Endraswara, Suwardi. *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2003.
- Ghazali (al), AbuHamid. *al-Maqshad al-Asna fi Sharh Asma Allah al-Husna, Muhammad 'Uthman Khisht (ed.)*. Kairo: Maktabat Alquran, 2001.
- Hadi, Zamhari Prastyo. "Fenomena Pesugihan di Pesarean Gunung Kawi Kecamatan Wonosari Kabupaten Malang dan Muatan Pendidikannya". Skripsi--Universitas Negeri Malang, 2014.
- Handayani, Baiq Lily. "Transformasi Perilaku Keagamaan: Analisis terhadap Upaya Purifikasi Akidah Melalui Ruqyah Syarriyah Pada Komunitas Muslim Jember", *Jurnal Sosiologi Islam*, Vol. 1, No. 2, Oktober 2011.
- Haythami (al), Ibn Hajar. *al-Ni'mah al-Kubra 'ala al-'Alam bi Mawlid Sayyid Walad Adam*. t.t.: t.tp., t.th.
- Huda, M. Syamsul. "Epistemologi Penyembuhan Kiai Tabib", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 1, 2013.
- Irawan, Yudha., Pinasti, V. Indah Sri., dan Lestari, Puji. "Fenomena Bersemedi di Tempat Petilasan Sekitar Gunung Srandil, Adipala, Cilacap, Jawa Tengah", *E-Societas*, Vol. 4, No. 6, 2015.
- Jazairi (al), Abi Bakr Jabir. *Aysar al-Tafasir li Kalam al-'Aliyy al-Kabir*, Vol. 3. Kairo: Dar al-Salam li al-Thiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi' wa al-Tarjamah, 1994.
- Kishk, 'Abd al-Hamid. *Asma Allah al-Husna: Ma'naha, Fadhlaha, al-Du'a' biha*. Kairo: al-Mukhtar al-Islami li al-Thab' wa al-Nashr wa al-Tawzi', t.th.
- Koentjaraningrat. *Sejarah Teori Antropologi*. Jakarta: UI Press, 1987.
- Maghribi (al), Ibn al-Haj al-Tilimsani. *Shumus al-Anwar wa Kunuz al-Asrar al-Kubra*. t.t.: t.tp., t.th.

- Mishri (al), Muhammad b. Ahmad al-Khathib al-Sharbini. *al-Siraj al-Munir fi al-‘I‘anah ‘ala Ma‘rifat ba‘dh Ma‘ani Rabbuna al-Hakim al-Khabir*. Kairo: Mathba‘at Bulaq, t.th.
- Najdi (al), Muhammad Mahmud. *al-Nahj al-Asma fi Sharh Asma Allah al-Husna*, Vol. 1. Kuwait: Maktabah al-Imam al-Dhahabi, t.th.
- Nazili (al), Muhammad Haqqi. *Khazinat al-Asrar Jalilat al-Adhkar*. Mesir: Mushtafa al-Bab al-Halabi, t.th.
- Novitasari, Rika Devi. “Ritual Ziarah Makam Pangeran Samudro di Gunung Kemukus Desa Pendem, Kecamatan Sumberlawang, Kabupaten Sragen”. Skripsi--Universitas Negeri Semarang, 2015.**
- Penulis, Tim. *Kumpulan Mujahadah Panitia Ijazah Kubro dan Asma Artho 1434 H*. t.t.: Pesantren Fathul Ulum Kwagean Krenceng Kepung Kediri, 2016.
- Ruslani. *Tabir Mistik: Alam Ghaib dan Perdukunan dalam Terang Sains dan Agama*. Yogyakarta: Tinta, 2003.
- Salajari (al), Ishak al-Hafidz. *Durrat al-‘A‘dad fi ‘Ilm Wad‘i al-Awfaq*. Kediri: PP Fathul Ulum, t.th.
- Salim, ‘Abd al-Maqsud Muhammad. Fi Malakut Allah ma‘a Asma Allah**. Kairo: Shirkat al-Shar‘ li al-Tab‘ wa al-Nashr wa al-Adawat al-Kitabiyah, 2003.
- Shabuni (al), **Muhammad ‘Ali**. *Shafwat al-Tafasir: Tafsir li Alquran al-Karim*, Vol. 2. Libanon: Dar al-Fikr, 2001.
- Shafi‘i (al), Abu Bakr ‘Uthman b. Muhammad Shatha al-Dimyathi. I‘anat al-Thalibin**, Vol.3. Surabaya: Maktabah al-Hidayah, t.th.

## Wawancara dan Observasi

- Observasi di Pasar Sepanjang Sidoarjo 15 Maret 2016.
- Observasi di Pondok Pesantren Fathul Ulum di Kwagean Pare 24 Agustus 2016.
- Observasi di Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare 18 November 2016.
- Ahmad Thayyib (Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang), *Wawancara*, Pare 27 Agustus 2016.
- Kiai Abdul Hannan Maksum, *Wawancara*, di Pare 23 Agustus 2016.
- Misbahul Munir (Santri Senior Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare), *Wawancara*, Pare 25 Juni 2017.
- A. Mufti Khozin (Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel), *Wawancara*, Pare 12 Mei 2017.
- Syafii (Direktur Koperasi Tsuraya Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare Kediri), *Wawancara*, 12 November 2015.

K. H. Abdul Hannan, *Wawancara*, Pare 15 November 2015.

Observasi di Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Pare Kediri, 3 Mei 2016.

Aziz Abidin (Santri Senior di Pondok Pesantren Fathul Ulum, Kwagean), *Wawancara*, 15 Juli 2016.

Hanafi (Wirausahawan di Gresik), *Wawancara*, Pare 26 Juni 2016.

## **BEUET DAN SEUMEUBEUET: SISTEM NILAI YANG MELESTARIKAN EKSISTENSI DAYAH DI ACEH**

**Muktasim Jailani**

Alumni Dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga

muktasim.jailani@yahoo.com

### **Abstrak**

*Dayah* (pesantren) di Aceh merupakan fakta sejarah yang tak terbantahkan. Sejak awal mula datangnya Islam di Aceh, masa kesultanan, masa penjajahan, dan pasca kemerdekaan, hingga sekarang ini *dayah* di Aceh tetap lestari sebagai salah satu institusi pendidikan yang melembaga di tengah-tengah masyarakat. Tegasnya, eksistensi *dayah* di tengah-tengah masyarakat sebagai salah satu lembaga yang menyelenggarakan proses pendidikan dan pembelajaran. Kunci lestarnya eksistensi *dayah* di Aceh adalah spirit sistem nilai dari *beuet* dan *seumeubeuet*. Tulisan ini mengkaji tentang *beuet* dan *seumeubeuet* yang menjadi spirit sistem nilai yang menggerakkan lestarnya eksistensi *dayah* di Aceh. Temuan yang diperoleh (1) *beuet* adalah proses belajar santri di *dayah* melalui *guree/teungku* (guru) mengenai ilmu agama yang berbasis pada kitab kuning; juga sebagai proses pendidikan melalui pengamalan dan pengalaman yang terstruktur menuju santri ber-*akhlakul karimah*; (2) *beuet*, juga merupakan proses belajar seumur hidup, artinya bagi santri, belajar bukan hanya di *dayah*, pasca *dayah* juga harus terus belajar dari manapun, kapanpun, dan dimanapun; (3) *beuet*, bukan hanya terbatas dalam bidang ilmu kedayahan saja, juga lintas ilmu sebagai bekal bagi kehidupan nantinya. Selanjutnya, *seumeubeuet*, berkaitan (4) dengan proses mengajar dan transfer ilmu kepada santri di *dayah*; (5) *seumeubeuet* juga ikut menagadakan pendidikan dan pengajaran di berbagai institusi kemasyarakatan, baik formal atau non formal; (6) *seumeubeuet* juga berarti menginisiasi pendirian institusi pendidikan sesuai dengan kapasitas ilmu dan finansial yang dimiliki, baik dalam bentuk *balee seumeubeut* (balai pengajian) sebagai cikal bakal *dayah* atau langsung dalam bentuk *dayah* yang mandiri. Nilai-nilai ini lah tumbuh sebagai suatu sistem dalam masyarakat Aceh; menggerakkan kehidupan keagamaan sehingga bagi masyarakat Aceh yang tidak **menghargai nilai ini dianggap bersalah dan “asing” di lingkungannya.**

**Kata Kunci:** Beuet, Seumeubeuet, Dayah

## Pendahuluan

*Dayah* (pesantren) bagi masyarakat Aceh adalah fakta sejarah yang tak terbantahkan. Kemunculan *dayah* dalam sejarah Aceh seiring dengan datang<sup>1</sup> dan berkembangnya Islam di bumi Aceh dan tetap lestari eksistensinya hingga sekarang ini. Sebagai *dayah* awal yang dikenal di Aceh adalah Dayah Cot Kala yang lahir abad ke-10 M. Dalam perjalanannya *dayah* mengalami pasang surut yang penuh dinamikan dan problematika. Saifuddin Duhri dalam tulisannya *Tiga Fase Perkembangan Dayah* mengungkapkan fase-fase perkembangan *dayah*, yakni *dayah* pertama sebagai fase awal yang ditandai dengan munculnya Dayah Cot Kala dan turunannya (abad 10-15 M), kedua fase sebagai masa keemasan *dayah* dengan munculnya Dayah Manyang (**Ma'had 'Al'y**) Baiturrahman (abad 16-18 M); fase ketiga sebagai masa kemunduran *dayah*, yakni masa penjajahan (abad 19).<sup>2</sup> Hemat penulis, dengan diakuinya *dayah* oleh pemerintah sebagai salah satu sistem pendidikan di Aceh, bahkan lebih jauh lahirnya instansi sebagai pembina *dayah* yakni Dinas Pendidikan Dayah, perkembangan *dayah* mengalami kebangkitan kembali dan memungkinkan dilanjutkan fase versi Duhri menjadi fase keempat, yakni fase kebangkitan *dayah* (abad 20 M).

*Beuet* dan *seumeubeuet* yang dikenal dalam komunitas *dayah* adalah sesuatu yang tidak bisa dipisahkan dengan komunitas *dayah*. *Beuet* dan *seumeubeuet* bagi *dayah* adalah nilai yang mentradisi sebagai suatu spirit. Dengannya, akan lahir alumni banyak *dayah* dan melanjutkan eksistensi *dayah* ke berbagai pelosok negeri. Bagi masyarakat Aceh, jika tidak pernah *beuet* atau bagi yang *'alim* tidak mau *seumeubeuet* dianggap sebagai sikap **“durhaka” kepada agama. Begitu sakralnya nilai beuet dan seumeubeuet**, setiap masyarakat Aceh dipastikan pernah –walau hanya sebentar– mengikuti aktivitas *beuet* dan *seumeubeuet*. Jika tidak, dianggap sebaagi orang yang

---

<sup>1</sup>Didasari pada *trade theory* (teori perdagangan), yakni pedagang-pedagang muslim membawa Islam melalui perdagangan, karena itu seorang pedagang muslim pada waktu itu sekaligus merupakan pengembang agama; lihat Andri Nirwana, et.al., *Riak-riak Sejarah Aceh: Mengungkap Perjuangan Masyarakat Mempertahankan Jati Diri*, cet.1, (Banda Aceh, IAIN Ar-Raniry Press, 2007), 20; lihat juga Baiti Rosita, **“Teori dan Proses Islamisasi di Indoensia”**, Jurnal Wardah, Vol 15 No 2, Fakultas Dakwah dan Komunikasi Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, (2014), 133-145, diakses 25 September 2018 <http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/warda/article/view/193/161>

<sup>2</sup>Saifuddin Duhri, **“Tiga Fase Perkembangan Dayah”**, Jurnal Sarwah, No. 9 (4), Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri, Malikussaleh, (2006); 156, diakses 22 September 2018 [file:///C:/Users/FMCREATIVE/Downloads/DAYAH\\_DALAM\\_TIGA\\_PHASE\\_PERKEMBANGAN.pdf](file:///C:/Users/FMCREATIVE/Downloads/DAYAH_DALAM_TIGA_PHASE_PERKEMBANGAN.pdf)

“*hana dengo bang*” (orang tak mau mendengar azan). Artinya, bagi masyarakat Aceh orang-orang tidak pernah *beuet* dan *seumeubeuet* itu dianggap sebagai orang yang mau mendengar nasehat, saran, dan pertimbangan orang lain dalam beragama.

## Ruang Lingkup

*Beuet* dan *seumeubeuet* yang berkembang di tengah-tengah masyarakat Aceh membentuk suatu rangkaian sebagai suatu sistem yang melekat dengan aktivitas *dayah*. Lebih jauh, dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di era globalisasi, *beuet* dan *seumeubeuet* di satu sisi masih dilihat secara esensial tanpa pergeseran makna yang signifikan dari kekhasannya seperti awalnya muncul dalam tradisi *dayah*; di sisi yang lain muncul pemahaman yang relatif mengalami pergeseran secara substansial dengan tetap mengedepankan makna yang esensial dari konteks *beuet* dan *seumeubeuet* itu sendiri. Tanpa menafikan dinamika yang muncul yang berkaitan dengan *beuet* dan *seumeubeuet* baik secara substantif dan reduktif, yang pasti dalam masyarakat Aceh, *beuet* dan *seumeubeuet* dianggap sebagai rangkaian nilai sakral yang melekat dengan *dayah* dan masyarakat. Rangkaian nilai ini menjadi spirit dalam menggerakkan *dayah* dari awal kemeunculannya dan tetap lestari eksistensinya hingga sekarang ini. Berdasarkan pertimbangan di atas penelitian ini dilakukan untuk menghasilkan tulisan sederhana. Tegasnya, tulisan ini memperbincangkan tentang pemaknaan *beuet* dan *seumeubeuet* dan aktivitasnya yang mentradisi dan menjadi sistem nilai yang tumbuh dan berkembang dalam komunitas *dayah* dan masyarakat Aceh.

Menelaah literatur tentang *dayah* dewasa ini, baik dalam bentuk buku, jurnal dan tulisan lepas lainnya memang ada, apalagi dengan media internet yang berkembang begitu pesat. Namun yang khusus membedah tentang *beuet* dan *seumeubeuet* yang lebih spesifik relatif sedikit.<sup>3</sup> Untuk itu, penulis mencoba membedah ini dalam bentuk tulisan yang dihasilkan dari aktivitas penelitian sederhana. Hemat penulis penelitian ini sifatnya deskriptif kualitatif. Data utama diperoleh dari literatur tentang *dayah*; dan yang berkaitan dengan *beuet* dan *seumeubeuet*, juga sebagai pendukung akan melakukan wawancara dengan narasumber yang ditentukan secara *purposive*

---

<sup>3</sup> Google Acedemia Search dengan topik *beuet+seumeubeut+dayah*, diakses 26 September 2018

[https://scholar.google.co.id/scholar?hl=id&as\\_sdt=0,5&q=beut+seumeubeut+dayah](https://scholar.google.co.id/scholar?hl=id&as_sdt=0,5&q=beut+seumeubeut+dayah)

dengan pertimbangan untuk memperkuat dan memperkaya pembahasan yang diuraikan.

Harapannya, dengan tulisan bisa memperkaya khazanah pemikiran kedayahan, sehingga ke depan *dayah* dengan nilai *beuet* dan *seumeubeuet* yang telah membumi dan mendunia menjadi inspirasi bagi perkembangan dan kelestarian eksistensi *dayah* dan lembaga pendidikan lainnya.

### Sepintas tentang Dayah di Aceh; Dulu dan Sekarang

*Dayah* merupakan institusi yang dikenal dengan pesantren (Jawa) atau surau (Padang) atau pondok (Malaysia dan Thailand). Kata *dayah* berasal dari bahasa Arab *zawiyah*, yang artinya sudut atau pojok;<sup>4</sup> yang diyakini oleh masyarakat Aceh bahwa pertama sekali sudut Mesjid Nabawi digunakan oleh Nabi Saw. untuk memberi pelajaran kepada para sahabat di awal Islam. Para sahabat menyebarkan Islam ke berbagai penjuru dunia dan sampai ke tanah Aceh dan nusantara. Pada awal abad pertengahan kata *zawiyah* digunakan untuk menggambarkan pusat agama dan kehidupan sufi yang kebiasaannya menghabiskan waktu di perantauan. Kadangkala institusi ini dibangun menjadi sekolah agama dan pada waktu-waktu tertentu *zawiyah* juga dijadikan sebagai pondok bagi orang yang menjalani kehidupan spiritual.<sup>5</sup> Bagi masyarakat Aceh, kata *zawiyah* yang awalnya sebagai nama sudut mesjid dan bergeser kepada satu institusi keagamaan akhirnya dilabelkan dengan sebutan *dayah*, sebagai institusi pendidikan agama yang menyelenggarakan *beuet* dan *seumeubeuet* yang berbasis pada kitab kuning.

Sejarah mencatat Dayah Cot Kala<sup>6</sup> yang dipimpin Tgk Chik Cot Kala Muhammad Amin (310-334 H/ 922-946M) di Aceh Timur adalah *dayah* pertama di Aceh yang muncul. Selanjutnya secara perlahan dengan meluasnya penyebaran Islam dan membentuk komunitas-komunitas

---

<sup>4</sup> Kamus *google*, diakses 22 September 2018, <https://www.google.com/search?safe=strict&client=opera&hl=id&ei=WIGmW8bUMSO4rQGM5rLgBg&q=kamus+arab&oq=kamus+arab>

<sup>5</sup> Hasbi Amiruddin, "Program Pengembangan Dayah", Makalah, yang mengutip dari C. Snouck Hurgronje, *The Atjehnese*, A.W.S.O'Sullivan (terj), Vol.I, (Leiden: E.J.Brill, 1906), 63; Tgk. Mohd Basyah Haspy, *Apresiasi terhadap Tradisi Dayah: Suatu Tinjauan Terhadap Tata Krama dan Kehidupan Dayah*, (Banda Aceh: Panitia Seminar Apresiasi Pesantren di Aceh, Persatuan Dayah Inshafuddin, 1987), 7; H.A.R. Gibb dan Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J.Brill, 1961); 657, diakses 28 September 2018

file:///E:/2.KARYA%20ILMIAH/Karya%20Ilmiah%20Pasca/C15\_Hasbi%20Amiruddin\_Program%20Pengembangan%20Dayah%20di%20Aceh.pdf

<sup>6</sup> Saifuddin Duhri, "Dayah: Pusat Reproduksi Budaya dan Seni", Bulletin Haba, Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional, Banda Aceh, No. 72 (2014), 6-8.



masyarakat Islam di bawah kesultanan muncul juga *dayah-dayah* di berbagai daerah. Lahirlah *dayah-dayah* lain dari lulusan Cot Kala, seperti Dayah Balang Pria yang didirikan oleh Syekh Sirajuddin (550-670 H/1155-1210 M); Dayah Batu Karang yang didirikan oleh Teungku Ampon Tuan tahun 753-800 H (1353-1398 M); dan Dayah Lam Keuneu'un yang didirikan oleh Syekh Abdul Kan'an tahun 592 -622 H (1196-1225 M).<sup>7</sup> Di masa Iskandar Muda (1016-1045 H/1607-1636 M) lahir Dayah Manyang yang memiliki 17 fakultas dengan spesialisasi bidang kajian.<sup>8</sup> Seiring dengan perjalanan waktu di Aceh Besar (sebelumnya: Aceh Darussalam) lahir Dayah Luhur Krueng Kalee yang dibina oleh Teungku H. Hasan Krueng Kalee (1883-1973 M),<sup>9</sup> Dayah Meunasah Meucat yang dipimpin oleh Teungku Abdurrahman Meunasah Meucat (1897-1949).<sup>10</sup> Dayah Mudi Mesra Mesjid Raya Samalanga—sebelumnya Dayah Mesjid Po Teumeureuho—sendiri yang diperkirakan lahir pada masa Sultan Iskandar Muda (Po Teumeureuhom), baru memiliki catatan sejarah pada masa Fakih Abdul Gani memimpin dan diteruskan oleh menantunya Abon Samalanga. Sekarang ini *dayah* menjelma sebagai salah satu *dayah* unggulan di Aceh dengan melahirkan banyak alumni dan mendirikan jaringan *dayah* di seluruh Aceh bahkan luar batas daerah dan negara dengan jaringan *dayah* Al-Aziziyah.<sup>11</sup>

Dewasa ini institusi *dayah* di Aceh telah mengalami perkembangan yang signifikan, di samping *dayah* sebagai institusi pendidikan non formal. Seiring dengan perjalanan waktu dan perkembangan jaman *dayah* telah

<sup>7</sup> Saifuddin Duhri, “*Tiga Fase Perkembangan Dayah*”, Jurnal Sarwah, No. 9 (4), Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri, Malikussaleh, (2006): 156, diakses 22 September 2018

file:///C:/Users/FMCREATIVE/Downloads/DAYAH\_DALAM\_TIGA\_PHASE\_P  
ERKEMBANGAN.pdf

<sup>8</sup> Saifuddin Saifuddin Duhri, “*Tiga Fase Perkembangan Dayah*”, Jurnal Sarwah, No. 9 (4), Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri, Malikussaleh, (2006): 156, diakses 22 September 2018

file:///C:/Users/FMCREATIVE/Downloads/DAYAH\_DALAM\_TIGA\_PHASE\_P  
ERKEMBANGAN.pdf.

<sup>9</sup> Rusdi Sufi dan Budi Wibowo, *Tokoh Pendidikan di Aceh Awal Abad 19*, (Banda Aceh: Badan Perpustakaan Propinsi Aceh), 70.

<sup>10</sup> Rusdi Sufi, ..., 87.

<sup>11</sup> Al-Aziziyah di ambil dari penisbahan kepada pimpinan Abon Samalanga yang nama aslinya Tgk. H. Abdul Aziz Saleh yang melakukan revitalisasi *dayah* yang lebih modern mengikuti dinamika kehidupan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sekarang ini *dayah* ini dipimpin oleh menantunya, Syekh Tgk H. Hasanul Hasri HG, yang melakukan reformasi dan transformasi *dayah* yang lebih inovatif, bahkan menyandingkan *dayah* dengan perguruan agama tinggi dalam bentuk Institut Agama Islam (IAI) Al-Aziziyah Samalanga, Tim Penulis, *Profil Dayah Mudi Mesjid Rara Samalanga*, (Samalanga: Dayah Mudi Mesra, 2010); 4-10.



bertransformasi ke arah yang modern dengan tetap mempertahankan nilai-nilai esensial yang menjadi karakteristik *dayah*. Ada *dayahsalafiyah* (tradisional) dengan mengadopsi nilai-nilai modernitas dan tetap menonjolkan nilai tradisonalitasnya; ada *dayah* terpadu yang menjalankan pendidikan *dayah* secara tradisional juga menyelenggarakan pendidikan formal secara terstruktur dalam institusi *dayah*; dan ada *dayah* yang berkolaborasi dengan pendidikan tinggi formal sehingga secara kultural memiliki keunikan yang relatif berbeda dengan masa-masa awal lahirnya *dayah*.

Akhir tahun 2017 jumlah *dayah* di Aceh sebanyak 1.033 *dayah* yang terdiri 900 *dayahsalafiah* (tradisional), dan 133 *dayah*terpadu. Dari jumlah tersebut, *dayah* yang memiliki klasifikasi tipe A+ berjumlah 6 *dayah* untuk *dayahsalafiah* dan 4 *dayah*terpadu. Untuk Tipe A, *dayahsalafiah* berjumlah 33 *dayahsalafiah* dan 33 *dayah*terpadu. Untuk Tipe B, *dayahsalafiah* berjumlah 88 *dayahsalafiah* dan 48 *dayah*terpadu. Untuk tipe C, *dayahsalafiah* berjumlah 336 *dayah* dan 34 *dayah*terpadu. Untuk tipe D, 437 *dayahsalafiah* dan 14 *dayah*terpadu.<sup>12</sup>

Sementara data jumlah *aneukbeuet* (santri)*dayah* di Aceh yaitu sebanyak 111.486 orang. Tiga Kabupaten yang mempunyai angka jumlah santri tertinggi yaitu Kabupaten Aceh Utara sebanyak 20.958 santri, Kabupaten Bireuen sebanyak 20.271 santri dan Kabupaten Aceh Besar sebanyak 12.973 santri. Sedangkan kabupaten/kota yang memiliki jumlah santri paling sedikit adalah Kabupaten Simeulue sebanyak 121. Di sisi lain *dayah* di Aceh telah memiliki *legalstanding* yang dituangkan dalam peraturan peundang-undangan yang diatur sebagai salah satu institusi pendidikan yang diakui oleh pemerintah. Seperti, Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2008 Tentang Penyelenggaraan Pendidikan, yang salah satunya adalah pendidikan *dayah*. Begitu juga instansi pemerintah di bawah pemerintah Aceh yang membidangi tentang institusi *dayah* dibentuk Badan Pembinaan Pendidikan Dayah (BPPD) melalui Qanun nomor 5 tahun 2007 dengan nama Lembaga Badan Pembinaan Pendidikan Dayah Aceh (BPPD) yang bertanggung jawab langsung kepada Gubernur Aceh. Terakhir instansi ini telah dinaikkan statusnya menjadi Dinas Pendidikan Dayah melalui Qanun No. 13 Tahun 2016 tentang Pembentukan dan Susunan Perangkat Aceh. Salah satu terobosannya untuk tahun 2018 adalah ingin melahirkan Qanun tentang Pendidikan Dayah yang telah masuk dalam tahap legislasi di DPR Aceh.<sup>13</sup>

Berdasarkan uraian di atas, menggambarkan bahwa *dayah* di Aceh

---

<sup>12</sup>Dinas Pendidikan Dayah, *Rencana Kerja Tahun 2018*, diakses 26 September 2018, [https://dpd.acehprov.go.id/uploads/RENJA\\_2018\\_PDF.pdf](https://dpd.acehprov.go.id/uploads/RENJA_2018_PDF.pdf)

<sup>13</sup>Dinas Pendidikan Dayah, *Rencana Kerja Tahun 2018*.

yang telah berusia seribu tahun lebih semenjak lahir hingga saat ini tetap bertahan sebagai institusi pendidikan yang menyelenggarakan *beuet* dan *seumeubeuet*. Melihat fenomena ini dipastikan ada faktor dan spirit yang mempertahankan dan melestarikan eksistensi *dayah* hingga saat ini.

### Fenomena *Beuet* dan *Seumeubeuet*; Pemaknaan dan Aktivitasnya

*Beuet* secara *lughatan*(bahasa) diartikan dengan (1) baca;<sup>14</sup> sekedar membaca dalam masyarakat Aceh dengan makna ini sudah dikatakan dengan *beuet*, **seperti dikatakan "beuet Al-Qur'an" artinya membaca Al-Qur'an**;<sup>15</sup> (2) belajar.<sup>16</sup> Bagi *aneukbeuet* (santri) yang memasuki dunia *dayah* disuguhi dengan proses *beuet*. Artinya, *beuet* yang diikuti santri merupakan proses belajar dari *guree-guree* (guru) tentang ilmu agama yang berbasis pada kitab kuning. Pemaknaan *beuet* sebagai belajar menjadi benar, karena memang proses *beuet* merupakan proses belajar santri dari guru yang *seumeubeuet* di *dayah* yang dilakukan secara reguler dan terstruktur sebagai bagian dari implementasi kurikulum *dayah*.

*Seumeubeuet*, yang dilakukan di *dayah* merupakan proses yang dilakukan guru. Secara bahasa *seumeubeuet* atau disebut juga *peubeuet*, diartikan dengan mengajar; mengajarkan atau menyebarluaskan agama (*teaching religion*).<sup>17</sup> Dalam hal ini *dayah* yang menyelenggarakan proses *seumeubeuet* oleh *guree* kepada santrinya. Artinya, proses *seumeubeuet* berjalan seiring dengan proses *beuet*. Jadi, *beuet* dan *seumeubeuet* adalah dua proses yang berjalan seiring sebagai satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan satu dengan yang lain.

Dari perspektif ini, *beuet* dan *seumeubeuet* di *dayah* penekanannya pada empat aspek, pertama proses *beuet* santri dilalui dengan adanya proses *seumeubeuet* *guree* di *dayah*; kedua, yang menjadi materi utama dalam proses *beuet* adalah ilmu agama; dan ketiga media *beuet* yang digunakan berbasis pada kitab kuning sebagai rujukan utama dan **mu'tabar** bagi kalangan *dayah*; keempat, *dayah* menjadi wadah atau tempat utama yang menyediakan proses

---

<sup>14</sup> Bukhari Daud, *Kamus Bahasa Aceh*, (Virginia: Pacific Linguistics, 1999); 211, diakses 16 September 2018

<https://books.google.co.id/books?hl=id&id=cGwOAAAAYAAJ&dq=kamus+aceh+beuet&focus=searchwithinvolume&q+=+beuet>

<sup>15</sup> Muktasim Jailani, **"Perbincangan Beuet Ba'da Magrib dalam Masyarakat Aceh"**, Madrasah di Era Global, ISBN. 978-602-9306-32 (Jakarta: Pusdiklat Kemenag, Jakarta, 2013), 3-4.

<sup>16</sup> Bukhari Daud, *Kamus Bahasa Aceh*, ...; diakses 16 September 2018.

<sup>17</sup> Bukhari Daud, *Kamus Bahasa Aceh*, ... ;121; lihat juga Nazaruddin Syamsuddin, *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh*, (Michigan: Grafitti, 1990); 54 dan 249.

*beuet* dan *seumeubeuet* yang representatif. Kriteria proses *beuet* dan *seumeubeuet* di *dayah* yang demikian inilah yang menjadi ciri khas *dayah* di Aceh. Di samping itu, perspektif ini dikuatkan oleh Aby Zahrul, yang menyatakan secara ‘urf masyarakat Aceh *beuet* merupakan proses belajar yang sungguh-sungguh, yang berbasis pada media kitab; bahkan lebih luas *beuet* direpleksikan dengan *meudagang*.<sup>18</sup> *Meudagang*, diartikan dengan berangkat merantau dari rumah untuk menuntut ilmu dengan cara tinggal dalam waktu yang lama di suatu *dayah*, **sehingga menjadi ‘alim** (punya ilmu).<sup>19</sup>

Bagi santri *dayah* di Aceh *beuet* dilakukan karena didasari pada suatu pemahaman terhadap tugas pokok manusia di dunia yaitu beribadah kepada Allah swt. Prosesi ibadah akan dapat dilaksanakan dengan optimal apabila dilandasi dengan ilmu yang representatif dengan ibadah tersebut. Sebagaimana Allah berfirman dalam Surah Az-Zuriyat: 54, yang **maksudnya** “*Aku tidak menciptakan jin dan manusia, kecuali untuk beribadah kepada-Ku*”.<sup>20</sup> Jadi, belajar tentang ibadah baik secara khusus atau umum wajib hukumnya atau dengan kata lain menuntut ilmu, baik tentang ibadah atau hal ihwal yang berkaitan dengan ibadah yang mengelilingi persoalan kehidupan manusia pada umumnya merupakan kewajiban yang tidak bisa ditawar-tawar. **Sabda Rasulullah Saw., yang maksudnya**, “*Menuntut ilmu merupakan suatu kewajiban terhadap orang Islam*”.<sup>21</sup>

Dalam perspektif yang lebih luas *beuet* dan *seumeubeuet* juga dimaknai sebagai proses pendidikan, ini didasarkan pada aktivitas *beuet* dimana, santri datang ke *dayah* menetap di sana tidak hanya dibimbing dalam hal membaca kitab, lebih jauh juga memperoleh pembinaan tingkah laku dalam kehidupan sehari-hari. Guru-guru selalu memantau dan membimbing santri baik dalam praktek ibadah wajib dan sunat, cara berpakaian, tutur kata dan cara bergaul dengan guru, senior, dan kawan satu kelas. Ini sebetulnya proses penanaman

---

<sup>18</sup> Wawancara dengan Aby Zahrul, Wakil Direktur I Bidang Pendidikan Dayah Mudi Mesjid Raya Samalanga, tanggal 22 September 2018; lihat juga Hasanul Risqa, “**Menyambut Hari Santri, Mari Mengupas Asal Usul Santri dan Pesantren**”, Replik, Rubik Resonansi, diakses 23 September 2018

<https://www.republika.co.id/berita/koran/islam-digest-koran/16/01/24/dunia-islam/islam-nusantara/17/10/22/oy7dh1440-mengupas-asalusul-santri-dan-pesantren>

<sup>19</sup> Husni Nazir, **Meudagang dan “Meudagang”**, diakses 22 September 2018 <http://www.kmamesir.org/2013/07/meudagang-dan-meudagang.html>; Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Tradisi Berguru di Aceh*, diakses 26 September 2018 <https://steemit.com/indonesia/@evaliana/bagian-ke-enam-tradisi-intelektual-acehnologi-bab-28-tradisi-berguru-di-aceh>

<sup>20</sup> Al-Qur’an Surah Az-Zariyah: 56.

<sup>21</sup> Al-Manâwi, *Faiḍul Qadîr* (Beirut: Dârul Kutub al-Ilmiyah, 1994), 227.

akhlak.<sup>22</sup> Inilah yang disebut *meudagang* dalam masyarakat Aceh. Dengan demikian *beuet* itu dimaknai dengan proses pendidikan yang diikuti santri dengan tinggal lama di *dayah* memperoleh pembinaan tentang ibadah, pembiasaan, juga keteladanan dari guru-guru.

*Beuet* dan *seumeubeuet* secara sempit telah dimaknai sebagai proses belajar mengajar bagi santri dan guru yang menjadi aktivitas utama dan pokok dalam komunitas *dayah*. Juga, secara luas dimaknai sebagai proses pendidikan yang berlangsung pada institusi *dayah* secara terstruktur dan memiliki standarisasi yang baku. Bicara tentang suatu proses aktivitas *beuet* dan *seumeubeuet* memiliki unsur-unsur tersendiri, yakni tujuan, materi, metode, media, guru, dan santri. Berikut uraian singkat tentang masing-masing komponen tersebut: *pertama* tujuan *beuet* dan *seumeubeuet*. T. Faizin dalam blog pribadinya dengan judul *Meluruskan Misunderstanding tentang Dayah* menyebutkan bahwa *beuet* yang dilakukan santri di *dayah* **adalah untuk menjadi ‘alim** (punya ilmu). Bagi masyarakat Aceh, punya ilmu **dan menjadi ‘alim** itu adalah cita-cita setiap orang. Tidak cukup dengan ‘alim saja, juga dapat memberikan ilmu kepada orang lain dengan cara *seumeubeuet*.<sup>23</sup> Jadi, *beuet* bagi santri *dayah* tujuannya untuk memperoleh ilmu sehingga dapat menyebarkan ilmu kepada orang lain dengan *seumeubeuet*. Sementara *seumeubeuet* tujuannya adalah untuk membagi ilmu yang telah diperolehnya kepada orang lain sehingga ilmu agama akan semakin berkembang di tengah-tengah masyarakat. Inilah yang dimaksudkan Abon Samalanga<sup>24</sup> melalui *peunutoh (petuah)nya semasa hidup* “*menyoe woe u gampong, pat mantong tinggai gata beuna seumeubeuet*”.<sup>25</sup> Artinya, jika kamu telah pulang (dari *dayah* kembali ke kampung), dimanapun berada harus tetap mengajar dan menyebarkan ilmu kepada orang lain.

*Kedua*, materi; dimana yang menjadi materi *beuet* untuk mencapai **tujuan ‘alim** dan bisa menyebarkan ilmu melalui *seumeubeuet* adalah ilmu agama. Ilmu agama yang dimaksudkan disini yang diperoleh dari kitab-kitab. Ilmu agama yang menjadi bahan *beuet* disesuaikan dengan jenjang proses

---

<sup>22</sup>Hasil observasi di Dayah Mudi Mesjid Raya Samalanga.

<sup>23</sup>T. Faizin, *Meluruskan Misunderstanding tentang Dayah*, diakses 22 September 2018 <http://al-madadi.blogspot.com/2009/11/meluruskan-misunderstanding-tentang.html>

<sup>24</sup> Abon Samalanga yang nama asli Tgk. H Abdul Aziz adalah ulama besar Dayah Mudi Mesjid Samalanga, beliau adalah salah alumni Dayah Darussalam Labuhanhaji yang dipimpin Syekh Mudawali Al-Kahlidy.

<sup>25</sup>T. Faizin, *Meluruskan Misunderstanding tentang Dayah*, diakses 22 September 2018

<http://al-madadi.blogspot.com/2009/11/meluruskan-misunderstanding-tentang.html>

*beuet* santri mulai dari tingkat *ula* (dasar), *wustha* (menengah) dan tingkat **'ulya (atas); bahkan tingkat tinggi (ma'had 'aly)**. *Ketiga*, media *beuet* yang digunakan di *dayah* adalah kitab kuning. Kitab ini merupakan kitab-kitab warisan ulama terdahulu yang dipelajari secara berjenjang di *dayah*. *Keempat*, metode *beuet*; dalam bentuk *halaqah*; dimana guru membacakan kitab-kitab dan santri mendengar dan mencatat apa yang diperlukan dari pembahasan guru. Pada tahap selanjutnya, santri dituntut untuk memperdengarkan bacaannya di hadapan guru dan guru membimbing bacaan dan kesimpulan yang dibuat oleh santri; juga ada dalam bentuk hafalan dimana santri menyetorkan hafalannya di hadapan guru; ada juga dalam bentuk *bahsulmasail* dan debat, dimana guru menentukan satu topik untuk dibahas oleh santrinya, selanjutnya santri mencari bahan bacaan yang relevan dan masalah yang ditentukan dan dibahas secara bersama melalui debat yang konstruktif.

*Kelima*, guru yang menjadi pengajar adalah mereka yang telah menyelesaikan tahapan-tahapan *beuet* di *dayah* yang bersangkutan atau *dayah* lain yang serumpun. Sebelum seseorang menjadi guru harus melalui tahapan sebagai santri dan *gureepeu-ulang* (co-asisten guru), *gureegantoe* (asisten guru), *gureeteutap* (guru tetap). Guru malam atau disebut dengan guru tetap yang merangkap sebagai wali kelas dari kelompok belajar pada jenjang tertentu di *dayah*. *Keenam* santri; dimana santri *dayah* adalah *aneukbeuet* yang telah melalui proses seleksi sehingga santri dikelompokkan ke dalam kelompok belajar yang disesuaikan dengan latar belakang kemampuan dasar yang dimilikinya.<sup>26</sup>

### ***Beuet dan Seumeubeuet yang Melestarikan Eksistensi Dayah di Aceh***

Nilai merupakan sesuatu yang sangat esensial dalam kehidupan manusia. Siapapun dalam melakukan suatu tindakan atau mengucapkan suatu perkataan akan melihat sisi nilai dari tindakan dan ucapan itu. Nilai menurut Chatib Thoha merupakan sifat yang melekat pada sesuatu (sistem kepercayaan) yang telah berhubungan dengan subjek yang memberi arti (manusia yang meyakini). Jadi nilai adalah sesuatu yang bermanfaat dan berguna bagi manusia sebagai acuan tingkah laku.<sup>27</sup> Menurut Milton Rekeach dan James Bank, nilai adalah suatu tipe kepercayaan yang berada dalam

---

<sup>26</sup>Hasil observasi di Dayah Mudi Mesjid Raya Samalanga.

<sup>27</sup>M. Chabib Thoha, *Kapita Selekta Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 61.

ruang lingkup sistem kepercayaan dalam mana seseorang bertindak atau menghindari suatu tindakan, atau memiliki dan dipercayai.<sup>28</sup>

Pemaknaan di atas jelas bahwa nilai menjadi suatu acuan bagi seseorang atau kelompok masyarakat untuk melakukan sesuatu. Lebih jauh nilai-nilai yang tumbuh dalam masyarakat yang diformalisasi sebagai nilai sosial secara perlahan akan membentuk sistem nilai. Sistem nilai ini merupakan rangkaian dari sesuatu yang abstrak yang hidup dan menyatu dengan kehidupan masyarakat, yang dianggap oleh masyarakat itu penting dan berarti. Berdasarkan sistem nilai inilah menjadi patokan dan pendorong masyarakat melakukan suatu tindakan yang nyata, sehingga terbangun suatu karakteristik masyarakat. Di saat masyarakat ini disebutkan akan terkesan dan dilabelkan dengan sistem nilai ini yang melekat dengan masyarakat tersebut.

Berikut uraian *beuet* dan *seumeubeuet* yang menjadi sistem nilai yang tumbuh dan berkembang sehingga menjadi pedoman hidup masyarakat Aceh; pertama, *beuet* dimaknai dengan proses belajar ilmu agama di *dayah* yang berbasis kitab kuning melalui *guree-guree* dalam jangka waktu tertentu. Bagi kalangan *dayah* di Aceh dan hampir seluruh masyarakat Aceh, *beuet* telah tertanam dalam jiwa sebagai belajar ilmu agama menjadi sangat penting bagi kehidupan dunia dan akhirat. Siapapun yang tidak pernah *beuet* atau mengabaikan *beuet* di waktu kecil akan mengalami hal-hal yang tidak baik di masa depan. Orang tua selalu menasehati anaknya untuk “*beunajakbeuet*” (harus ada belajar agama), *beuet* yang akan menuntun kita ke jalan yang benar; yang menyelamatkan kehidupan dunia dan akhirat. Inilah yang diilustrasikan oleh lirik lagu “*Jak Beuet*” yang dilantunkan oleh Apache13, dengan ungkapan jika tidak pernah mengikuti proses *beuet* konsekuensinya adalah *hanjeutkeubuetwateetuha* (tidak mencapai kesuksesan di masa depan).<sup>29</sup> Nurjannah Usman dalam “*Jak Beuet*” yang dimuat di tabloid Gema Baiturrahman menandaskan dalam sya’irnya “*Jak beuet pih beuna sikula bek tham / Keu anak sayang tajok agama / Tajok bak guree geuyu beuet Quran / Meunan syit amalan kitab dibaca // Dibaca kitab hukom jipaham / Lheh nyan ditunaikan oh wate raya / Oh jih karayeuk hateu teuh senang / Karena amalan bekai jikana*.”<sup>30</sup> Artinya, belajar (agama) dan sekolah juga harus ada/ kepada anak diajarkan agama / kepada guru di diajarkan Al-Qur’an / begitu juga belajar membaca kitab // (dengan) membaca kitab akan memahami hukum /

---

<sup>28</sup>H. Una Kartawisastra, *Strategi Klarifikasi Nilai* (Jakarta: P3G Depdikbud, 1980), 1.

<sup>29</sup>Apache13, *Jak Beuet*, diakses 22 September 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=-hoOk23mPyQ>

<sup>30</sup> Nurjannah usman, “*Jak Beuet*”, Gema Baiturrahman, diakses 22 September 2018, <http://baiturrahmanonline.com/2017/08/04/jak-beut/>

setelah itu akan diamalkan setelah dewasa / jika sudah dewasa hati akan senang / karena amalam sudah ada bekal (ilmu). –

Kedua *beuet* bagi masyarakat Aceh – di samping sebagai proses *beuet* di *dayah* – juga sebagai proses belajar agama dimanapun sampai akhir hayat atau disebut dengan belajar seumur hidup. Di satu pihak bagi santri yang pernah jak *beuet* ke *dayah*, karena faktor ekonomi atau faktor-faktor lainnya harus meninggalkan *dayah*, ada keinginan untuk tetap melanjutkan *beuet* dimanapun adanya. Di pihak lain, bagi orang-orang yang tidak mampu belajar di *dayah* karena pertimbangan ekonomi atau faktor lain, juga ikut *beuet* di kampung melalui *guree-guree* yang menyelenggarakan kelas *beuet* secara pribadi atau berkelompok.<sup>31</sup> Rutinitas seperti ini bagi masyarakat Aceh terus berlangsung dan dianggap sebagai suatu yang harus diutamakan. Disini jelas, bahwa *beuet* itu dipahami sebagai belajar seumur hidup bagi masyarakat Aceh. Tidak ada batasan umur, orang tua sekalipun juga ikut *beuet* yang diselenggarakan oleh kelompok-kelompok *beuet* dari latar belakang *dayah*.

Ketiga, *Beuet* di samping sebagai proses belajar ilmu berbasis *dayah*, bagi kalangan tertentu juga dimaknai dengan belajar ilmu non-*dayah*. Kenapa? Hal ini, bagi sebagian santri yang telah menamatkan jenjang pendidikan *dayah* yang fokus belajar ilmu agama yang berbasis kitab kuning, selanjutnya belajar ilmu umum yang akan di perolehnya di luar *dayah*.<sup>32</sup> Aktivitas *beuet* dalam proses ini – walaupun bagi kalangan *dayah* masih diperdebatkan – menjadi satu spirit *beuet* bagi sebagian kalangan santri. Pertimbangannya, ilmu yang diajarkan di *dayah* lebih fokus pada ilmu agama (ilmu *fardhu ‘ain*); jika pun ada ilmu umum hanya sebagai pendukung saja seperti bahasa Inggris, komputer, dan sebagainya. Sedangkan ilmu yang akan dilanjutkan di luar *dayah* ilmu yang sifatnya *fardhu kifayah*. Jadi untuk memperoleh ilmu umum setelah proses *beuet* di *dayah* juga bagian dari *beuet* juga dengan melihat pada substansi ilmu itu sendiri yang sifatnya universal. Pertimbangan lainnya adalah dengan menilik napak tilas perkembangan ilmu pengetahuan di jaman kejayaan Islam yang tidak ada dikotomi ilmu agama dan umum.<sup>33</sup> Hanya, lebih kepada pengklasifikasian sebagai ilmu tahapan awal dalam proses belajar, misalnya fokus pada ilmu-ilmu ketuhanan, akhlak, ibadah dan ilmu-ilmu alat yang menjadi jembatan terhadap pemahaman

---

<sup>31</sup> Hasil observasi.

<sup>32</sup> Hasil observasi.

<sup>33</sup> Hal ini dapat dilihat dari dinamika yang berkembang pada institusi Baitul Hikmah yang tidak membedakan ilmu, lihat Suwito, *Sejarah Sosial Pendidikan Islam*, ed. 1, cet. 1, (Jakarta: Kencana, 2005); 36; lihat juga Samsul Nizar Samsul Nizar, (edtr), *Sejarah Pendidikan Islam: Menelusuri Jejak Pendidikan Era Rasulullah sampai Indonesia*, ed. 1, cet.2 (Jakarta: Kencana, 2008), 85.



ilmunya; selanjutnya secara perlahan kepada ilmu pengetahuan yang sangat luas.

Keempat, *seumeubeuet*, telah dimaknai sebagai proses mengajar guru di *dayah* yang berkaitan dengan ilmu agama yang berbasis pada kitab kuning. Tradisi ini sudah bertahan sejak awal tumbuh dan berkembangnya *dayah* di Aceh. Setiap santri punya keinginan mengikuti jejak gurunya untuk mengajar di *dayah* dimana ia belajar sebelumnya. Bahkan, bagi kalangan *dayah* sudah tertanam sebagai suatu tanggung jawab moral untuk membimbing para junior dalam melalui hari-harinya di *dayah*. Di samping itu *seumeubeuet* juga didasarkan pada sikap ikhlas tanpa pamrih yang telah tertanam seperti diperlihatkan oleh guru-gurunya dalam *seumeubeuet*. Bagi santri ingin mengikuti jejak gurunya juga untuk *seumeubeuet* setelah menyelesaikan *beuet* dalam jangka waktu tertentu.<sup>34</sup> Nilai yang telah tertanam ini juga memperkuat akan makin lestarnya *dayah* di bumi Aceh dengan tetap mau *seumeubeuet* walaupun tanpa mendapat bayaran. Mereka akan *hareukat* (mencari nafkah) dalam memenuhi kebutuhan ekonomi di luar dari kegiatan *seumeubeuet* yang dilakukannya, baik sebagai pedagang dan kantor.

Kelima, *seumeubeuet* di luar *dayah*. Bagi santri yang telah menyelesaikan pendidikannya di *dayah* akan pergi merantau atau pulang ke kampung halamannya, juga ikut *seumeubeuet* sesuai dengan kapasitas ilmu yang dimiliki. Proses yang dilakukan *seumeubeuet* disini baik menggunakan rumah sendiri secara privat atau kelompok, di tempat-tempat publik seperti meunasah, musalla, mesjid, atau berbagai wadah komunitas tertentu dalam masyarakat. Walaupun proses *seumeubeuet* disini ada yang sifat substantif namun tetap menggunakan media kitab sebagai acuan dalam proses *seumeubeuet*.<sup>35</sup> Sebagai contoh gerakan *seumeubeuet* Tastafi (Tasauf Tauhid Fikih) yang dicetuskan Abu Mudi (Syekh Haji Hasanul Basri HG) yang dideklarasikan tanggal di Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh Selasa 17 April 2018.<sup>36</sup> Gerakan ini terus membumi di Aceh bahkan di luar Aceh (luar negeri) yang dikeola oleh alumni *dayah* dengan membahas tema-tema tertentu berdasarkan telaah kitab kuning.<sup>37</sup> Di samping itu juga *seumeubeuet* di tengah-tengah masyarakat yang tidak terstruktur dalam gerakan tertentu,

---

<sup>34</sup>Hasil wawancara dengan Aby Zahrul.

<sup>35</sup>Hasil observasi aktivitas *seumeubeuet* dalam masyarakat Aceh.

<sup>36</sup>Abu Mudi Lantik Pengurus Pusat Tastafi Aceh, Serambi Indoensia, 2018, diakses 26 September 2018 <http://aceh.tribunnews.com/2018/04/18/abu-mudi-lantik-pengurus-pusat-tastafi-aceh>

<sup>37</sup>Abu Mudi Resmikan Pengajian Tastafi Malaysia, Serambi Indoensia, 2014, diakses 26 September 2018 <http://aceh.tribunnews.com/2014/04/25/abu-mudi-resmikan-pengajian-tastafi-malaysia>



berlajan secara mandiri dalam rangka memberi pengajaran agama kepada masyarakat di Aceh.

Keenam, santri yang telah menyelesaikan *beuet*-nya di *dayah* pada jenjang tertentu, sekaligus sudah mengabdikan di *dayah* dengan menjadi guru *seumeubeuet* dituntut mengislasasi pendirian institusi wadah *seumeubeuet*. Wadah *seumeubeuet* yang didirikan baik dalam bentuk *balee*(balai)<sup>38</sup>*seumeubeuet* sebagai cikal bakal *dayah*, atau langsung dalam bentuk *dayah* yang mandiri.<sup>39</sup>Fakta ini dikuatkan dengan catatan sejarah bahwa *dayah* pasca Cot Kala lahir dari alumni yang pernah mengecap *beuet* di Cot Kala mendirikan Dayah Balang Pria, Dayah Batu Karang, dan Dayah Lam Keuneun pada abad ke-7 H.<sup>40</sup> Begitu juga masa-masa selanjutnya sampai sekarang *dayah* terus lahir sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Kondisi ini akan berpengaruh terhadap semakin berkembangnya secara kualitas dan kuantitas *dayah-dayah* di berbagai pelosok tanah Aceh. Bahkan *dayah* yang lahir dari alumni atau lulusan suatu *dayah* membentuk *dayah* jaringan yang mengikat *dayah-dayah* dalam satu komunitas, seperti Dayah Jaringan Al-Waliyah, Dayah Jaringan Darussa'adah, Dayah Jaringan Al-Aziziyah, Dayah Jaringan Istiqamatuddin, Dayah Jaringan Al-Fata.<sup>41</sup>

Bagi masyarakat Aceh, terutama kalangan yang bersentuhan langsung atau tidak langsung dengan *dayah*, *beuet* dan *seumeubeuet* sudah dianggap sebagai sesuatu yang tidak boleh tidak dalam kehidupan beragama. Orang Aceh akan merasa asing jika tidak pernah *beuet* bahkan jika ada anak-anak – misalnya – yang terlihat nakal selalu dikatakan, seperti *aneukmiet hana soe peubeuet* (seperti anak yang tidak pernah diajarin). Begitu juga, bagi siapa saja yang punya ilmu yang berlatar belakang *dayah*, sangat merasa “bersalah”

---

<sup>38</sup>Biasanya berupa rumah panggung sederhana yang dibangun dari kayu dan mengelola kelas yang terbatas dalam bentuk satu atau rombongan belajar (Hasil observasi).

<sup>39</sup>Hasil observasi di Dayah Mudi Mesjid Raya Samalanga dan pengalaman penulis mengelola Balai Seumeubeuet Atsrul 'Adnany Beungga sejak tahun 2000.

<sup>40</sup>Saifuddin Duhri, “Tiga Fase Perkembangan Dayah”, Jurnal Sarwah, No. 9 (4), Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri, Malikussaleh, (2006); 144, diakses 22 September 2018

file:///C:/Users/FMCREATIVE/Downloads/DAYAH\_DALAM\_TIGA\_PHASE\_P  
ERKEMBANGAN.pdf

<sup>41</sup>Al-Waliyah, dayah jaringan Syekh Muda Waly Al-Khalidy yang berpusat di Labuhanhaji Kab. Aceh Selatan; Darussa'adah, dayah jaringan Darussa'adah yang berpusat di Teupin Raya Kab. Pidie; Al-Aziziyah, jaringan dayah yang digagas oleh Abon Abdul Aziz yang berpusat di Dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga Kab. Bireuen, dan Al-Istiqatuddin, jaringan Dayah Lam Ateuk Aceh Besar; dan Al-Fata, dayah jaringan Dayah Ruhul Fata yang berpusat di Seulimuen Aceh Besar, diolah dari hasil observasi dayah-dayah di Aceh.

jika tidak memberikan ilmu kepada orang lain, walaupun dalam bentuk kelas privat dan terbatas. Nilai ini telah tertanam begitu kuat dalam masyarakat Aceh, sehingga siapapun yang melanggar terkesan orang yang bukan hanya tidak mengindahkan *dayah* sebagai institusi pendidikan Islam, bahkan lebih jauh itulah orang yang mengabaikan agama. Karena agama berkembang dengan kuat basisnya yakni *dayah*. Jika *dayah* hidup terus sebagai institusi pendidikan dan pembelajaran konsekuensinya agama akan terus terjaga sampai akhir jaman.

## Penutup

*Beuet* dan *seumeubeuet* dalam masyarakat Aceh khususnya komunitas *dayah* merupakan sistem nilai yang sakral, yang dapat menggerakkan masyarakat untuk terus melestarikan eksistensi *dayah* dari dulu sampai sekarang. *Beuet* dipahami sebagai tradisi proses belajar di *dayah* dari *guree-guree* tentang ilmu agama yang berbasis pada kitab kuning. Aktivitas *beuet* dengan makna demikian merupakan nilai esensial yang menjadi karakteristik *dayah* di Aceh. Lebih jauh seiring perjalanan *dayah* yang di era modern sekarang ini, *beuet* juga dimaknai dengan proses belajar seumur hidup bagi santri darimanapun, kapanpun, dan dimanapun. Bagi kalangan tertentu pasca-*dayah*, *beuet* juga dimaknai dengan belajar bidang ilmu di non-*dayah* sebagai bekal bagi kehidupan nantinya.

*Seumeubeuet*, dipahami dengan proses mengajar dan transfer ilmu kepada santri di *dayah*; *semeubeuet* juga ikut menyelenggarakan pendidikan dan pengajaran di berbagai institusi kemasyarakatan di luar *dayah*. Terakhir, *seumeubeuet* bagi telah menyelesaikan *beuet* di *dayah* dituntut untuk menginisiasi pendirian institusi pendidikan sesuai dengan kapasitas ilmu yang dimiliki, baik berupa *baleeseumeuebut* (balai pengajian) sebagai cikal bakal *dayah* atau langsung dalam bentuk *dayah*. Di sisi lain *beuet* dan *seumeubeuet* dimaknai sebagai proses pendidikan melalui proses pengamalan dan pengalaman *guree-guree* dengan mengedepankan pembiasaan dan keteladanan. Inilah yang disebut *meudagang* dalam masyarakat Aceh. *Beuet* dan *seumeubeuet* inilah bagi masyarakat Aceh, merupakan sistem nilai yang terus dipertahankan sebagai sesuatu yang sakral, bahkan bagi yang melanggarnya **dianggap “pembawa malapetaka” di hari kemudian.** Berdasarkan pemaknaan *beuet* dan *seumeubeuet* yang merupakan sistem nilai yang dianggap sakral bagi masyarakat Aceh, tentunya perlu dipertahankan dan terus dijadikan patokan dalam kehidupan keagamaan masyarakat Aceh. Tentunya *dayah* semakin lestari eksistensinya dalam masyarakat.

## Daftar Pustaka

- Abu Mudi Lantik Pengurus Pusat Tastafi Aceh, Serambi Indoensia, 2018, <http://aceh.tribunnews.com/2018/04/18/abu-mudi-lantik-pengurus-pusat-tastafi-aceh>
- Abu Mudi Resmikan Pengajian Tastafi Malaysia, Serambi Indoensia, 2014, <http://aceh.tribunnews.com/2014/04/25/abu-mudi-resmikan-pengajian-tastafi-malaysia>
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam, *Tradisi Berguru di Aceh*, 2018, <https://steemit.com/indonesia/@evaliana/bagian-ke-enam-tradisi-intelektual-acehnologi-bab-28-tradisi-berguru-di-aceh>
- Al-Manâwî, *Faidul Qadir*, Beirut: Dârul Kutub al-Ilmiyah, 1994.
- Amiruddin, Hasbi**, “*Program Pengembangan Dayah*”, **Makalah**
- Apache13, *Jak Beuet*, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=-hoOk23mPyQ>
- Daud, Bukhari, *Kamus Bahasa Aceh*, (Virginia: Pacific Linguistics, 1999), <https://books.google.co.id/books?hl=id&id=cGwOAAAAYAAJ&dq=kamus+aceh+beuet&focus=searchwithinvolume&q+=+beuet>
- Dhuhri, Saifuddin**, “***Tiga Fase Perkembangan Dayah***”, Jurnal Sarwah, No. 9 (4), Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri, Malikussaleh, (2006).  
file:///C:/Users/FMCREATIVE/Downloads/DAYAH\_DALAM\_TIGA\_PHASE\_PERKEMBANGAN.pdf
- Dhuhri, Saifuddin**, “*Dayah: Pusat Reproduksi Budaya dan Seni*”, Bulletin Haba, Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional, Banda Aceh, No. 72 (2014).
- Dinas Pendidikan Dayah, *Rencana Kerja Tahun 2018*, 2018, [https://dpd.acehprov.go.id/uploads/RENJA\\_2018\\_PDF.pdf](https://dpd.acehprov.go.id/uploads/RENJA_2018_PDF.pdf)
- Faizin, T, *Meluruskan Misunderstanding tentang Dayah*, 2009, <http://al-madadi.blogspot.com/2009/11/meluruskan-misunderstanding-tentang.html>
- Gibb, H.A.R. dan Kramers, *ShorterEncyclopedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill, 1961.
- Google Acedemia Search dengan topik *beuet+seumeubeut+dayah*  
[https://scholar.google.co.id/scholar?hl=id&as\\_sdt=0,5&q=beut+seumeubeut+dayah](https://scholar.google.co.id/scholar?hl=id&as_sdt=0,5&q=beut+seumeubeut+dayah)
- Hasby,Tgk. MohdBasyah, *Apresiasi terhadap Tradisi Dayah: Suatu Tinjauan Terhadap Tata Krama dan Kehidupan Dayah*, (Banda Aceh: Panitia Seminar Appresiasi Pesantren di Aceh, Persatuan DayahInshafuddin, 1987).  
file:///E:/2.KARYA%20ILMIAH/Karya%20Ilmiah%20Pasca/C15\_Ha

sbi%20Amiruddin\_Program%20Pengembangan%20Dayah%20di%20  
Aceh.pdf

Hurgronje C. B. Snouck, *The Atjehnese*, **A.W.S.O'Sullivan (terj)**, Vol.I.  
Leiden: E.J.Brill, 1906.

**Jailani, Muktasim**, “*Perbincangan Beuet Ba'da Magrib dalam Masyarakat Aceh*”, Madrasah di Era Global, ISBN. 978-602-9306-32. Jakarta: Pusdiklat Kemenag, Jakarta, 2013.

Kamus *google*,

<https://www.google.com/search?safe=strict&client=opera&hl=id&ei=WIGmW8bUMsO4rQGM5rLgBg&q=kamus+arab&oq=kamus+arab>

Kartawisastra, H. Una, *Strategi Klarifikasi Nilai*. Jakarta: P3G Depdikbud, 1980.

Nazir, Husni, **Meudagang dan “Meudagang”** ,  
2013<http://www.kmamesir.org/2013/07/meudagang-dan-meudagang.html>

Nirwana, Andri, *Riak-riak Sejarah Aceh: Mengungkap Perjuangan Masyarakat Mempertahankan Jati Diri*, cet.1. Banda Aceh, IAIN Ar-Raniry Press, 2007.

Nizar, Samsul, (edtr), *Sejarah Pendidikan Islam: Meneluri Jejak Pendidikan Era Rasulullah sampai Indonesia*, ed. 1, cet. 2. Jakarta: Kencana, 2008

**Risqa, Hasanul**, “*Menyambut Hari Santri, Mari Mengupas Asal Usul Santri dan Pesantren*”, Resonansi Republika, 2017, <https://www.republika.co.id/berita/koran/islam-digest-koran/16/01/24/dunia-islam/islam-nusantara/17/10/22/oy7dh1440-mengupas-asalusul-santri-dan-pesantren>

**Rosita, Baiti**, “*Teori dan Proses Islamisasi di Indoensia*”, Jurnal Wardah, Vol 15 No 2, Fakultas Dakwah dan Komunikasi Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, (2014).

Sufi, Rusdi dan Budi Wibowo, *Tokoh Pendidikan di Aceh Awal Abad 19*, (Banda Aceh: Badan Perpustakaan Propinsi Aceh).

Suwito, *Sejarah Sosial Pendidikan Islam*, ed. 1, cet. 1. Jakarta: Kencana, 2005.

Thoha, M. Chabib, *Kapita Selekta Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Tim Penulis, *Profil Dayah Mudi Mesjid Rara Samalanga*. Samalanga: Dayah Mudi Mesra, 2010.

**Usman, Nurjannah**, “*Jak Beuet*”, **Gema Baiturrahman**, 2017, <http://baiturrahmanonline.com/2017/08/04/jak-beut/>

## **PATRIARCHAL PRACTICES IN PESANTREN** (A Cultural Anthropology Study in Dayah Jeumala Amal)

**Nadya Utari Sitanggang**

Dayah Jeumala Amal, Luengputu, Kec Bandar Baru, Kab. Pidie Jaya, Aceh;  
nadia00772@gmail.com

### **Abstract**

According to Peter Berger and Thomas Luckmann, human creating their own social construction by practicing certain acts, systems, or concepts which finally become a culture for it is habituated in their daily life. Patriarchy is something that has been institutionalized in human history gradually, included **Arabic history as well as Islamic history. Moslems' lifestyle is** based on Quran and hadis understanding which transmitted through generations where the first generation lived in Arab. Most of its practices, thoughts, and systems are adapted and understood as laws, which means patriarchy is inevitably adapted too since the time when Quran revealed it is practiced as culture. Pesantren as the intense islamic educational institution, currently practices this common understanding.

This research aims to describe and find the meaning of patriarchal practices in pesantren by using cultural anthropology. I actively participated in the observation, which demanded in this kind of research, to Dayah Jeumala Amal as subject. Dayah Jeumala Amal is a modern pesantren in Pidie Jaya, Aceh, and I found that some patriarchal practices emerge here. The previous head master (direktur or Kiai in Javanese tradition) strictly limited men and women contact, which also influenced to women limitation in certain activities, such as, prohibition to female student participation in weekly ceremony (Apel pagi sabtu) which started since 2016 and perpetuating by the new head master. This restriction is indirectly reflection of the head master's **understanding to Quran and hadis, which he** intended to practice in this pesantren because he believed that Quran and hadis values absolutely must be implemented in pesantren, since pesantren is the place where student learn about Islam and how to behave like a moslem.

**Keywords:** Patriarchal Practices, Pesantren, Female Students And Employees, Institutionalization, Cultural Anthropology.

## Introduction

All of human activities are shaped from something that repeated currently in human daily life and become a habitualization which leads to institutionalization. It controls human conduct in society,<sup>1</sup> in other words, institutionalization determines what is right and wrong to do in social life. This pattern emerges from typification of certain act or belief of someone which seen by another person once or more and followed, then it does not only **become someone's special act, but, public's. Before reaching the main focus** of this research, I would like to overview the basic idea which carrying me to establish this paper. Regarding to the explanation above, we can say that patriarchy as a culture is also formed by the institutionalization in society since it is not occurred in a suddenness, it is habitualized from the early human history, patternized, and transmitted through generations in the entire world, even the intensities and the forms may be changed or different.

Arabia as a place where Moslems believe that Quran revealed in it is also not free from patriarchy. Quran revealed around 609 CE, a period when some of tribes accustomed to kill baby girls because they were considered as a **shame in family. The situation of revelation clearly influenced Moslems' sight** of their culture, which in most of cases perplexed to be categorized into local and temporal or universal. **Moreover, the source of Moslems' knowledges are** from the understanding of Quran, hadis, and consensus of ulama which are inevitably reflect from their own period, then they all are standardised as the **way of Moslem's life.**

Pesantren has been known in Indonesia since preindependence era, as a place to learn about religious knowledges intensively. Santri spend almost 24 hours a day to study. They wake up in the early morning and go to bed **late. Santri's daily life currently divided into two; they spend** one-third in *madrassa* (school) and two-thirds in *pondok* (dormitory).<sup>2</sup> **In 1970's** government curricula was considered as significant element to be taught in pesantren as an effort to negotiate with modernity.<sup>3</sup> So, then they have that one-third day in school to study about general education and the rest is for religious lesson.

---

<sup>1</sup>Peter L Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (England: Penguin Books, 1991), 70-74.

<sup>2</sup>Pam Nilan, "The Spirit of Education In Indonesian Pesantren," *British Journal of Sociology Education* Vol. 30, No. 2 (2009): 219.

<sup>3</sup>Ronald A. Lukens-Bull, "Two sides of The Same Coin: Modernity and Tradition In Islamic Education In Indonesia," *Anthropology and Education Quarterly* Vol.32, No. 3 (2001), 353.

Religious lessons are mostly taken from *kitab kuning* such as “Fathul Qarib”<sup>4</sup>, “Hasyiyah Al-Bajuri”<sup>5</sup>, “Fathul Mu’in”, etc., which are written in the middle ages, a period when human still believed that women are weaker and more stupid than man, moreover, they deemed to be the cause of falling.<sup>6</sup> I believed that the knowledges that shared among the students are not free from the bias of the time when the *kitab* are written, even stucked deeply within their explanation, which then becomes knowledges of the students, principles, beliefs, and acts. The problem arises here is not all of the knowledges from those sources are suitable to practice in the present. One of those which is my focus of this study is the patriarchal side that unconsciously carried together within the knowledge.

In order to project that idea, I choose Dayah Jeumala Amal (a modern pesantren in Pidie Jaya, Aceh) as object of my research. Since it focuses to the patriarchal side, I would not widen the explanation to other conflicts that may emerge in the place. I will only portray the forms of patriarchal practices in the place and looking for an explanation why the situation emerged so. The description demands to portray that there are a clash between traditional values preserved by pesantren and modernity. Besides, finding the meaning of the practices is the proof of pure intention in this research is not to judge, but to understand and accept.

To frame this work, I use qualitative cultural anthropology, which demands the participation and observation. I have taught and stayed in Dayah Jeumala Amal since march 27, 2017. As the alumni of this school, I find some changes occur comparing to years when I was a student there. Yet, the changes somehow were surprising me because my sensitivity to equality arises here. Since I am part of Dayah employee and also stay there, I can observe and participate in most of activities that held there. I also do some interviews with students and employees to know their thought concerning to activities that I value unfair, patriarchal practice.

## Concerning Patriarchy

### Defining Patriarchy and Its Origin

---

<sup>4</sup>Written by Ibnu Qasim Al-Ghazzi around 10th century of Hijriah, see Muafa, “Mengenai Kitab Hasyiyah Al-Bajuri,” March 2, 2018 <http://irtaqi.net/2018/0302/mengenai-kitab-hasyiyah-al-bajuri/> (Accessed September 18, 2018).

<sup>5</sup>Written by Burhanuddin Abu Ishaq Ibrahim Al-Bajuri around 12th century of Hijriah <http://irtaqi.net/2018/0302/mengenai-kitab-hasyiyah-al-bajuri/>

<sup>6</sup>Nina Katrin Johannsdottir, *Patriarchy and The Subordination of Women* (Iceland: Haskoli Island, 2009), 4.



Patriarchy is a social structure where men considered have higher degree than women. It **occurs by recognition of father's supremacy in family or clan.**<sup>7</sup> In the early history of human civilization, the status in society was determined by the the economic law. The one who earn more will be respected more. In that time, when human fulfilled their necessities by hunting and gathering, the division of labor is emerged. Men spent their days in the forest or somewhere far away of their shelter to hunt animals, while women grew plants nearby their house using hoe and stick. Around 2000 BC, the tools that women used to grow plants replaced by heavy tool that pulled by **ox, so it needed men's strength to work. This replacement shifted their economic labor. Men took over women's job, so, women only did domestic labor.**<sup>8</sup> The process of this shift did not happen in a short time, it developed and mutualized with the situation of the certain periods and places. Facio defined patriarchy as something shaped by gradual institutionalization which based on sex and to show the lesser value of women.<sup>9</sup> It assumed that patriarchy was not something that certainly emerge in all of society, it must be shaped from the habitualization which led to institutionalization that formed gradually. The society who maintain this men-domination structure characterized by<sup>10</sup>:

- a. Protecting the authority of men, include the justification of men beating women, while women are blamed for the reasons they are beaten.
- b. Compulsive masculinity, since their childhood men are taught to be masculine and ashamed if they act or look like girls.
- c. Economic constraints and discrimination against women, women do not have the same occasion in earning money as well as men so that make them keep depending on their spouse.
- d. Women bear burden of child rearing, the impact of the division labor makes women isolated to domestic-jobs, especially to take care of their children.
- e. The single parent family myth and the negative attitude to divorce. There is a belief which said that a child can not be raised by mother

---

<sup>7</sup>Mohammed A Bamyeh, "Patriarchy", in *Encyclopaedia of The Quran* Vol. 4, ed. Jane Dammen McAuliffe (Boston: Brill, 2004), 31.

<sup>8</sup>Hope Benne, "Historical Development of Patriarchy at The End of Neolithic Era and Beginning of Civilization", review of *Women In Prehistory* by Margareth Ahrenberg, (Norman: Oklahoma University Press, 1989).

<sup>9</sup>Alda Facio, "What is Patriarchy?" 2013, 2.

<sup>10</sup>Muhammad M Haj-Yahia, "On The Characteristics of Patriarchal Societies, Gender Inequality, and Wife-Abuse: The Case of Palestinian Society" in *Adalah's Newsletter* Vol. 20 (November: 2005), 1-5.



only, because he needs the role of father. The impact is it sometimes bears his parents to stay in marriage even in a harmful one.

- f. Traditional beliefs about women role as mother and wife, include the belief that women do not have complete life if they do not get married yet.
- g. Negative self-image, because women are considered have lesser value than men they demanded to do what their husbands want. If they do not, they will be perceived as rebellious wives.
- h. The patriarchal and masculine orientation in social welfare, health, mental health, and legal service systems.

The characteristics above display that patriarchy is something which comes from a belief that women are weaker than men, implementing into actions in certain society who maintain the belief itself. To link back, the origin of patriarchy does not happen in blink but has already passed the long process of institutionalization.

### Tracing The Process of Patriarchy Institutionalization in Islam

The main source of this sub-theme is a book by Peter Berger and **Thomas Luckmann** titled **“The Social Construction of Reality”** which particularly focuses on explaining sociology of knowledge, includes the source of human knowledge in social order which comes from the process of institutionalization. Most important of all in this part is defining the institutionalization itself since I assume that the patriarchal practice is also culture (is the core of cultural anthropology which is the approach using in this paper)<sup>11</sup> that happens in its process.

Two authors of the book said that institutionalization is originated from habitualization. It is creating an activity which then followed and repeated by other people and becomes a habit, it simply is patternized in the society.<sup>12</sup>

**This activity firstly is part of someone’s instinctual structure, then another** person who sees him doing it unconsciously watches and follows the way he does. The person who watches the man doing the activity has passed objectification when he was watching the man and also learning the details of the man activity. When, he starts to follow the man steps of activity it means he is in internalization stage. While he is following those steps another person may see him and do the same thing as he did to the man that he has been **followed, in this step, the externalization occurs. In “Social Construction of Reality”, the authors exemplized making canoe process. The first man who**

---

<sup>11</sup>See “Anthropology and The Study of Culture”

<sup>12</sup>Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 71.

affords the activity may do it by instinct, where trial and error possibly occurs. Yet, when he has created the pattern of the activity and another person follows, there the institutionalization begins.<sup>13</sup> It shows that it does not happen in an instant way since it demands the typification from another side. The institutionalization always has history. The impact of it is it controls the **human's behaviours and actions since it is patternized** on how something should do or behave to.<sup>14</sup>

I believe that the notion above is also obtained in religious life because religion, for me, is also part of culture.<sup>15</sup> For the focus of this research is the patriarchal practice as culture maintaining in most of **Moslem's society, I will do an attempt to trace the origin of it in Moslem's life. In order to do it, the** first question to answer is in what occasion the institutionalization which simultaneously and gradually emerges in circle of internalization, objectification, and externalization is happening?

To answer the question above we have to return to period when the first audience of Quran lived, it was in northern and central Arabian peninsula, which also well-known as age of ignorance or *jahiliyyah*.<sup>16</sup> According to Ignaz Goldziher and Toshiko Izutsu, as quoted by William E. Shepard, word *jahiliyyah* is not refer to ignorance, but barbarism as well, since the explanation of it always implies the extreme behaviour. Their arrogance and rejection to Islam may considered as ignorance, but it is only including one point of *jahiliyyah's* **common explanation**.<sup>17</sup> The other characteristics of *jahiliyyah* era are practices of infanticide (killing baby girl), hard-drinking, gambling, slavery, tribal code, etc. Muhammad Abduh argued that *jahiliyyah* **people are who "more corrupt in religion and moral", while Maududi said they were "inevitably unjust, inhumane, and backward"**.<sup>18</sup>

The treatments towards women in this era are extremely patriarchal, girl infanticide was common practice in that time, because baby girl was considered more expendable than son. Besides, the reason was also because men have more social prestige than women. Quran described about the infanticide in An-Nahl: 57-58 **that when a baby girl born the parent's face**

<sup>13</sup>Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 70-71.

<sup>14</sup>Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 72.

<sup>15</sup>**As quoted in "Anthropology and The Study of Culture" from Clifford Geertz** that culture consists of symbols, motivations, moods, and thoughts and does not include behaviour (the latest is debated among anthropologists), 14.

<sup>16</sup>**Gerald R. Hawting, "Pre-Islamic Arabia" in *Encyclopaedia of The Quran* Vol. 4, ed. Jane Dammen McAuliffe (Boston: Brill, 2004), 254.**

<sup>17</sup>**William E. Shepard, "Age of Ignorance" in *Encyclopaedia of The Quran* Vol. 1, ed. Jane Dammen McAuliffe (Boston: Brill, 2004), 37.**

<sup>18</sup>**Shepard, "Age of Ignorance" in *Encyclopaedia of The Quran* Vol. 1, 39.**

grows dark because they are shy.<sup>19</sup> Poligamy is also as common as previous practice, there was no limit in marriage.<sup>20</sup> It exactly harms for women, since fairness is hard to afford in poligamy, as Quran says in An-Nisa: 3. Anyway, women have less right and participation in social sphere. Women participation in social activity is something strange and odd. That was the situation when Quran revealed.

Muhammad has been sent by God to change this situation, then Quran **revealed as Moslem's guidance of life**. Gerald R. Hawting also added that the Quran itself traditionally understood containing many references or allusions of the practices and beliefs of the pre-Islamic inhabitants, so it is understood as the historical background of Quran.<sup>21</sup> The next thing that we need to understand in this stance is the interpretation of Quran that spreading in Islamic world from various generations using different methods and approaches, since it is impossible to talk about Quran and its practices without talking its interpretation.

Most of the debates come to Moslem society from *fiqh* books which contain most of Quran interpretation, while *fiqh* itself is something relative local, temporary, elastic, and different to **syari'at** which characterized universal and absolute.<sup>22</sup> The establishment of *fiqh* sources are absolutely influenced by the socio-historical background of the writers. Islamic scholars started established their treatises on Islamic law since the period of Umayyah and Abbasiyah when the cultures and norms were still adapted the cultures of Rome and Persian as the center of human civilization in that time which were really gender biased.<sup>23</sup> To give clearer view of the development of Quran interpretation I will show some characteristics of it distinguished into three periods:

- a. Classic era (Prophet, companion, and **tabi'in** era)

Quran interpretation in Prophet era was a period when Muhammad was the main source of the interpretation, when people got questions they came to him and asked. He would answer the question directly or delayed it until the next revelation. In another occasion, Quran

---

<sup>19</sup>Donna Lee Bowen, "Infanticide" in *Encyclopaedia of The Quran* Vol.2, 511.

<sup>20</sup>Hawting, "Pre-Islamic Arabia" in *Encyclopaedia of The Quran* Vol. 4, ed. Jane Dammen McAuliffe, 256.

<sup>21</sup>Hawting, "Pre-Islamic Arabia" in *Encyclopaedia of The Quran* Vol. 4, ed. Jane Dammen McAuliffe, 254.

<sup>22</sup>As quoted by Musdah Mulia in *Muslimah Perempuan Pembaru Keagamaan Reformis*, (Bandung: Mizan, 2004), 45, from Puslitbang Lektur Agama, Badan Litbang Departemen Agama, *Lektur Agama Yang Paling Banyak Diminati Masyarakat Pedesaan di Indonesia*, (Jakarta: 1992/1993).

<sup>23</sup>Mulia, *Muslimah Perempuan Pembaru Keagamaan Reformis*, 46.

revelation in this era also provided in action of Muhammad.<sup>24</sup> When Muhammad passed away, the interpretation of Quran changed hands **to companions'. Their interpretation is characterized by global** interpretation, based on questions, uncodified, and was development of hadis interpretation.<sup>25</sup> The latest generation of classic era added *isralliyyat* in interpreting Quran. In this period, the difference in exegesis started happening, which was the embryo of sectarian interpretation as the main character of the next period.<sup>26</sup> Women position in this era is as have been explained before, it was extremely patriarchal.

b. Medieval era (9-15 CE)

In Islamic history, this period was big time of Abbasiyyah. The Dynasty was shaped on the middle of 8 CE<sup>27</sup> and achieved its golden age on **Al-Mahdi's era (the third king, 775), Al-Watsiq's (The ninth king, 842),** and particularly on **Harun Al-Rasyid's (the fifth king, 786) and his son Al-Ma'mun (the seventh king, 813).**<sup>28</sup> The dynasty inevitably had significant role in Quranic interpretation development, especially because this dynasty currently attribute to development of knowledge in Islam.<sup>29</sup> Quranic exegesis in this era is characterized as ideological or sectarian. Many sects of Islam developed in this period and each of them gave influences in exegesis as well.<sup>30</sup> Contrast to previous era, the treatises of Quranic interpretation have been codified. The interpretation was not based on question as before, but, as container to **experts' exercises. Consequently, the interpretations of this era served** the concept outside of Quran itself, such as *fiqh*, linguistics, philosophy, etc.<sup>31</sup> Hitti portrayed that women position in this era slid down rapidly more than in previous era. Seclusion, discrimination based on sex, over-concubinage, negative-image are current phenomena in that time.<sup>32</sup> Those all unlikely must have impacted the

---

<sup>24</sup>Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014), 41-42.

<sup>25</sup>Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, 65-66.

<sup>26</sup>Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, 82.

<sup>27</sup>Phillip K. Hitti, *History of The Arabs*, translated by R. Cecep Lukman Yasin and Dedi Slamet Riyadi(Jakarta: Serambi, 2005), 358.

<sup>28</sup>Hitti, *History of The Arabs*, 369.

<sup>29</sup>Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, 94-95.

<sup>30</sup>Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, 102.

<sup>31</sup>Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, 100.

<sup>32</sup>Hitti, *History of The Arabs*, 415-416.

interpretation of Quran. Ironically, Quran interpretation incessantly written in that time.

c. Modern era (18-21 CE)

Post-enlightenment study of Quran did not only commit by Moslem in Middle East nations, but became an attention for many experts around the world, even Christian Experts did it without tendency on ecclesiastical priorities.<sup>33</sup> Islam reformation itself pioneered by **Muhammad Abduh whom influenced by Ibn Taymiyyah's thought which** reject any superstition and heresy. The basic of his interpretation is rational and critical approach, since the interpreters of this era saw many things need to be criticized and renewed from scholastic tendency of medieval age,<sup>34</sup> including women position in social sphere.

**Quran exegetes in modern era position Quran as guidance for human's** life which obtained universally and contextually.<sup>35</sup> This era produced exegete like Qasim Amin who was the first expert who criticized polygamy, divorce, and veil<sup>36</sup>; and many more feminist like Amina Wadud, Fatima Mernissi, Asghar Ali Engineer, etc.

Again, Quran as revelation must have a context or historical background, it is impossible to say Quran revealed in the empty context, since **Quran itself reveal as guidance in Moslems' life. However, the context from** generation to generation could be different, so, how about the understanding of Quran? Is it frozen in the melted context?

**"...cultural assumptions and values that masquerade as religious one** are insidious insofar as they mislead Muslims into believing that they have divine origins, thus denying Muslims the right to assess them critically, or even to reject them. Some of the major misleading cultural assumptions relate to **issues of democracy and women's right**"<sup>37</sup>, wrote Azizah Yahia Al-Hibri in her **article concerning on women's right in modern era which meets clash between** religious law and culture. This article seemed in line with **Al-Hibri's opinion** that culture and religion may collide in some cases, even most of them. **Human's cultures are different from one place to another and one period to** another, which lead to the different civilization as well. As the consequence,

---

<sup>33</sup>Marco Scholler, "Post-Enlightenment" in *Encyclopaedia of The Quran*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Vol.4, 187.

<sup>34</sup>Hitti, *History of The Arabs*, 966.

<sup>35</sup>Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*, 159-165.

<sup>36</sup>Hitti, *History of The Arabs*, 967.

<sup>37</sup>Azizah Yahia Al-Hibri, "Muslim Women's Rights in The Global Village: Challenges and Opportunities" in *Journal of Law and Religion* Vol. 15, No.1/2 (Cambridge University Press: 2000-2001), 40.

by the change of situation the law should be adjusted too as long as it still **maintaining the main principle of the practice. Nonetheless, Moslem's** obedience to Islamic tenets make them afraid to criticize what have been established in Islamic law. They even do not realize that it must be criticized.

The explanation above has shown how precisely the practice of Islamic **understanding institutionalized in Moslem's life, beside the tenets of Islam that** hold by many Moslems, the oral tradition which adhered strongly since the Prophet era is also a subject to consider in Islamic understanding practices of institutionalization process from generation to generation.

### The Profile of Dayah Jeumala Amal

There are three types of pesantren in Indonesia: traditional (*salaf*), modern (*khalaf*), and terpadu (mixed).<sup>38</sup> Dayah<sup>39</sup> Jeumala Amal is a modern Islamic boarding school located in Pidie Jaya, Aceh, which built in 1987 and **accredited in 1988 by Aceh's governor; and controlled by Yayasan Laksamana Haji Ibrahim** which is the educational institution that proposed to build Dayah Jeumala Amal (DJA). DJA is led by a headmaster and some vices **who manage different aspect. The structure of DJA's headmaster is as** mentioned below<sup>40</sup>:

- a. The Headmaster (called *direktur*, or *kiai* in Javanese pesantren, who leads in a certain period which is as long as 4 years and able to lead again in the next period if chosen by the CEO of Yayasan Laksamana Haji Ibrahim. The election of headmaster is what distinguishes modern pesantren structure to traditional one. The headmaster is not always **the owner of pesantren or the owner's inherit.): Drs. Tgk**<sup>41</sup>. Hamdani AR.
- b. Vice Headmaster of Administration and Finance: Teuku Mirza. S.E., M.M.
- c. Vice Headmaster of Education: M. Nurdin AW., S.Pd.
- d. Vice Headmaster of Dormitory and Infrastructure: Drs. Tgk. Armia AR.

Now, DJA has two campus which separate girls and boys. The campus is only separated by main street Jl. Medan-Banda Aceh, and connected with

---

<sup>38</sup>Ronald A Lukens-Bull, "Two Sides of The Same Coin: Modernity and Tradition in Islamic Education in Indonesia" in *Anthropology and Education Quarterly* Vol. 32, No. 3, (USA: Wiley, 2009), 355.

<sup>39</sup>Dayah is term refer to pesantren in Aceh.

<sup>40</sup><http://jeumalaamal.org/struktur-organisasi/>

<sup>41</sup>Teungku is different with Teuku. Teungku refers to someone who teaches religious knowledge and known as pious person, while Teuku refers to Acehnese blue-blooded.

an overpass. The Girl campus is on north side where the main building of junior high school also located, while the Boy campus is on the south side where most of important offices (headmaster office, management office, finance office, senior high school office) of DJA built. Each students have to stay in dormitory which has various capacity, some rooms can accommodate 30-40 students while the rests only accommodate 4-6 students. The big room is supervised by an *ustad* (in boy dorm) and *ustazah* (in girl dorm) whom called *wali kamar*. *Wali kamar* **has significant role in DJA's student mobilization** since their duties are to mobile and control student activities from the early morning when they wake up until the night when they go to bed. The students activities start on 4.30 AM., when *wali kamar* awakes them to bath and pray subuh together in Mosque. Praying subuh is currently led by *ustad* in boy campus and member of OSMID (or OSIS) in girl campus. After praying, they read *dhikr* and a chapter of Quran such as Al-Mudassir or Al-Mulk. Then the students move to the field to vocabulary. Vocabulary or *mufradat* is an activity where students get two additions of new vocabularies in Arabic or English which given by member of Language Council of OSMID . They gather in groups and squad in the field or sit on their praying mat, then the member of OSMID stand infront of them yelling two new vocabularies and the students repeat after her/him. Vocabulary is only around 10 minutes. Then the students dismiss and go back to their rooms to get ready to the next activity. Some Students do their daily duty to picket in their room or yard or garden or kitchen or bathroom, while other go to after subuh class if scheduled so. There is no specific lesson that could be taught in this early class. Students may study math or chemistry or Arabic or *fiqh* following the instruction of the subjects schedule that have already set by teaching department. Tgk. Hamdani teaches *kitab kuning* for all of grades. He teaches **Fathul Mu'in** using *wetonan*<sup>42</sup>method. Teaching department sets his schedule after subuh prayer by turns. They set a day for each grades, certainly by separating girls and boys, for example; Saturday morning for grade 4 girl, next morning for grade 4 boy, etc. After subuh class ends on 7 because it is the time for students to have their breakfast in the dining room, then they pray *dhuha* and get ready to school.

Actual formal class starts on 8 AM and ends on 1 PM. Again, there is no specific schedule here because the teaching department mix the schedule of general education subjects and religious one. In most of modern pesantren,

---

<sup>42</sup> *Wetonan* in javanese pesantren tradition refers to method of learning *kitab kuning* where the teacher sits in front of many students reading the text and the students listen to it carefully while coding the reading (*syaka*) in their own texts.



class currently divided into formal and informal (*diniyyah*) where students learn general education from 7 to 12 or 8 to 1 and learn religious lessons after subuh, after magrib, and after isya.

After class ends on 1, students go back to the dormitory and get ready to pray zuhur together, then have a lunch in the current place. After lunch, the student of journalistic department announces the names of student who break the rule by speaking in Acehnese or Indonesian. The names will be **gathered in front of building called “mes” to be given punishment.** They usually are asked to sweep the yard or bathroom. If they finish their job they are permitted to take nap in their room as their friends who did not make violation. Students are awoken on 3.30 by *wali kamar* to take bath and pray ashar in mosque. After Ashar, half of students go to class to study and the rest who are free can play volley ball or soccer or meeting their parents if they are visited. The afternoon activities are ended on 6 when students are announced to go to dining room to have dinner and get ready to pray magrib. After Magrib, some of classes are held again while the rest have free time until 9. On 9, students gather again in the mosque to pray isya, read Quran and watch daily conversation in Arabic or English between two students as part of **effort in developing students’ foreign language skill.** Then they gather in the field again to do vocabulary. After that, students still have about 40 minutes to personal or group study or just talk with their friends before 11. *Wali kamar* will gather students to read pray before sleep and sometimes give them some short advices. This is the end of normal daily activity **of DJA’s students.** The activities keep repeating in the same way everyday and become routine. The routine a little bit different on Saturday because DJA held weekly ceremony there, and much different on Friday when they fulfill their free time with extracurricular activities or Islamic national holiday when classes is replaced by competition held by OSMID or islamic speech by inviting certain preacher.

**The details of daily activity of DJA’s student above have shown that** DJA is a modern pesantren, as you can see in the language rule, the setting of subject schedule, the curricula using, and weekly ceremony. Nonetheless, the most important thing I have not mentioned yet in this part is in which activity is the patriarchy practiced? I will soon answer the question in the next sub-theme.

### **Patriarchal Practices in Dayah Jeumala Amal and Its Meaning**

I will not speak about patriarchal practice which happen currently around the world, this paper only limit to practice which contrast to common practice, since this is not research about critical analysis on patriarchy in the



world, but only in Dayah Jeumala Amal as well. For example, men's domination in public job, this practice is patriarchal but happen around the world, so I will skip this discussion. Instead, this paper is describing about practice which commonly equal, but maintained conversely in DJA.

I studied in DJA between 2007-2013. The last year of my senior high school was the time when I participated the most in organization (OSMID). My teacher frequently asked me to be master of ceremony in a lot of events in DJA, such as, opening of Muharram ceremony, DJA anniversary, A Day With Orphan event, Weekly ceremony, etc. Every Saturday DJA holds weekly ceremony, the teachers stand together on the main stage in front of the field while the students stand in groups shaping line facing the field. The ceremony inspector arranged in rotation, many teachers will get their turn to speak in this ceremony (most of them are male teacher/ *ustad*). The Agenda of this event is a little bit different to current *Apel Pagi* as most of schools commit. It begins when the MC says *salam* and *basmallah*, asks the ceremony commander to take his position in the middle of the field, invites the inspector to take his position in the middle of the stage, calls Quran reciter and translator, and informs the inspector that is his turn for speech. When he finishes, the ceremony is closed by prayer which read by Tgk. Fadhli.<sup>43</sup> There is no recitation of *pembukaan UUD*, Pancasila, or national anthem in **DJA's ceremony, because the ceremony only held in "Islamic way", even since the first time it is held.** That is the way DJA holds its *Apel pagi*.

On March 2017, I came back to DJA to work as teacher and *wali kamar* and I was surprised by some changes. On My **first week being DJA's** employee, I was excited to know that being teacher/*ustadzah* is very different from being student. I imagined that on Saturday I would stand together with the teachers again on the stage as a teacher, while in the past I currently stood there as a student when I was on my duty being MC. Yet, my imagination suddenly broke since my friend, an *ustazah*, took my hand to **stand in line under the tree behind the students' rows with other *ustazah*(s).** I saw on the stage, many *ustad*(s) shaking their hands to each other and stood **in a line facing the field and asked my friend "since when it has been like this?", she said "It has a long time, when Aby commanded us so".** Aby or Drs. Daud Hasbi, M.Ag. was the headmaster of DJA in that time whose tenure **since 2013. I had no question, instead of trying to accept it. "It is not a matter, Aby just limited men and women contact" I thought.** The ceremony

---

<sup>43</sup>He is the permanent **du'a** reciter in this weekly ceremony, unless it is his turn to be inspector or he can not attend the ceremony, someone will replace him.

started when a boy student who was the MC of that day say *salam*, then invited two other boys to recite Quran and translate it.

**On the next Saturday, I took my friend's hand to stand in the same place we stood last week.** I no longer surprised when I saw the *ustad(s)* shook their hand to each other then made a full line on the stage from the corner to the corner. However, I am a little bit surprised when I saw a boy student got a the stage taking the microphone and opening the ceremony. I got more surprised when he called the reciter of Quran and the translator to the stage, and two boys came. I postponed asking as long as the ceremony running. After the ceremony, we usually sat in front of *mes* around five minutes while waiting all of students going back to their class. So I took the chance to ask to Ustazah Ratna<sup>44</sup> **about my anxiety. "Why the ceremony is always handle by boy student now? last week was boys' turn, why today is still the same?" I asked. "Aby commanded so" she replied. "Since when?" I continued, "About one year, I guess. When Ustazah Sari's period of OSMID<sup>45</sup> the students still handled it in turn, one week for boy and one week for girl. When her tenure ends, which is mine (2016/2017), I do not have to think about looking for MC, reciter and translator every week. It became Harfandi's duty (her partner as *pembina OSMID*)" she explained and laughed. I still wondered about Aby's reason of this change but I did not ask anyone then.**

When I was a student, I remember some *ustazah(s)* even had a turn to give speech in the ceremony, such as Ustazah Trihartutik, Ustazah Nuryani, and Ummi Fadhilah. The total was few, at least women still had opportunity as men to give speech. The change was surprising me because it was a total change. Women descending from the stage was not only meant the position replacement, but also the loss of right to participate in ceremony as well.

In another occasion, Ummy Fadhilah (senior teacher who was considered as very religious figure in DJA) called me to say something important. I teach in literary class every Friday nights, it is not regular class, but extracurricular one where only selected students can join it. As I have explained in the previous part that DJA separated boys and girls campus, also classes. Yet, in extracurricular, the students currently mix in the class. There is no separation between girls and boys because there is only few participants in it. She asked me as the tutor in Bengkel Tulis (the literary class) and as people who understand religious knowledge well, since I was student of

---

<sup>44</sup>Ustazah Ratna is a senior employee in DJA, she has worked there since 2006. So I bet she knew and understood what was happening in DJA from time to time.

<sup>45</sup>OSMID always has two advisors/*pembina OSMID* whose tenure only one year. Ustazah Sari's tenure was 2015/2016.

Quranic Studies and Exegesis, to separate girls and boys class. I have just been a month in DJA that time, and I felt that not capable enough to decide, **but I said Insya Allah to her. She told me that she was very happy with Aby's** decision to separate *ustad* and *ustazah* in *Apel Pagi* because in Islam there is limitation between men and women contact.

When I started this research, on the middle August 2018, I interviewed some students and teachers to dig some informations. I asked four girls about *ustazah(s)* **'descending and girl students participation in extracurricular. They** admitted that they never exactly knew the reason of the occurrence, but a **teacher had ever explained about women's limitation in public. Amel told me** that he said women should appear less in public.<sup>46</sup> Another girl said that she wondered the reason of it since it happened suddenly while the senior teachers of DJA are still the same from past until present.<sup>47</sup> However, when I asked if they mind the change, they said they did not, they just accepted it without questioning the reason of the occurrence even inside of their heart they wondered why *ustazah* no longer get turn to speak and girl no longer get chance to participate in the ceremony. Here I see the students do not have **much sensitivity to women's right they just accepted what determined to them.** In order to examine their sensitivity, I asked if they felt any unfairness between girls and boys in DJA. Fitrah was the first girl who responded this **question by saying that girl dorm has lesser facility than boy's.**<sup>48</sup> Iqra added that girls also had more complicated regulation in asking permission than boys,<sup>49</sup> the other girls seemed really agree with her as I saw them nodding their head and saying yes enthusiastically. Besides, I questioned about their participation in extracurricular. They said there is nothing problematic about it, while in my point of view I saw that girls do not participate at all in some extracurriculars, such as in traditional dance, *nasyid*, and *dalael* (not to speak sport extracurricular like futsal and basketball). Then I mentioned those all to them and they said it has been that way since they were first grade. There is no traditional dance class for girls and *dalael*, but as long as they study in DJA there was only a girl *nasyid* group few years ago. I asked them, why it was so, was it because girls do not have capability in it? They did not know the answer. Some few days before, I asked Ustazah Ratna the same question she said because that girls only team has started their debute since they were class

---

<sup>46</sup>Interview with Rauzatun Amalia, September 27, 2018.

<sup>47</sup>Interview with Wulan Thursina, September 27, 2018.

<sup>48</sup>Interview with Siti Fithria Az-Zahra, September 27, 2018.

<sup>49</sup>Interview with Iqra Durratun Nasihah, September 27, 2018.

1 and they were quite good, but it is very rare.<sup>50</sup> My last question was if they wanted to join the extracurricular that they could not do in DJA when they graduated. **Wulan said that she would if it fit with her skill and do not “veer”, I asked her what did she mean by veer, she said “it is like dancing for women, it is prohibited because when women move their body it can raise men’s interest”.**<sup>51</sup>

In another cases, I trained a boy student to a story telling competition. **He told MalinKundang tale from West Sumatera, so he had to play Malin’s and his mother’s role. I saw** his shy gestures as long as we practiced, I tried to encourage him, but, he still in the same way. At last, I asked him why and as I **had predicted he was shy playing Malin’s mother role. Lately, we hold** Samudera Karya, an event holding by extracurricular members including story telling competition in Arabic and English. I saw the same pattern as I have **seen before that boy students were shy to play women’s role. In Muhammad Haj Yahia’s characteritics of patriarchy he included compulsive masculinity,** which means tendency of being masculine, it may be obtained either by girls or boys and I got this characteristics existing in DJA society.

In employee level, patriarchal practice is not only happen in *Apel Pagi* case but also in visit financing. DJA as a society maintain values as other **society do, such as visiting member of DJA’s family who are sick or get** married or *takziah* or other kinds of social activities. Ustazah Tutik told me **that men and women visit are very different in financing talk, “Men will get** free lunch and fuel oil, it is always full financing when men do visiting. While **women rarely get fund”.**<sup>52</sup> She works in management division where all decision about DJA made, but she does not understand why it could happen that way. I consider this injustice is also kind of patriarchal practice because the subject distinguish treatment towards both gender. The question is if they **feel treated unfairly why do not they complain? Ustazah Ratna said “I will say it in the next meeting”.** This has happened since a very long time ago, but nobody complains, so it still the same. Again, here I see acceptance or defencelessness habitualized in DJA society, even in employee level who ideally has had more critical thought.

The keyword in institutionalization is habitualization. I found how patriarchal practices can patternize in DJA, it is by habitualization. As I have displayed above, either students or employees could sense the unfairness between men and women, but nobody speaks up about it demanding the

---

<sup>50</sup>Interview with Ratnawati, September 20, 2018.

<sup>51</sup>Interview with Wulan Thursina, September 27, 2018.

<sup>52</sup>Interview with Ustazah Trihartutik, September 14, 2018.

change, because they have accustomed with the practices. Besides, as *orang pondok* there is subservience to *guree/guru/kiai/ustad* that must not be broken. Pesantren society engrafts this value in its environment based on Islamic principle. So, when a *kiai* or *guree* orders to do A, students will accept and do it without questioning.

## Conclusion

After observation and participation, I tried to analyze the root of all problems and found that source of knowledge which implemented in life determines a society. In terms of Islamic world, especially Indonesia, most of sources of knowledge come from *fiqh* which characters are local, temporal, and elastic.

**Patriarchy's origin is division labor which pushed women from their** farming job to domestic job, which unproductive economically, so that made women depends on men. In 21st century, the situation changes again. Generally, women have the same right in social environment, including earning money, which means they should not exclusively depend on men anymore. Ironically, the change does **not counterbalance with Moslem's** source of knowledge. Most of them are still relying on past source, consequently, the change and the source of knowledge get in clash.

In this research, I found that DJA even labelling itself as modern *pesantren* but still maintain old tenets. Among 8 characteristics of patriarchy that established by Muhammad Haj Yahia, I found DJA maintain at least 4 of them. They are: protecting the authority of men, compulsive masculinity, economic constraint, and negative self-image. Those practices have been institutionalized in DJA society either in students or employees level. The process is circled in externalization, objectification, and internalization, which finally patternized in their daily life and became culture.

In my opinion, the only way to change this situation is by changing the source of knowledge. Pesantren as Islamic institution must have wide sight to this world, so it must not refer to narrow source. The moderate sources must be introduced and engrafted to this institution.

## References

- Al-Hibri, Azizah Yahia. "Muslim Women's Rights in The Global Village: Challenges and Opportunities". *Journal of Law and Religion* Vol. 15, No.1/2 (2000-2001): 40.
- Bamyeh, Mohammed A. "Patriarchy". In *Encyclopaedia of The Quran* Vol. 4, edited by Jane Dammen McAuliffe, 31. Boston: Brill, 2004.

**Benne, Hope.** “Historical Development of Patriarchy at The End of Neolithic Era and Beginning of Civilization”.

Berger, Peter L and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. England: Penguin Books, 1991.

**Bowen, Donna Lee.** “Infanticide”. In *Encyclopaedia of The Quran* Vol.2, edited by Jane Dammen McAuliffe, 511.

**Facio, Alda.** “What is Patriarchy?”. 2013.

Haj-Yahia, Muhammad M. “On The Characteristics of Patriarchal Societies, Gender Inequality, and Wife-Abuse: The Case of Palestinian Society”. *Adalah's Newsletter* Vol. 20. (2005), 1-5.

**Hawting, Gerald R.** “Pre-Islamic Arabia”. In *Encyclopaedia of The Quran* Vol. 4, edited by Jane Dammen McAuliffe, 254. Boston: Brill, 2004.

Hitti, Phillip K. *History of The Arabs*. Translated by R. Cecep Lukman Yasin and Dedi Slamet Riyadi. 358. Jakarta: Serambi, 2005.

Johannsdottir, Nina Katrin. *Patriarchy and The Subordination of Women*. Iceland: Haskoli Island, 2009.

Lukens-Bull, Ronald A. “Two sides of The Same Coin: Modernity and Tradition In Islamic Education In Indonesia”. *Anthropology and Education Quarterly* Vol.32, No. 3. (2001): 353.

Mulia, Musdah. *Muslimah Perempuan Pembaru Keagamaan Reformis*. Bandung: Mizan, 2004.

Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.

**Nilan, Pam.** “The Spirit of Education In Indonesian Pesantren”. *British Journal of Sociology Education*, Vol. 30, No. 2. (2009) : 219.

**Scholler, Marco.** “Post-Enlightenment”. In *Encyclopaedia of The Quran* Vol. 4, edited by Jane Dammen McAuliffe, 187. Boston: Brill, 2004.

**Shepard, William E.** “Age of Ignorance”. In *Encyclopaedia of The Quran* Vol. 1, edited by Jane Dammen McAuliffe, 37. Boston: Brill, 2004.

Interview:

Student: Rauzatun Amalia, Wulan Thursina, Siti Fithria Az-Zahra, Iqra Durratun Nasiha, (September 27, 2018).

Employee: Ustazah Trihartutik (September 14, 2018), Ustazah Ratna (September 20, 2018)

## IMPLIKASI PONDOK PESANTREN DARUN NUNTERHADAP PELESTARIAN KEBUDAYAAN SENI SASTRA MELALUI AGENDA ASTRA

**Nur Ma'rifatul Jannah**

Pondok Pesantren Darun NunMalang

*makrifahtul.jannah@gmail.com*

### **Abstrak**

Pondok Pesantren Darun Nun merupakan pesantren khusus mahasiswa perempuan yang lebih mengutamakan kiprahnya terhadap masyarakat atau kegiatan sosial. Selain itu pesantren ini juga dikenal sebagai pesantren literasi, yang mana kegiatannya diisi dengan kegiatan seperti menulis di website pondok, menulis buku antologi, mengikuti event lomba kepenulisan, Taman Baca Masyarakat (TBM), apresiasi sastra dan sejenisnya. Apresiasi Sastra atau yang biasa disingkat ASTRA, merupakan agenda rutin tiap tahun Pondok Pesantren Darun Nundengan tujuan untuk mengexpresikan karya para santri. Kegiatan ini merupakan ajang kreatifitas yang turut melibatkan berbagai komunitas antar kampus, beberapa Pondok Pesantren lain dan masyarakat sekitar. Beberapa penampilan yang ditampilkan yakni drama, puisi, monolog, bernyanyi dan lain sebagainya. Dalam penelitian ini akan membahas tentang kebudayaan dalam ranah seni sastra. Yang mana melalui sastra kita dapat menumbuhkan nilai-nilai kebudayaan. Sebab sastra dapat memperhalus akal budi manusia dan seni mengandung segala sifat keindahan dan keluhuran. Tujuan dari penelitian ini ialah; (1) Menjelaskan Pesantren Darun Nun, (2) Kebudayaan seni sastra, (3) Apresiasi sastra, dan (4) Implikasinya. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Data penelitian diperoleh dari data primer dan data sekunder. Data primer didapat dari hasil observasi, hasil wawancara dengan para pengasuh Pondok Pesantren Darun Nun dan santrinya. Sedangkan data sekunder didapat dari data kepustakaan serta dokumentasi. Hasil dari penelitian ini ialah adanya Pondok Pesantren Darun Nun mampu memberikan dampak yang mampu berperan dalam menumbuhkan kembali nilai-nilai budaya dalam lingkungan pesantren dan masyarakat melalui kegiatan Apresiasi Sastra. Sehingga dapat tercipta menjadi manusia yang berbudaya.

**Kata Kunci** : Implikasi, Pesantren Darun Nun, Kebudayaan Seni Sastra, Apresiasi Sastra



## Pendahuluan

Pesantren adalah sebuah pendidikan tradisional yang para siswanya tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan guru yang lebih dikenal dengan sebutan kiai dan mempunyai asrama untuk tempat menginap santri. Santri tersebut berada dalam kompleks yang juga menyediakan Masjid untuk beribadah, ruang untuk belajar, dan kegiatan keagamaan lainnya. Kompleks ini biasanya dikelilingi oleh tembok untuk dapat mengawasi keluar masuknya para santri sesuai dengan peraturan yang berlaku.<sup>1</sup>

Dalam penelitian ini akan membahas tentang salah satu pesantren yang ada di kota Malang, yakni Pesantren Darun Nun. Pondok Pesantren Darun Nun ini merupakan pesantren khusus mahasiswa. Pesantren ini hanya khusus menerima santri putri. Jumlahnya pun sangat dibatasi, hanya menampung sekitar 20 orang saja. Dikarenakan tempat yang memang masih sangat terbatas. Namun demikian, banyak mahasiswa yang ingin mendaftar di pesantren ini sehingga mereka harus melalui tahap seleksi terlebih dahulu.

Pesantren ini sedikit berbeda dengan pesantren-pesantren pada umumnya. **Pesantren ini berciri khas dengan semboyan “berbahasa dan berkarya” atau lebih dikenal dengan pesantren literasi.** Sebab selain mempelajari ilmu-ilmu agama seputar fiqih, hadis, aqidah, al qur'an, di pesantren ini juga para santri diajarkan untuk mengaji sastra. **“Dengan sastra akan dapat mengasah rasa, dengan sastra hidup akan jauh lebih berwarna”** ungkap Ustadz Halimi zuhdy selaku pengasuh pesantren. Beliau adalah dosen dan ketua jurusan di Fakultas Humaniora, jurusan Bahasa dan Sastra Arab UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.

Sebab menganggap sastra sangatlah penting, beliau pun mencetuskan pesantren berbasis literasi. Dengan menghidupkan kembali nilai-nilai kebudayaan di lingkungan pesantren, yang mana wujud kiprahnya melalui berbagai kegiatan seperti menulis di website pondok, menulis buku antologi, mengikuti event lomba kepenulisan, Taman Baca Masyarakat (TBM), apresiasi sastra dan sejenisnya. Dalam penelitian ini akan membahas tentang salah satu kegiatan literasi yang ada di Pesantren Darun Nun, yakni kegiatan ASTRA (Apresiasi Sastra). ASTRA merupakan agenda rutin tiap tahun Pondok Pesantren Darun Nun dengan tujuan untuk mengexpresikan karya para santri. Dengan adanya kegiatan ini akan mampu menumbuhkan kreatifitas santri dan mahasiswa. Selain itu dengan melibatkan berbagai komunitas antar kampus, beberapa Pondok Pesantren lain dan masyarakat sekitar, hal tersebut mampu menjalin silaturahmi dan sebagai sarana dakwah.

---

<sup>1</sup>Zamakhshari Dhofier, Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai (Jakarta: LP3S, 1983),18.



Adanya penelitian ini agar dapat memperkenalkan kepada masyarakat lebih luas, bahwasanya adanya pesantren tidak hanya monoton mempelajari ilmu-ilmu klasik saja akan tetapi juga dapat sebagai sarana anak muda khususnya mahasantri untuk *show up*, menumbuhkan rasa percaya diri dan memberikan pengaruh guna menciptakan masyarakat yang berbudaya.

## Metode Penelitian

Metodologi kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis maupun lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati.<sup>2</sup> Penelitian ini menggunakan jenis metode kualitatif karena data yang diperoleh berupa deskriptif tentang pengaruh Pesantren Darun Nunterhadap pelestarian kebudayaan seni sastra melalui agenda ASTRA (Apresiasi Sastra). Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian kualitatif ini adalah dengan menggunakan teknik wawancara. Data dalam penelitian ini berupa hasil wawancara terhadap pengasuh Pondok Pesantren Darun Nun, Asatidz atau Ustadzat, alumni, santri dan beberapa peserta Apresiasi Sastra dari tahun ke tahun. Diantaranya mereka terdiri dari beberapa santri pondok pesantren yang ada di Malang dan juga beberapa komunitas serta karang taruna juga REMAS (remaja masjid) yang ada di perumahan Bukit Cemara Tidar.

## Pondok Pondok Darun Nun

Pesantren adalah sebuah asrama pendidikan tradisional, dimana para siswanya semua tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan guru yang lebih dikenal dengan sebutan Kyai dan mempunyai asrama untuk tempat menginap santri. Kata pesantren terdiri dari kata "santri" yang ditambahkan imbuhan "pe" dan akhiran "an". Kata "santri" menurut A.H Johns berasal dari Bahasa Tamil yang berarti guru mengaji. Sedangkan istilah santri digunakan untuk menyebut siswa di pesantren.

Pondok Pesantren adalah lembaga pendidikan Islam tertua yang merupakan produk budaya Indonesia. Keberadaan Pesantren di Indonesia dimulai sejak Islam masuk negeri ini dengan mengadopsi sistem pendidikan keagamaan yang sebenarnya telah lama berkembang sebelum kedatangan Islam. Pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan yang telah lama

---

<sup>2</sup> Bogdan dan Taylor, Prosedur Penelitian dalam Moleong, *Pendekatan Kualitatif* (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), 3.

berkembang di negeri ini diakui memiliki andil yang sangat besar terhadap perjalanan sejarah bangsa.<sup>3</sup>

Pondok Pesantren merupakan dua istilah yang menunjukkan satu pengertian. Pesantren menurut pengertian dasarnya adalah tempat belajar para santri. Pesantren juga dapat dipahami sebagai lembaga pendidikan dan pengajaran agama, umumnya dengan cara nonklasikal, di mana seorang kiai mengajarkan ilmu agama Islam kepada santri-santri berdasarkan kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa Arab oleh Ulama Abad pertengahan, dan para santrinya biasanya tinggal di pondok (asrama) dalam pesantren tersebut.<sup>4</sup>

Membahas tentang pondok pesantren, peneliti ingin memperkenalkan tentang Pondok Pesantren Darun Nun. Pesantren ini terletak di Karangbesuki, Sukun, Malang, Jawa Timur. Mungkin pesantren ini masih tergolong pesantren yang baru diresmikan di tahun 2014. Pesantren ini tergolong pesantren yang berbeda dengan kebanyakan pesantren pada umumnya. Pesantren ini lebih dikenal sebagai pesantren literasi. Sebab kegiatannya pun selain mengaji kitab-kitab seputar agama, di sana juga mempelajari tentang dunia literasi. Seperti menulis di blog atau website pondok yang kemudian di bagikan di berbagai media sosial WhatsApp, Facebook, Instagram, selain itu juga ada chanel Youtube untuk mengupload kegiatan Pondok Pesantren Darun Nun sebagai sarana dakwah. Karena semakin berkembangnya zaman, dakwah pun tak hanya melalui lisan saja tapi juga bisa melalui tulisan dan media sosial.

Kiprah Pondok Pesantren Darun Nun juga tidak hanya di situ saja, akan tetapi dalam kegiatan sosial masyarakat pula warga sekitar pesantren selalu mengajak Pondok Pesantren Darun Nun untuk turut terjun berpartisipasi. Seperti aktif mengikuti berbagai kegiatan warga, mulai dari membantu mengisi kegiatan di Taman Baca Masyarakat (TBM), kegiatan **membaca sholawat diba' di rumah-rumah** warga, menjadi panitia setiap ada **event seperti peringatan hari kemerdekaan, Id Adha, isra' mi'roj dan lain** sebagainya.

Memang pesantren ini didirikan sebab semangat dari para asatidz yang ada di perumahan Bukit Cemara Tidar, untuk mengembangkan pendidikan pesantren yang mampu berkiprah di tengah masyarakat. Ustadz Halimi selaku dosen jurusan bahasa dan sastra arab UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, dengan semangatnya menggagas lahirnya pesantren ini. Karena beliau memang ahli di bidang sastra, maka dirintislah pesantren berbasis literasi ini.

---

<sup>3</sup>Definisi Pesantren, <https://belajar.kemdikbud.go.id/PetaBudaya/Repositorys/pesantren.html>.

<sup>4</sup>Sudjono Prasodjo, *Profil Pesantren* (Jakarta: LP3S, 1982), 6.

Tidak hanya beliau sendiri, akan tetapi dengan bantuan para donatur dan takmir masjid maka terwujudlah pesantren ini sejak tahun 2014 hingga sekarang ini.

## Kebudayaan Seni Sastra

Menurut antropologi, **“Kebudayaan adalah seluruh sistem gagasan dan rasa, tindakan, serta karya yang dihasilkan manusia dalam kehidupan bermasyarakat, yang dijadikan miliknya dengan belajar”**. Unsur-Unsur Kebudayaan Universal dalam menganalisa suatu kebudayaan. Seorang ahli antropologi membagi seluruh kebudayaan yang terintegrasi itu ke dalam unsur-unsur besar yang disebut **“unsur-unsur kebudayaan”**. Mengenai hal ini ada beberapa pandangan, seperti yang diuraikan oleh C. Kluckhohn dalam karangannya berjudul *Universal Categories Of Cultur* (1953). Dengan mengambil intisari dari berbagai kerangka yang ada mengenai unsur-unsur kebudayaan universal, unsur-unsur kebudayaan yang dapat ditemukan pada sebuah bangsa di dunia berjumlah tujuh buah, yang dapat disebut sebagai isi pokok dari setiap kebudayaan, yaitu:

1. Bahasa
2. Sistem pengetahuan
3. Organisasi sosial
4. Sistem peralatan hidup dan teknologi
5. Sistem mata pencarian hidup
6. Sistem religi
7. Kesenian

Kebudayaan berdasarkan sifatnya dibagi menjadi dua yakni, kebudayaan subjektif dan objektif. Kebudayaan Subjektif adalah faktor nilai, idealisme, dan perasaan yang bila disimpulkan dapat disebut sebagai sebuah faktor batin dalam kebudayaan. Yang mana kebudayaan objektif adalah faktor lahiriah dari sebuah kebudayaan, yang berupa teknik pengajaran, lembaga sosial, seni suara, sastra, bahasa dan sebagainya.

Dalam penelitian ini akan lebih terfokus pada salah satu unsur kebudayaan yakni kesenian. Salah satu ciri khas dari kebudayaan adalah kesenian. Banyak hal yang bisa kita pelajari mengenai kesenian. Misalnya seni sastra, lukis, musik, tari, drama, kriya dan lain sebagainya. Hal tersebut bagian dari khas yang dimiliki setiap daerah maupun setiap negara.

Kesenian pun dapat berwujud berbagai gagasan, ciptaan, pikiran, dongeng, atau syair yang indah, tetapi juga dapat mempunyai wujud sebagai berbagai tindakan interaksi berpola antara sesama seniman pencipta, penyelenggara, sponsor kesenian, pendengar, penonton, maupun para

peminat hasil kesenian.<sup>5</sup>Dalam penelitian ini akan membahas tentang kebudayaan dalam ranah seni sastra.Yang mana melalui seni sastra kita dapat menumbuhkan nilai-nilai kebudayaan. Sebab seni sastra dapat memperhalus akal budi manusia dan seni mengandung segala sifat keindahan dan keluhuran.

### Agenda Apresiasi Sastra (ASTRA)

Sejatinya sastra merupakan unsur yang amat penting yang mampu memberikan wajah manusiawi, unsur-unsur keindahan, keselarasan, keseimbangan, perspektif, harmoni, irama, proporsi, dan sublimasi dalam setiap gerak kehidupan manusia dalam menciptakan kebudayaan. Dan apabila hal tersebut tercerabut dari akar kehidupan manusia, manusia tak lebih dari sekadar hewan berakal. Untuk itulah sastra harus ada dan selalu harus diberadakan.

Sayangnya, buat kita bangsa Indonesia, sastra dan kesenian nyatanya kian terpinggirkan dari kehidupan berbangsa. Padahal, kita adalah bangsa yang berbudaya.Beberapa hasil penelitian di luar negeri menunjukkan bahwa ternyata berpuisi—sebagai salah satu bagian dari sastra—selain mampu manajemen stress, yang *notabene* pemicu dari lahirnya tindak kekerasan, juga memberikan efek relaksasi serta mencegah penyakit jantung dan gangguan pernafasan (Hendrawan Nadesul, *Kompas*, 23/07/04).<sup>6</sup>

Maka, tak bisa lagi kita mengelak dengan mengatakan bahwa sastra hanyalah permainan kata-kata. Kata-kata yang dibolak-balik, diakrobatkan, diliuk-liukan diudara imajinasi agar terkesan *nggeh*, indah, dan bersahaja bagi siapa saja yang membacanya. Sebab, ternyata dari hasil penelitian di atas, sastra mampu menduduki posisi sebagai terapi alternatif terhadap beberapa penyakit.

Membahas tentang bagaimana pentingnya seni sastra tersebut, menurut hasil dari wawancara dengan pengasuh Pondok Pesantren Darun Nun, Ustadz Halimi, beliau berinisiatif untuk mengajarkan tentang kesusastraan dalam pesantren yang beliau bina sebagai sarana melestarikan seni sastra dalam lingkup pesantren. Sehingga diadakanlah kegiatan ASTRA sebagai agenda rutin setiap tahunnya.

**“Hidup itu hambar jika tidak dipenuhi dengan kesusastraan. Sastra akan mampu memahami karakter. Dengan sastra akan dapat memperhalus**

---

<sup>5</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi 1* (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), 81.

<sup>6</sup>Edy Firmansyah, *Pentingnya Sastra Bagi Generasi Muda*, Posted September 14, 2006, <https://azharku.wordpress.com/2006/09/14/pentingnya-sastra-bagi-generasi-muda/>, Html.

rasa, dengan bahasa akan memperhalus kata. Sastra adalah *adab (dalam bahasa arab)*, dengan sastra kita akan bisa beradab, biar orang itu bisa **berakhlak yang baik.**” Ungkap beliau.

Istilah apresiasi berasal dari bahasa latin, *apreciatio* yang berarti mengindahkan atau menghargai. Dalam konteks yang lebih luas, istilah apresiasi menurut Gove mengandung makna: 1) pengenalan melalui perasaan atau kepekaan batin, dan 2) pemahaman dan pengakuan terhadap nilai-nilai keindahan yang diungkapkan pengarang. Menurut S. Effendi, apresiasi sastra adalah kegiatan menggauli karya sastra secara sungguh-sungguh, sehingga menumbuhkan pengertian, penghargaan, kepekaan pikiran kritis dan kepekaan perasaan yang baik terhadap karya sastra (Aminuddin, 2000:34). Pada akhirnya, seseorang akan mengetahui dan memahami unsur-unsur yang membangun karya sastra, sehingga ia akan memberikan penilaian secara objektif.<sup>7</sup>

Kegiatan ASTRA ini sudah berjalan sejak awal pendirian pondok pesantren. Untuk yang sudah berjalan selama ini sudah terlaksana kegiatan ASTRA hingga yang kelima kali di tahun 2018 ini. Pada mulanya kegiatan ini hanya meliputi santri Pondok Pesantren Darun Nun saja yang berpartisipasi. Akan tetapi seiring berjalannya waktu kemudian muncul ide untuk lebih mengembangkan kegiatan ini dalam lingkup yang lebih luas. Mulai dari ASTRA 4 dan 5 sudah berjalan dengan mengundang beberapa komunitas dan pondok pesantren yang ada malang. Ternyata kegiatan ini cukup mengundang banyak perhatian dan banyak partisipan yang turut meramaikan acara ini. Setiap komunitas dan santri pondok wajib untuk mendelegasikan satu atau beberapa orang untuk tampil di panggung. Di antaranya ialah penampilan membaca puisi/musikalisasi puisi/puisi berantai, drama/drama musikal, bernyanyi, bermain musik, monolog dan sejenisnya. Selain itu juga ada pematari yang mengisi talkshow atau diskusi seputar kesusastraan.

Sebagai contoh ASTRA 5 bulan maret lalu, Pondok Pesantren Darun Nun **mengambil tema “Membangkitkan Nilai-Nilai Profetik dalam Sastra Klasik.** Delegasi dari santri sendiri mampu menampilkan drama yang diangkat dari cerpen karya A.A Navis berjudul Robohnya Surau Kami. Hal itu merupakan sebuah pencapaian keberhasilan yang menurut kami sangat penuh perjuangan untuk dapat menampilkan drama tersebut. Bersyukur hal itu mampu mengundang banyak komentar positif dan kekaguman dari para peserta. Selain itu dari komunitas KOMA, sanggar pena dan Pesantren an Shofa, turut meramaikan dengan penampilan drama musikalnya yang tak kalah menarik

---

<sup>7</sup>Akhmad Muzakki, M. A., *Pengantar Teori Sastra Arab* (Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2011), 195.

juga. Ada juga penampilan musikalisasi puisi dari komunitas Pena Bulir Padi, **dan El Ma'rifah. Penampilan puisi berantai dari pondok pesantren Fatimiyah** dan Remaja Masjid Baiturrahman. Lagu akustik dari mahasiswa UM, dan lain sebagainya.

**Agenda ini biasanya dilaksanakan di malam hari, ba'da isya sampai** selesai. Untuk lokasinya terletak di halaman depan pondok pesantren. Dengan peserta yang hadir sekitar 50 sampai 100 partisipan. Untuk agenda ASTRA dari tahun ke tahun, harapan kami semua akan mampu memberikan hal-hal positif yang lebih baik lagi kedepannya.

### **Implikasi Pondok Pesantren Darun Nun terhadap pelestarian kebudayaan seni sastra melalui agenda ASTRA**

Setelah membahas tentang Pondok Pesantren Darun Nun, kebudayaan seni sastra dan kegiatan Apresiasi Sastra seperti yang telah diuraikan sebelumnya, maka memang ditemukan bahwasanya adanya Pondok Pesantren Darun Nun ini mampu memberikan pengaruh terhadap pelestarian kebudayaan seni sastra melalui ASTRA.

Dari hasil wawancara terhadap beberapa partisipan pun menunjukkan, ketertarikan dan respon positif mereka terhadap Pondok Pesantren Darun Nun dan juga adanya ASTRA. Berikut beberapa implikasi atau pengaruh Pondok Pesantren Darun Nun terhadap pelestarian kebudayaan seni sastra melalui agenda ASTRA menurut beberapa partisipan:

- a. Pengaruhnya yakni dapat mengajarkan arti seni sastra kepada penonton dan masyarakat sekitar. Dapat saling kenal dan mempererat hubungan antar komunitas. Setiap penulis, penyair, pemusik, dan seniman memiliki perasaan yang sangat halus dan lembut. Acara ini dapat menjadi wadah bagi para seniman. Acara Astra ini mengajak semua yang berpartisipasi untuk menyelami makna di balik apa saja yang ditawarkan kehidupan. Acara ini mampu menenangkan jiwa yang terluka dan mencerahkan batin mereka yang sedang jatuh cinta.
- b. Kegiatan Astra merupakan salah satu kegiatan seni para santri, dari kegiatan ini perlahan-lahan rasa suka dan cinta pada seni sastra tumbuh dan secara tidak langsung mempengaruhi para peserta untuk terus mengembangkan karyanya di masa depan.
- c. Cukup signifikan sekali, karena dengan adanya kegiatan ini, daya tarik terhadap seni dan juga sastra akan sangat berpengaruh sekali.
- d. Sangat berpengaruh khususnya buat memberikan sarana para kelompok sastra yang mulai praktik dalam bersastra dan memberikan apresiasi buat mereka yang mencintai sastra.

- e. Sangat berperan dalam kontribusi pelestarian sastra dan budaya Indonesia beserta khasanah pengetahuan yang ada, memacu dalam tumbuh kembang karakter pemuda yang berkontribusi sebagai penampil acara maupun sebagai audience di dalamnya.
- f. Pengaruhnya Pondok Pesantren Darun Nun berhasil menarasikan nilai-nilai sastra yang terkikis oleh nilai material hari ini.
- g. Sangat berpengaruh, karena konsen pondok ini adalah berkarya dan berbahasa.
- h. Pengaruhnya sebagai wadah untuk Meningkatkan kreatifitas santri dalam berseni.

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Fathurrahman Rauf (1997:162-174), fungsi pokok sastra di antaranya ialah sebagai berikut:<sup>8</sup>

- a. Sarana penyampaian pengalaman  
Melalui sastra seorang sastrawan dapat menyampaikan pikiran dan perasaannya kepada orang lain untuk diketahui, diresapi dan dinikmati. Secara alami pengalaman merupakan nilai yang memengaruhi seorang sastrawan, kemudian membangkitkan pikiran dan perasaan dalam akal dan jiwanya.
- b. Sarana pengembangan budaya  
Dengan kemampuannya para sastrawan dapat menjadikan sastra sebagai sarana pembangkit dan pengembangan budaya sampai kepada lapisan masyarakat. sastra juga dapat membangkitkan perasaan yang sangat kuat yang disandarkan kepada realita kehidupan, kemudian membangkitkan kesadaran akal dan pertumbuhan imajinasi.

Dari uraian-uraian di atas, maka dapat diketahui bahwasanya memang kiprah pondok pesantren darun nun dapat berpengaruh terhadap pelestarian seni sastra dengan mengadakan agenda rutin apresiasi sastra tersebut.

## Penutup

Pondok Pesantren Darun Nun. Pesantren ini terletak di Karangbesuki, Sukun, Malang, Jawa Timur. Pesantren ini baru diresmikan di tahun 2014. Pesantren ini merupakan pesantren yang berciri khas literasi dan mengutamakan kiprahnya dalam lingkungan sosial masyarakat. Sebab kegiatannya pun selain mengaji kitab-kitab seputar agama, di sana juga mempelajari tentang dunia literasi.

---

<sup>8</sup>Akhmad Muzakki, M. A., *Pengantar Teori Sastra Arab* (Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2011), 107.

Pada dasarnya sastra merupakan unsur yang amat penting yang mampu memberikan wajah manusiawi, unsur-unsur keindahan, keselarasan, keseimbangan, perspektif, harmoni, irama, proporsi, dan sublimasi dalam setiap gerak kehidupan manusia dalam menciptakan kebudayaan. Dan apabila hal tersebut hilang dari kehidupan manusia, manusia tak lebih dari sekadar hewan berakal. Untuk itulah sastra harus ada dan selalu harus diberadakan.

Adanya Pondok Pesantren Darun Nun mampu memberikan dampak yang mampu berperan dalam menumbuhkan kembali nilai-nilai budaya dalam lingkungan pesantren dan masyarakat melalui kegiatan Apresiasi Sastra. Sehingga dapat tercipta menjadi manusia yang berbudaya. Dari hasil wawancara terhadap beberapa partisipan pun menunjukkan, ketertarikan dan respon positif mereka terhadap Pondok Pesantren Darun Nun dan juga adanya kegiatan ASTRA.

## Daftar Pustaka

- Definisi Pesantren. <https://belajar.kemdikbud.go.id/PetaBudaya/Repositorys/pesantren.Html>.
- Dhofier, Zamakhsyari. Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai. Jakarta: LP3S, 1983.
- Firmansyah, Edy. Pentingnya Sastra Bagi Generasi Muda. Posted September 14, 2006. <https://azharku.wordpress.com/2006/09/14/pentingnya-sastra-bagi-generasi-muda.Html>.
- Jessica, Clements, Angeli Elizabeth, Schiller Karen, S. C. Gooch, Pinkert Laurie, and Allen Brizee. **“Purdue OWL: Chicago Manual of Style 16th Edition.” Accessed April 20, 2015.** <https://owl.english.purdue.edu/owl/resource/717/01/>.
- Koentjaraningrat. Pengantar Antropologi 1. Jakarta: Rineka Cipta, 1996.
- Moleong. *Pendekatan. Kualitatif*. Jakarta: Rineka Cipta, 2007.
- Muzakki, Akhmad. Pengantar Teori Sastra Arab. Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2011.
- Prasodjo, Sudjono. Profil Pesantren. Jakarta: LP3S, 1982.
- The Chicago Manual of Style*. 16th ed. Chicago: The University of Chicago, 2010.



## التقاليد التربوية النهضية: دراسة أولية

Prosmala Hadisaputra

الطالب ببرنامج الدكتوراة بأكاديمي الدراسة الإسلامية، جامعة مالايا  
مؤخر معهد دار القرآن والحديث المجيدة الشافعية نهضة الوطن أنجاني لمبوك  
(prossayangamalia@gmail.com)

هذه الورقة هي دراسة أولية للثقائيد التربوية، في فسانترين والمدارس المنتسبة لجمعية نهضة الوطن. ونهضة الوطن هي من جمعيات الإسلامية الإندونيسية، التي مركزها في لومبوك نوسا تنجارا الغربية. وهي تتحرك في ثلاثة مجالات؛ أحدها مجال التربية الإسلامية. ولتعزيز كيان تربيتها، فقد أعطى مؤسسها الشيخ زين الدين سمةً للمدارس والفسانترين المنتسبة إلى نهضة الوطن، وهي التي لا تقلّ عن ألف مدارس منتشرة في إندونيسيا. وتقصد بتلك السمة في هذه المقالة هي الثقائيد (*traditions*)، وتصير تلك الثقائيد مميزة عن الثقائيد التربوية تقوم بها جمعيات أو مؤسسات تربوية أخرى. وتتركز هذه الدراسة على معرفة عناصر الثقائيد من حيث المادية في التربية، التي تشمل عملياتها ومعانيها في التربية. ومن أغراض هذه الدراسة: الأول تعزيز المفاهيم عن إسلام نوسانتارا، الذي هو كمصدر رئيسي في تنمية التربية الإسلامية في المدارس أوالفسانترين إندونيسيا؛ والثاني تقديم أوسع النظر للمجتمع في فهم إسلام نوسانتارا حول التربية الإسلامية. والأفكار والمفاهيم في هذه المقالة تم إنتاجها من الدراسة النوعية (*qualitative research*) باستخدام البيانات الصوتية المرئية (*audio-visual*)، والملقات (*documents*) نحو الكتب ألف الشيخ زين الدين مؤسس جمعية نهضة الوطن، والمجلات العلمية والجرائد المتعلقة بهذا الموضوع، ثم تم تحليلها باستخدام النظريات الأنثروبولوجية والتربوية.

الكلمات الرئيسية: الثقائيد، التربية، نهضة الوطن

## مقدمة

إنّ فسانتين تقليدية-مؤسسة تربوية إسلامية-قد أنشأتا لتقاليد الإسلامية الإندونيسية وحافظت عليهما، وتشتهر الآن بـ"إسلام نوسانتارا" في إندونيسيا، وهو من الثروات الثقافية الإسلامية. وإسلام نوسانتارا يشترع محاوره التعاليم الإسلامية المتكاملة مع التقاليد المحلية، مشددة على قيمة إندونيسية، وهو يجمع بين قيم اللاهوت الإسلامي وقيم التقاليد المحلية والثقافة والعادة الإندونيسية. وإسلام نوسانتارا مسند إلى ثروة من التقاليد الإسلامية الإندونيسية، التي يمكن استخدامها كوسيلة في تعزيز السلام (*peace*) والتوسط (*moderation*) والتسامح (*tolerance*).<sup>1</sup> ومع ذلك، هناك أيضا مجموعات ترفض حول مصطلح إسلام نوسانتارا. وقد زعم أحد العلماء بجمعية نهضة العلماء، أنّ ذلك الرفض لأجل رأيهم في أنّ الإسلام هو واحد، فلا يوجد مصطلح إسلام نوسانتارا، فإنهم لا توافقون على ذلك الانقسام، وبالتالي مفهوم إسلام نوسانتارا يعتبر غير الموافقة بالتعاليم والمفاهيم الإسلامية التي يفهمونها، وهو الإسلام الذي يستند إلى القرآن والحديث<sup>2</sup> في الواقع، أنّ مفهوم إسلام نوسانتارا لا يبرز مجموعتين مخالفتين فحسب، وإنما هو يبرز ثلاث مجموعات؛ الأولى الموافقة لهذا المفهوم والثانية المضادة له والثالثة الغادرة وهي التي تغدريقام البدعية ونشر أخبار كاذبة (*hoax*) وسط المجتمع، ولا ريب أنّ عدداً كثيراً من الصور والفيديو المحرّرة مع شرح الدعاية قد نشرها الغدائر، وشاركوها مشاركة كبيرة في مختلف وسائل الإعلام الاجتماعية مثل فيسبوك وتساب وإنستغرام، وكذلك في كثير من قنوات يوتيوب، وذلك يهدف إلى إضعاف مفهوم إسلام نوسانتارا.

وفي هذه الحالة أميل أنا ميلاً إلى المجموعة الأولى، لأنّ تكامل التعاليم الإسلامية مع القيم الثقافية أمر ضروري، مادام لا ينحرف عن الشريعة الإسلامية. وفي هذا، يمكن القول أنّ الإسلام صالح لكل زمان

---

<sup>1</sup>American Foreign Policy Council, *The World Almanac of Islamism 2017* (Maryland: Rowman and Littlefield, 2017), 904.

<sup>2</sup> Afifuddin Muhajir, "Maksud Islam Nusantara," Posted, 27<sup>th</sup> Juny, 2015. Accessed on 27<sup>th</sup> Marc, 2018, 2:31 PM, <http://www.nu.or.id/post/read/60458/maksud-istilah-islam-nusantara>

ومكان، وهذه المقولة صحيحة بأنها من صميم الإسلام التي تصدر من الإسلام نفسه، وقول من قال بأنها لا أصل لها باطل كما قاله علّال في دراسته.<sup>3</sup> وتكامل التعاليم الإسلامية مع القيم الثقافية هو من أشكال الممارسة على مفهوم إن الإسلام رحمة للعالمين، ولذلك يلزم على المجموعات التي لا توافق على إسلام نوسانتارا أن ترى أسباب ظهوره، منها أن هناك ظاهرة الدعوة الإسلامية تستعجل بعنة الله على المسلمين الآخرين، وباتهامهم أهل البدعة والكفر، وهناك ظاهرة الدعوة بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون بالمنكر لكنها بطرق فوضوية وتخويف الناس وإهلاك أموالهم، وهناك أيضًا ظاهرة الإرهاب باسم الفرقة الإسلامية، وهم قاموا بتفجيرات انتحارية التي تجلب المخافة بين الناس. وهذه الظواهر كلها تتوعد استمرار الحياة الدينية والوطنية.

الظواهر المذكورة آلت إلى ظهور فكرة إسلام نوسانتارا، التي تهدف إلى تثقيف الشعب الإندونيسي لا غير، حتى يتمكنوا من وضع الإسلام في سياقه مع القيم الثقافية المحلية الإندونيسية، مثل حب السلام والتسامح للمجموعات الأخرى، ويفضلوا وسطية الإسلام في الاستجابة للاختلافات في التعددية. وأتفق أنا مع التشبيه لقريش شهاب بأن الأرض كساحة المعركة بين الحق والباطل، يفوز الحق أحيانًا، ويفوز الباطل في وقت آخر، والمعركة بينهما تستمر حتى أورث الله الصالحين من عباده الأرض، ولهذا، يلعب الدين دوراً في الحد من الباطل والجرائم، وليس في إزالتها،<sup>4</sup> لأن لا قدرة للمخلوقات بعد الله في إزالة المنكرات واختفاء السيئات.

هذه الظواهر ليستوا جمعة الناس العاديين فحسب، وإنما تواجه فيسانتارين التقليدية التي تتمسك بمذهب أهل السنة والجماعة المعروف بالأشعرية. وفسانتارين والمدارس المنتسبة إلى جمعية نهضة الوطن لا تخفي عن تلك المطاردة أيضاً، لأن هذه الجمعية قد أسسها الشيخ زين الدين على ذلك المذهبية في الكلام، وعلى مذهب الشافعي في الفقه.<sup>5</sup> ويمكن القول في هذا الصدد أن فسانتين التي علّمت فيها العقيدة الأشعرية والماتريدية كانت متفقة بالتقاليد الإسلامية المحلية.

ونهوة الوطن هي جمعية جباهيرية إسلامية مركزها في لومبوك، نوسا تينجارا الغربية، وهي تركز على ثلاثة مجالات، أحدها التربية، وتنظم أكثر من 900 مدرسة، ينمو عددها بسرعة زمانا بعد زمان. وتطور

<sup>3</sup> خالد كبير علّال، *الخطأ التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد اركون ومحمد عابد الجابري* (دار المحتسب، الجزائر: 2008).

<sup>4</sup>M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2000), 80.

<sup>5</sup> كما نص في أهداف جمعية نهضة الوطن وهي لإعلاء كلمة الله وعز الإسلام والمسلمين بواسطة تعاليم أهل السنة والجماعة ومذهب الإمام الشافعي، ويؤكد أنها نص الدعاء في مجموع الأوراد والأدعية المسمى بـ "حزب نهضة الوطن وحزب نهضة البنات"، كما يلي: اللهم يا حي يا قيوم بسر كن فيكون عمر نهضة الوطن الدينية الإسلامية على مذهب أهل السنة والجماعة إلى يوم الدين. الشيخ الحاج محمد زين الدين، *حزب نهضة الوطن وحزب نهضة البنات* (لمبوك الشرقية: رئيس عام نهضة الوطن، دون السنة)، 95.

تربيتها لا يمكن فصله عن التقاليد التربوية التي بدأها الشيخ زين الدين، وهذه التقاليد وسيلة من الوسائل التربوية. ولا شكَّ أن تلك التقاليد استلهمها الشيخ من الثقافات المحلية الساسكية خاصة، ومن ثقافات نوسانتارا عامة، وما أزال الشيخ تلك التقاليد المحلية بل حَسَّنَها تحسِيناً، وأعطاهَا الروح الإسلامي، وأصبحت سمة خاصة لدي فسانترين والمدارس المنتسبة إلى نهضة الوطن، التي لا تعثر في المؤسسات التربوية الأخرى. وإذا نُعِثَ نفس التقاليد في غير نهضة الوطن، فقد عدَّلها الشيخ إلى أن تكون تقاليدَ مختلفةً من حيث العملية وكذلك المواد.

ومراد بالتقاليد التربوية النهضة في هذه الورقة هي التقاليد التي بدأها أو عدَّلها الشيخ زين الدين - كلوسيلة التربية في سائر فسانترين والمدارس بجمعية نهضة الوطن لتكون سمة خاصة لها. نعم، هناك فسانترين تمارس نفس التقاليد التي تمارس في فسانترين نهضة الوطن، لكنَّ موادَّها وأهدافها وكيفيات ممارستها مختلفة، كقراءة الصلوات التي تمارس في جميع فسانترين تقليدية كانت أم عصرية. كانت فسانترين العصرية فتلازم على قراءة الصلوات الماثورة وفسانترين التقليدية فتداوم على قراءة الصلوات الماثورة والصلوات المشتهرة أَلْفَها العلماء من أهل السنة والجماعة مثل قراءة صلوات النارية وبدر وكذلك البرزنجي من ضمن الصلوات. لكنني فسانترين بنهضة الوطن تُمارس صلوات التي أَلْفَها الشيخ زين الدين، منها صلاة النهضتين تُقرأ لافتتاح سائر البرامج النهضة لا سيما في أنشطة التعليمية.

### طريقة الدراسة

مستندا إلى كريسويل Creswell، هذه الورقة من الدراسة النوعية (*qualitative research*) لأنَّ البيانات المستخدمة هي ملفات (*document*) والصوتية المرئية (*visual-audio*).<sup>6</sup> فأما الصوتية المرئية فهي من الأفلام تضمن البرامج النهضة، وأما الملفات فهي من الجرائد والكتب أَلْفَها الشيخ والمجلات العلمية تتعلق بموضوعين رئيسيين؛ جمعية نهضة الوطن والشيخ زين الدين.

### حاصل الدراسة: التقاليد التربوية النهضة

ذكر نعمان<sup>7</sup> أن هناك ستة التقاليد الحولية بجمعية نهضة الوطن على شكل الأنشطة الدينية، وهي صلاة الرحم التربوية في التاسع من شوال، واحتفال السنة الجديدة الهجرية في الأول من محرم، واحتفال مولد النبي في الثاني عشر من ربيع الأول، والذكرى الحولية لمدرسة نهضة الوطن الدينية الإسلامية المعروفة

<sup>6</sup>John W. Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2008), 230-232.

<sup>7</sup>إنَّ نعمان هو من أوائل المؤرخين عن التاريخ النهضة، وكان أميناً عامًا بجمعية نهضة الوطن من سنة 1998 إلى سنة

بـ" HULTAH NWDI" في الخامسة من جمادي الآخر، واحتفال إسرائ ومعراج النبي محمد في السابع وعشرين من رجب، واحتفال ليلة نصف شعبان.<sup>8</sup> وقد كتبت هذه التقاليد الستة في التقويم المسيحي-الهجري طبعته جمعية نهضة الوطن كل عام،<sup>9</sup> وأُكد مسنون<sup>10</sup> ما ذكره نعمان من خلال مقابله، في دراسته قام بهاسنة 2000.<sup>11</sup> وتلك التقاليد الستة تتكون من نفس البرامج، التي جوهرها برنامج التعليم الذي قدمه الشيخ زين الدين، إلا ذكرى الحولية لنهضة الوطن الدينية الإسلامية، المعروفة بـ" HULTAH NWDI".

ووصف نعمان عن رائعة ذكرى "HULTAH NWDI"، بأن حضر فيها آلاف الجماعة، تتكون من خريجي المدارس المنتسبة إلى نهضة الوطن، ومحبين لها والمعاطفين معها والمدعويين من الهيئات الحكومية، والمؤسسات الخاصة. هم جئوا من مناطق نوسا تنجارا الغربية، وخارجها من مناطق اندونيسيا، بل من خارج البلاد،<sup>12</sup> مثل المملكة السعودية العربية ومصر وماليزيا وغيره، ويصبح خبرها عنوانا رئيسيا في الجرائد والمجلات.

بجانب التقاليد الستة المذكورة، ذكر نعمان وماسنون أيضا التقليد الآخر الذي يميّز النهضيين عن الآخر، وهي قراءة حزب نهضة الوطن. وقال ماسنون أنّ قراءة الحزمن مناهج الدعوة الإسلامية لمجتمع وقتو تيلو *Waktu telu* في لومبوك<sup>13</sup>، وتحدث كثيرا عن تاريخ منشئها وكيفية ممارستها.<sup>14</sup> وأُكد بحر الدين عن هذا التقليد في دراسته ببرنامج الدكتوراة ، الذي قام بها في سنة 2006، ووصف فيها أنّ قراءة حزب

<sup>8</sup> Hayyi Nu'man dan Sahafari Asy'ary, *Nahdlatul Wathan Organisasi Pendidikan, Sosial, dan Dakwah* (Lombok Timur: Pengurus Besar Nahdlatul Wathan, 1988), 128.

<sup>9</sup> من التقاليد السنوية في جمعية نهضة الوطن هي طباعة التقويم، وتم طباعته في ورقة كبيرة. ويحتوي أيضا جدول أوقات الصلوات المفروضة، واتجاه القبلة في أوقات معينة، والتواريخ المهمة عن الاحتفالات الإسلامية والنهضية.

<sup>10</sup> وماسنون هو من أوائل الباحثين التي أجرى بحثا عن الشيخ زين الدين ونهضة الوطن، وهو ركّز على ما لا يقلّ عن خمسة الأشياء؛ الأول تاريخ تحديث التربية الإسلامية في نوسا تنجارا الغربية؛ الثاني مذهب جمعية نهضة الوطن في الفقه؛ والثالث مذهبها في اللاهوت؛ الرابع الطريقات، واعتقاد وقت الثلاثة (*Waktu Telu*) وحزب نهضة الوطن؛ الخامس مشية دعوة الشيخ.

<sup>11</sup> Masnun, Tuan Guru KH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid: *Gagasan dan Gerakan Pembaharuan Islam di Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Pustaka Miqdad, 2007), 215.

<sup>12</sup> Nu'man dan Asy'ary, *Nahdlatul Wathan*, 128.

<sup>13</sup> وقتو تيلو *Waktu Telu* أو ويتو تيلو *Wetu Telu*. ويتو معناه وقت وتيلو معناه ثلاث فيكون معناه الوقت الثلاث. وهو إسم للمجتمع المسلمين يمارسون أركان الإسلام الخمسة بغير تمام، يختصرونها إلى الثلاث؛ الشهادة والصلاة والصوم. وهم يصلون ثلاثة أوقات وهي الصبح والمغرب والعشاء ويصومون في أول رمضان ووسطه وآخره. أنظر إلى:

Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*, (Yogyakarta: LKis, 2000), 134.

<sup>14</sup> Nu'man dan Asy'ary, *Nahdlatul Wathan*, 174.

نهضة الوطن من التقاليد الخاصة بجمعية نهضة الوطن.<sup>15</sup> وهذا التقليد قد ذكره الشيخ زين الدين وأوصاه لحفاظ عليه، حيث قال:

**Syi'arkan Hizib sampai merata**  
**Agar banyaklah pendo'a kita**  
**Mendo'akan Negara, nusa dan bangsa**  
**Mendo'akan Islam se-Nusantara.**<sup>16</sup>

ترجمة الشعر المذكور من بحر الرجز كما تلي:  
وانشر حزب النهضة عامًا # كي يكثر داع لنا جم  
يدعون أمة البلاد خيرا # ويدعون الإسلام في نوسنتارا  
وحزب نهضة الوطن هو اسم لمجموع الأدعية تتألف من الآيات القرآنية والحديث وأساء الله الحسنی وما أخذها الشيخ زين الدين من مشايخه الصالحين، ومن الكتب المحررة شهدا العلماء العاملون ومن خبرته الروحية، كما شرحها الشيخ في مقدمة الكتاب.<sup>17</sup> وتسمى عملية قراءته بـ "hiziban" أو "berhizib" عن النهضيين.

وتم جمع هذا الحزب بقرية الشيخ، برمي *Bermi* سنة 1360 هجرية،<sup>18</sup> ونشره في نفس السنة.<sup>19</sup> ثم جمع الشيخ حزب نهضة البنات في الأول وعشرين من أبريل سنة 1943 م،<sup>20</sup> وتبقى قرائته اليوم كالتقليد الخاص أورثه الشيخ إلى النهضيين خاصة والمسلمين عامة.

ومن التقاليد النهضية أيضا قراءة طريقة حزب نهضة الوطن، كما ذكرها محمد نور<sup>21</sup>. وهذه الطريقة هي مجموعة الأوراد التي تتكون من الوظائف؛ وظيفة الرواتب تقرأ عقب كل المفروضات والوظيفة اليومية والوظيفة الأسبوعية، ومن ورد الرابطة تقرأ عند غروب الشمس.<sup>22</sup> ولا يعرف متى شرعت قراءة هذه الطريقة، إذ لا نص يشرحها سواء كان في مجموعها أو في الدراسات العلمية تتعلق بها، ومع ذلك يمكن تقدير متى بدأ تقليد القراءة لطريقة الحزب هذه، بأنها ليست في وقت بعيد من بداية قراءة الحزب، إذ الطريقة

---

<sup>15</sup>Baharuddin, *Nahdlatul Wathan & Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Genta Press, 2007), 222-224.

<sup>16</sup> Muhammad Zainuddin Abdul Majid, *Wasiat Renungan Masa Pengalaman Baru* (Lombok Timur: Pengurus Besar Nahdlatul Wathan, 2016), 103.

<sup>17</sup> محمد زين الدين عبد المجيد، حزب نهضة الوطن وحزب نهضة البنات (لمبوك الشرقية: جمعية نهضة الوطن، دون السنة)، 50-51.

<sup>18</sup> نفس المرجع، 55.

<sup>19</sup> نفس المرجع، 90.

<sup>20</sup> نفس المرجع، 37.

<sup>21</sup> Muhammad Noor et al., *Visi Kebangsaan Religius* (Jakarta Timur: Bania Publishing, 2014), 244.

<sup>22</sup> الشيخ محمد زين الدين، طريقة حزب نهضة الوطن، (فنجور: جمعية نهضة الوطن، دون السنة)، 4-16.

جمعها الشيخ لإتمام ما في حزب نهضة الوطن. وهذه الطريقة قد ذكرها الشيخ زين الدين وأوصاها لحفاظ عليها، حيث قال:

*Thariqat Hizib harus berjalan*

*Bersama thariqat yang murni*

**Membenteng syaria'at membenteng iman**

*Menendang ajaran taerakat setan.*<sup>23</sup>

وأبسط ترجمتها كما تلي:

طريقة الحزب تكون في خطها # مع الطريقة الخالصة في كونها

لتحصين الشريعة مع الإيمان # ورفض الطريقة من الشيطان

وهناك تقليد آخر مستدام في فسانتين المدارس بنهضة الوطن وهو تقليد قراءة صلاة النهضتين كما ذكرها نعمان وماسنون ونور، وكذلك عثمان في كتابه المتحصلة من دراسة الدكتوراة بحثها سنة 2006م. وذكر عثمان أنّ صلاة النهضتين قرأها المتعلم في فصلهم كلّ يوم قبل أن بدأ التعليم.<sup>24</sup> وهذه الصلاة لا يقرأها التلاميذ والمدرس والطلاب والشيوخ في المدارس فحسب، وإنما تقرأ أيضا في البرامج النهضوية كلّها لافتتاحها، بعد قراءة صورة الفاتحة ثلاث مرات.<sup>25</sup> وقال الشيخ زين الدين صلاة النهضتين في شعره:

*Shalatunnahdatain dicela-celanya*

**Padahal mendo'a keseselamatannya**

*Dari gilanya dari hasadnya*

*Magfirah Tuhan diinjak-injaknya.*<sup>26</sup>

هذه هي ترجمة الأبيات المذكورة وهي من بحر الرجز:

صلاة النهضتين قد احتقر # تدعو إلى سلامنا قد استقر

لغلّه مع الجنون والغرور # وهو أذلّ عفو ربه الغفور

ومن حيث التاريخي، كانت صلاة النهضتين ألفها الشيخ سنة 1947م/1366هـ، عندما كان أمّ الحُجّ لجماعة الحجاج من جمهورية شرق إندونيسيا، وقد استلهم الشيخ زين الدين بما فعل العلماء جئوا من بغداد ومصر لزيارة الروضة مقبرة رسول الله بالمدينة المنورة، وعثر زين الدين هؤلاء العلماء يقرؤون

<sup>23</sup> Muhammad Zainuddin, *Wasiat Renungan Masa*, 111.

<sup>24</sup> Usman, *Pedagogik Nahdlatul Wathan: Isi, Metode, dan Nilai* (Mataram: Lembaga Pengkajian-Publikasi Islam & Masyarakat IAI Mataram, 2015), 197.

<sup>25</sup> الفيديو لبرنامج الذكرى الحولية ل نهضة الوطن الدينية الإسلامية، إتصل إلى

<https://www.youtube.com/watch?v=U4z7VX3MeMk>

<sup>26</sup> Muhammad Zainuddin, *Wasiat*, 101.



الصلوات على أشكال شتى، ثم شرع الشيخ زين الدين كتابة الصلاة التي سبها بصلاة النهضتين،<sup>27</sup> وهي كما تلي:

"اللهم إنا نسألك بك أن تصلي على سيدنا محمد وعلى سائر الأنبياء والمرسلين وعلى آلهم وصحبهم أجمعين وأن تعمر نهضة الوطن ونهضة البنات بفروعها إلى يوم الدين وأن تنصرنا وتفتح علينا وترزقنا وتحفظنا ولجميع المسلمين يا الله يا حي يا قيوم لا إله إلا أنت".<sup>28</sup>

كان الشيخ زين الدين ألف إثنتا عشر صلاة، وهي صلاة النهضتين وصلاة نهضة الوطن وصلاة التيسير وصلاة رحمة للعالمين وصلاة وصلوة المخلصين والمقبولين وصلاة كن فيكون وصلاة بقيات الصالحات وصلاة بردا وسلاما وصلوة أدركنا وصلاة كمالية وصلاة كمال التوفيق<sup>29</sup> وصلاة النهضتين تكون صلاة متميزة عن الآخر عند مؤلفها، ويمكن النظر إلى اسمها الذي يدل على المدرستين الأصليتين وهما مدرسة نهضة الوطن الدينية الإسلامية ونهضة البنات الدينية الإسلامية، فالإسم يدل على المسمى.

وبجانب التقليد المذكور، وجد عثمان أيضا أنّ التلاميذ بالمدارس بنهضة الوطن قرؤا الدعاء الذي سبها الشيخ زين الدين بـ "دعاء فوساكا Do'a Pusaka الذي قرأه بعد عملية التعليم".<sup>30</sup> وفي بعض الصور والفيديو، كان ذلك الدعاء قرأه جماعة حين جاء الشيخ زين الدين وقت حياته أو حين جاء رئيس عام بجمعية نهضة الوطن بعد وفاته.<sup>31</sup> وأوصى الشيخ ذلك التقليد لحفاظها قائلا في شعره الآتي:

*Tetap amalkan Rabbananfa'na*

*Karena ia sangat berguna*

**Do'a Pusaka mengandung sempena**

*Harus dibaca dengan sempurna*<sup>32</sup>

ترجمتها من بحر الرجز كما تلي:

إلزم دعاء "ربنا انفعنا" بدا # تأثيره مشتمل فوائد  
دعا فوساكا يحتوي تفاؤلا # فلا بد أن يُقرأ بأكمل

<sup>27</sup>Noor, *Visi Kebangsaan*, 255.

<sup>28</sup>زين الدين، حزب نهضة الوطن...، 57.

<sup>29</sup>مجلس الأوفياء والعقلاء، الصلاة النهضية لسيد الوارثين العالم العلامة الرباني العارف بالله سلطان الأولياء مولانا

الشيخ محمد زين الدين عبد المجيد الأنفاني المشهور (ماتارام، الجامعة الدينية الإسلامية حمز نوادي: 2017)، 85-33.

<sup>30</sup> Usman, *Pedagogik Nahdlatul Wathan*, 203.

<sup>31</sup>الفيديو لبرنامج الذكرى الحولية لنهضة الوطن الدينية الإسلامية، إتصل إلى

<https://www.youtube.com/watch?v=U4z7VX3MeMk>

<sup>32</sup> Zainuddin, *Wasiat*, 103.



إذا كانت صلاة النهضتين كدعاء الافتتاح فكان دعاء فوساكا Do'a Pusaka كدعاء الإختتام، وكلاهما من سمات جمعية نهضة الوطن.<sup>33</sup> وجد عثمان في دراسته، أنّ التلاميذ في فسانتين نهضة الوطن يقرءون ذلك الدعاء بعد عملية التعليم قبل رجوعهم إلى البيت أو المسكن.<sup>34</sup> ومع ذلك، قد قرأه جماعة النهضيين بجمعية نهضة الوطن لاختتام كل البرامج المتعلقة بالجمعية. ودعاء فوساكا هو دعاء شعري، كما يلي:

ربنا انفعنا بما علمتنا # رب علمنا الذي ينفعنا

رب وفقنا وفقه أهلنا # وقرابات لنا في ديننا

مع أهل القطر أنثى وذكر.... إلى آخرها<sup>35</sup>

وقد زاد الشيخ ذلك الدعاء بما ألفه نفسه تفاؤلاً ورجاء إلى البركة ودعاء لجهاد نهضة الوطن، وهذه هي الأبيات الرائعة:

ربنا يا ذا الجلال والمنن # أنشرون لواء نهضة الوطن

واحفظها دائماً من الفتن # واهدين رجالها على السنن

وانصرنهم في العشاي والبكر.<sup>36</sup>

وقُريت تلك الأبيات للترحيب الشيخ زين الدين حين جاء في المجلس لتعليم الجماعة في زمانه، أو لترحيب الرئيس العام بجمعية نهضة الوطن بعد وفاة الشيخ.<sup>37</sup>

علاقة على ما تقدم، وجد عثمان سمة خاصة تدلّ على تصرفات التلاميذ بنهضة الوطن وهي كيفية تحيتهم إلى الأساتذ عندما دخلوا وخرجوا الفصل للتعليم. حينما دخل الأستاذ الفصل قام أحد التلاميذ كرئيس وهو قائل بالجهار: احترام!، إشارة لكي يقوم جميع التلاميذ، وإذا قاموا كلهم فقال الرئيس: حيوا! فسلموا جميعاً تسلياً تاماً: السلام عليكم ورحمة الله وبركته.<sup>38</sup> ذلك من آداب النهضيين عندما قدم الشيخ زين الدين مجلسه للتعليم،<sup>39</sup> ثم جعلوا تلك الآداب تقاليداً في جميع فيسانتين ومدارس بنهضة الوطن، ويقومون بها في الأنشطة التعليمية.

## العلاقة بين التقاليد والتربية

<sup>33</sup>Nu'man dan Asy'ary, *Nahdlatul Wathan*, 131.

<sup>34</sup>Usman, *Pedagogik*, 203.

<sup>35</sup>زين الدين، حزب نهضة الوطن...، 147.

<sup>36</sup>نفس المرجع، 148-149.

<sup>37</sup>الفديو لبرنامج الذكرى الحولية لنهضة الوطن الدينية الإسلامية، إتصل إلى

<https://www.youtube.com/watch?v=U4z7VX3MeMk>

<sup>38</sup> Usman, *Pedagogik Nahdlatul Wathan*, 203.

<sup>39</sup>Nu'man dan Asy'ary, *Nahdlatul Wathan*, 131.

والتقاليد والتربية كعناصر الثقافة لديمها علاقة وثيقة في بناء وإصلاح حضارة المجتمع، خاصة في الحياة الاجتماعية والثقافية. فأما التربية فتعمل على بناء قيم تربوية ذات ركائز صلبة وتؤكد التربويين على دور التربية في بناء الحضارة الإنسانية.<sup>40</sup> فمنهم من يعتقد أن التربية تعمل على استقرار المجتمع والمحافظة على أوضاعه، ووظيفتها في الوقت الحاضر هي المحافظة على التراث الحضاري ونقله، وتعزيز التراث وتقديمه ورفع مستواه.<sup>41</sup> فالتربية ضرورة فردية مثلما أنها ضرورة إجتماعية، وعن طريقة التربية ينشأ الفرد وتتشكل الأسرة، وعن طريق التربية الصالحة ينشأ الإنسان الصالح وتتكون الأسرة الصالحة والمجتمع الصالح.<sup>42</sup> وأما أهمية التقاليد فتكمن في أنها تشكل ضابطاً هاماً في تنظيم الميول والاتجاهات والنزعات، وكذلك تعمل على التماسك الاجتماعي وتقوية بنيان المجتمع،<sup>43</sup> وبدا أنها أعظم القوى أثراً في تطور التاريخ.<sup>44</sup> وبالتالي، فإن العلاقة بين التربية والتقاليد التي هي من عناصر الثقافة تتداخل وتتداخلاً في تشكيل الحياة الاجتماعية والثقافة الإنسانية.

### عناصر وقيم التقاليد التربوية النهضة

وعناصر التقاليد يمكن نظرها إلى مكونات الثقافة، إذ الثقافة مجموع ما يحصل عليه الفرد من مجتمعه من المعتقدات والعادات والتقاليد تكونت عن مدى التاريخ،<sup>45</sup> وقال تايلور :

“Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any another capabilities and habits acquired by man as a member of society.”<sup>46</sup>

<sup>40</sup> علاء صاحب عسكر عباس، نحو رؤية فلسفية تربوية للقيم في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة (عمان، دار غيداء للنشر والتوزيع، 2010)، 115-116.

<sup>41</sup> فوزية الحاج علي بدري، التربية بين الأصالة والمعاصرة: مفاهيمها وأهدافها وفلسفتها (عمان: دار الثقافة، 2009)، 126.

<sup>42</sup> أيوب دخل الله، التربية ومشكلات المجتمع في عصر العولمة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2015)، 12.

<sup>43</sup> منتهى عبد الحسن عبد الله، الإعلان و المرأة : التأثير على السلوك الشرائي للمرأة، (القاهرة: دارالعربي للنشر والتوزيع)،

17.

<sup>44</sup> عبد الرحمن بدوي، اشبنجلر (بيروت: دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع، 2016)، 131.

<sup>45</sup> عصام محمد منصور، المدخل إلى علم الاجتماع (عمان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2016)، 59.

<sup>46</sup> Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Research Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Vol. 1, Capter 1 (London: Murray, 1874), 1.

ولذلك أنّ العادات والتقاليد هي جزء أو طيف مما يمكن أن ينطوي تحت مفهوم الثقافة،<sup>47</sup> فتكون التقاليد تحدد الثقافة،<sup>48</sup> ثمّ تقسم البعض التقاليد إلى قسمين رئيسيين؛ العناصر المادية والعناصر اللامادية. فاللادادية عناصر الثقافة تشتمل على العناصر المادية في المجتمع من مبان ووسائل ومواصلات ولباس وأطعمة. واللامادية أو يقال أيضا غير المادية هي التي تتمثل في النواحي العقلية من اتجاهات وقيم وعادات وتقاليد ومعارف وما يرتبط بها من طرق سلوكية تعكس فلسفة الحياة في مجتمع من المجتمعات وتميزه عن الغير.<sup>49</sup> ومن جهة أخرى، هورنر Horner يثير النظر في التقاليد التي هي كخزان (reservoir)، وهي قوة يمكن الاعتماد عليها، ومصدر الهوية المعرفة تاريخية، ومصدر الشعور بالأمان والخاص أو الإمتياز، كما نقلها غرابورن Graburn،<sup>50</sup> وكأنّ هذا الرأي يتفق مع تفسير ابن كثير لقوله تعالى "له مقاليد السماوات والأرض"<sup>51</sup> أي خزائن السماوات والأرض،<sup>52</sup> والتقاليد التي عملها المجموعة أو الجمعية أو المجتمع لها المعاني والأهداف لأعضائها.

استنادا إلى حاصل الدراسة، هناك عنصران في التقاليد التربوية النهضية، وهي المادية وغير المادية. فأما المادية فهو تتكون من مباني المدارس، والكتب ألفها الشيخ زين الدين لا تنقص من 14 مؤلفا. فأما التقاليد غير المادية التي تتكون من الأفكار والأنشطة التربوية فتتكون من: (1) "HULTAH-NWDI" وهي الذكرى الحولية لنهضة الوطن الدينية الإسلامية؛ (2) قراء حزب نهضة الوطن؛ (3) قراءة طريقتها؛ (4) الإحترام والتحية النهضية؛ (5) قراءة صلاة النهضتين؛ (6) قراءة "Do'a Pusaka"

### الذكرى الحولية نهضة الوطن الدينية الإسلامية/"HULTAH NWDI"

وفي الحقيقة، أنّ برنامج "HULTAH-NWDI" مثل البرامج التي أقام بها الجمعيات كجمعية نهضة العلماء وجمعية محمدية في إندونيسيا. فأما جمعية محمدية الاتحادات المنتسبة إليها مثل اتحاد الطلبة الإندونيسيين (HMI)، والطلبة الإسلامية الإندونيسية (PII) فتستعمل اصطلاح "MILAD" في احتفال ميلادها.

<sup>47</sup> حسام توفيق أبو إصبع، صناعة التاريخ بالتأويل: مقاربات في الثقافة البحرانية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006)، 49.

<sup>48</sup> مارك رنكو، الإبداع: نظريته وموضوعاته البحث والتطورات والممارسة، ترجمة شفيق فلاح علوانة (رياض: مكتبة العبيكان، 2007)، 40.

<sup>49</sup> هند يوسف الحوري، أهمية الثقافة في تكوين شخصية الطفل (بيروت: دار المؤلف، 2014)، 20.

<sup>50</sup> Nelson HH. Graburn, "What is tradition?." *Museum Anthropology* 24, no. 2-3 (2000): 6-11.

<sup>51</sup> قطعة قوله تعالى في سورة الزمر (39): 63.

<sup>52</sup> الإمام الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، م. 7 (بيروت: دارالكتب العلمية، 1997)، 100.

وأما جمعية نهضة العلماء والاتحادات المنتسبة إليها مثل مسلمات، وفتيات، واتحاد الطلبة بنهضة العلماء، فتستعمل اصطلاح "HARLAH" في احتفال ميلادها. فاختلاف الإصطلاحات المستعملة لتأييد هوية كلّ من الجمعيات.<sup>53</sup> واصطلاح "HARLAH" هو سمة وهوية لنهضة العلماء وسائر الاتحادات تحت تنظيمها، وكذلك في جمعية محمدية،<sup>54</sup> وكلّ المصطلحات المختلفة المذكورة يدل على احتفال الميلاد لكل الجمعيات، إلّا أنّ ذكرى "HULTAH-NWDI" مختلف مع "HARLAH" أو "MILAD"، لأنّ "HULTAH" هو احتفال الميلاد لأُم المدارس المسماة بنهضة الوطن الدينية الإسلامية لا الجمعية، لأنّ نهضة الوطن اسم الجمعية ونهضة الوطن الدينية الإسلامية إسم أمّ المدارس. لذلك هذه الذكرى ليست بحفلة الميلاد العامرة ببرامج التعليم العام (pengajian umum) فحسب، وإنما هو كآنية يجتمع فيها المشايخ والأساتذ والطلبة والمتخرجون من المدارس النهضية.

نعمان ومسنون رأّ التقاليد مثل "HULTAH-NWDI" أنّه من التقاليد الدعوية، لأنّ صميم البرامج فيها التعليم العام، وهي تقديم الموادّ الإسلامية أمام الحاضرين عامة بدون التحديد من حيث الأعمار والطبقات الاجتماعية، وتلك الأنشطة معروفة من مناهج الدعوة الإسلامية كما يستخدما عامة في اندونيسيا. وبالإضافة إلى هذا المصطلح، كان لمجتمع الإسلامي الاندونيسي مصطلح آخر وهو "تبليغ أكبر"، وتنفيذه عادة في مكان واسع مثل ميدان ومسجد كبير وقاعة واسعة. وإذا كان تنفيذها عند المجموعة الصغيرة فيسمى مجلس التعليم. لذلك أنا موافق إلى أنّ هذه الحفلة ليست بأنشطة دعوية فحسب، وإنما هي من أنشطة تعليمية، وهي نقل العلوم والمعرفة الإسلامية.

ويمكن اعتبار التعليم العام من المناهج التربوية الموروثة من قبل الأنبياء والرسل، لأنهم قاموا بتربية أتباعهم من خلالها، بأن اجتمعوا ثم قدّم عليهم الرسل العلوم تصدر من وحيه تعالى بشكل عام بدون تصنيفهم بالسنّ، وبغير تفريقهم في الطبقات الاجتماعية، صغارهم وشبّانهم وشيوخهم ومساكينهم وفقرائهم وأغنيائهم، كلهم اجتمعوا في مكان واحد.

والتربية في أوسع المعنى هي عملية اجتماعية، كي يتمكن الفرد من تعلّم كيف يعيش ويحافظ على استمرار حياته. وفي سياق نهضة الوطن، أنّ التعليم العام في ليست أنشطة لتقديم العلوم الدينية فحسب، وإنما هي ساحة التعلم الاجتماعي للحاضرين من الطلاب والآباء والخريجين والمحبين والمتعاطفين مع نهضة

<sup>53</sup> Lakpesdam Tulungagung, Bada Milad & Harlah, posted 9/03/2017, accessed on 2/3/2018 trough [www.lakpesdamtulungagung.or.id/bada-milad-dan-harlah](http://www.lakpesdamtulungagung.or.id/bada-milad-dan-harlah)

<sup>54</sup> Suara Nahdlatul Ulama', Harlah NU di Tahun 1966, posted 02/02/2013, accessed 2/13/2018.

الوطن، فيصير مكانا لنقل قيم التقاليد الحسنة التي يجب الحفاظ عليها وتوريثها من جيل إلى جيل، إذ التراث الثقافي هو من الوظائف الاجتماعية في التربية.<sup>55</sup>

### قراءة حزب نهضة الوطن (Hiziban)

قراءة الحزب هي من التقاليد تمارسها المجتمع الإسلامي التقليدي، وإذا رجعنا إلى رأي Clifford Geertz أن هذا التقليد عملها المجتمع الإسلامي المتمسك بمذهب الشافعي<sup>56</sup> في الفقه، أو بمذهب أهل السنة والجماعة الأشعرية المتريدية في الكلام. وفي سياق فسانتين أن تقليد قراءة الحزب من تقاليد فسانتين المتمسك بتعاليم أهل السنة والجماعة مثل فسانتين المنتسب إلى جمعية نهضة العلماء، كما وجد سوفارجو الذي قام بالبحث في فسانتين الفتوحية جاوا الوسطى، أن هناك تقاليد ممارسة فيها مثل قراءة الحزب والطريقة،<sup>57</sup> وكذلك في سائر فسانتين والمدارس بنهضة الوطن، ولكن الحزب يقرأ فيها مختلف عن غيرها كمثل فسانتين المنتسبة إلى نهضة العلماء. فأما نهضة العلماء فكل فسانتين أحزاب متنوعة تقرأ فيها، هناك فسانتين تمارس قراءة حزب النصر وفي الآخر الحزب التوحي أو الحزب الباري أو غيرها، أو يمكن فسانتين وحيد يمارس أحزابا. وأما نهضة الوطن فجميع فسانتين والمدارس المنتسبة إليها يمارس حزب نهضة الوطن لا غير.

وفي سياق التربية النهضية، كان تقليد قراءة الحزب له معنى عميق، قراءة الحزب ليست تقتصر على قراءة الأدعية والأوراد والصلوات التي تجلب الروحانية أو تزيدها، لكنها تصبح وسيلة للتعليم الاجتماعي. وكان بحرالدين في دراسته وجد أن قراءة الحزب تُعلم جماعتها للامتزاج في الحياة الاجتماعية بأن تخلع المكانة الاجتماعية لديهم، حتى يتمكنوا من تعلم العيش ضمننا (inclusive).<sup>58</sup>

### قراءة طريقة حزب نهضة الوطن

الطريقة مثل الحزب وهيمن التقاليد الممارسة في فسانتين المتمسك بمذهب أهل السنة والجماعة، ولا تعثر ممارستها في غيرها، لأن المستشرقين الذين درسوا الإسلام قالوا إن ممارسة الطريقة ليس لها دليل قوي في القرآن والحديث، واتهموا إلى أن أتباع الطريقة عامتهم قد مارسوا الإسلام بطريقة خاطئة التي تعكس

<sup>55</sup>Langgulang, *Asas-Asas Pendidikan Islam* (Jakarta: PT. Al Husna Zikra), 19.

<sup>56</sup>Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), 168.

<sup>57</sup>Suparjo, *Komunikasi Interpersonal Kiai-Santri : Keberlangsungan Tradisi Pesantren di Era Modern* (Purwokerto: STAIN Press, 2014), 48

<sup>58</sup>Baharuddin, *Nahdlatul Wathan*, 136.

التوحيد الصحيح.<sup>59</sup> كَأَنَّ رأي المستشرقين باطل من جهة وصحيح من جهة أخرى. وذلك الرأي باطل إذا كان مستخلصا على سبيل عام، لأنَّ هناك كثير من جماعة الطريقة تسلك على الطريقة الصحيحة المنسجمة بالقرآن والحديث ولا يتركون الشريعة. ويكون رأي المستشرقين صحيحا لأنَّ هناك جماعة سالكة على الطريقة السيئة بأن تترك الصلاة وتكتفي بالذكر في قلبها، وتظن مقامها مقام الحقيقة حتى لا تعمل الشريعة، كما حدثت في لومبوك عصر الشيخ زين الدين وسما هذه الطريقة طريقة الشيطان، وقال مخبرا بها في أبيات وصاياها:

Thariqat Hizib harus berjalan  
Bersama thariqat yang murni  
**Membenteng syaria'at membenteng iman**  
Menendang ajaran taerakat setan.<sup>60</sup>

ومن حيث الممارسة، قسّم ضوفير الطريقة في فسانتين إلى صنفين، وهما: أولا، طريقة ممارسة على أساس الكيفية التي تحددها منظمة الطريقة المعنية؛ ثانيا، طريقة ممارسة خارج كيفية عينتها جمعية الطريقة المعنية.<sup>61</sup> واستنادا إلى ذلك التقسيم، فإن طريقة حزب نهضة الوطن تدخل في الصنف الأول. والشخص الذي يريد أن يمارس هذه الطريقة تجب عليها المبايعة بين يدي الشيخ زين الدين، صاحب الطريقة، ثم أجازها الشيخ له مع أموال الاستقرار المعنية. وهذه الطريقة قد أجازها الشيخ زين الدين نفسه حين حياته، ولكن بعد وفاته، أجازها أحفاده.

كمثل الأحزاب المتنوعة، كان فسانتين المنتسبة إلى نهضة العلماء تمارس الطريقة المتنوعة أيضا، هناك فسانتين تمارس الطريقة القديرية والنقشبندية، وهناك الطريقة الصديقية، وهناك الشذالية وغيرها، أو يمكن أن تكون في نفس فسانتين ممارسة طريقتين فأكثر. ومع ذلك كان جميع فسانتين والمدارس المنتسبة إلى نهضة الوطن تمارس طريقة وحيدة، وهي طريقة حزب نهضة الوطن، لا غير. وفيصدد التربية الإسلامية، هذا التقليد يمكن أن يكون خيار الطريقة في إنشاء المتعلم الذي له روح ديني وعفة وهوية وكرام الإخلاق كما ينتدب قانون نظام التربية الوطنية إندونيسيا.<sup>62</sup> وذلك أخرى

<sup>59</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kya* (Jakarta: LPEES, 2011), 214.

<sup>60</sup> Syekh Muhammad Zainuddin, *Wasiat Renungan Masa* (Lombok Timur: Pengurus Besar Nahdlatul wathan, 2002), 111.

<sup>61</sup> Dhofir, *Tradisi Pesantren*, 213.

<sup>62</sup> Tim Penyusun, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional*, Bab I, Pasal 1.

بأهداف ممارسة الطريقة: الأول للرياضة أو تزكية النفس؛ الثاني لاشتداد القرب لله؛ الثالث لاشتداد الخوف لله؛ الرابع لابتغاء مرضاة الله.<sup>63</sup>

### قراءة صلاة النهضتين

قراءة الصلوات هي من التقاليد العامة في سائر فسانتين تقليدية كانت أو عصرية، لأنّ قرائتها من السنن. ومع ذلك أنّ فسانتين والمدارس المنتسبة إلى نهضة الوطن تترسّ الصلوات ألفها الشيخ زين الدين، مؤسس نهضة الوطن، وهي 12 صلاة، وأشهر منها صلاة النهضتين.

ومن حيث المادة، صلاة النهضتين تتكون من الأسئلة مع التوسل بالله لا غير. وتلك الأسئلة هي الأولى أن يصلي الله ويسلم على النبي محمد صلى الله عليه وسلم؛ الثانية أن يعمر الله نهضة الوطن ونهضة البنات مع فروعهما؛ الثالثة النصر من الله؛ الرابعة الفتح؛ الخامس الرزق؛ السادس الحفظ؛ السابع المغفرة. وتختتم هذه الصلاة بأساء الله وكلمة التوحيد.

وتقرأ صلاة النهضتين كدعاء الإفتتاح في البرامج الرسمية وغير رسمية لدى جمعية نهضة الوطن، لا سيما البرامج التعليمية. وفي سياق التربية النضية، يقرأها المتعلمون جماعة قبل ابتداء الدرس. نعم، إنّ قراءة الدعاء قبل أو بعد الدرس تقليد عام في جميع فسانتين والمدارس، لكن قراءة صلاة النهضتين لن توجد إلا في فسانتين المنتسبة إلى نهضة الوطن، لذلك تصير هذه الصلاة سمة خاصة لفسانتين بنهضة الوطن.

### إنشاد "دعاء فوسكا"

فوسكا في اللغة السسائية والإندونيسية معناه تركة، وسمي الشيخ زين الدين بدعاء فوسكا لأنها تركها العلماء الأجلاء ولم يعرف من ألفه. ولأنّ هذا الدعاء دعاء شعري فتليق ممارسته بالإنشاد كالنشيدة. وهذا الدعاء قرأها النضيون كدعاء الإختتام في جميع البرامج رسمية كانت أو غيرها، لا سيما في البرامج التعليمية، وتقرأ أيضا عقب الصلوات المفروضة الخمسة.

ودعاء فوسكا يتكوّن من السؤل الآتي، الأول لعلم المنتفع؛ الثاني التفقه في الدين؛ الثالث التوفيق إلى رضاه تعالى؛ الرابع الرزق الحلال؛ الخامس متصاحبة العلماء؛ السادس الحظّ بالخير؛ السابع الإكتفاء عن الشرّ؛ الثامن إصلاح الشؤون؛ التاسع القرار بالرضا؛ العاشر قضاء الديون قبل الموت؛ الحادي عشر المغفرة؛ الثاني الستر من العيوب. وزاد الشيخ زين الدين، الثالث عشر النشر للواء نهضة الوطن وحفظه؛ الرابع عشر الهداية لجماعتها؛ الخامس عشر النصر لهم؛ واختتامه الصلاة على النبي وآله وأصحابه.

<sup>63</sup>Imron Abu Umar, *Di Sekitar Masalah Thariqah Naqsyabandiyah* (Kudus: Menara Kudus, 1980), 12-13.



ومن خلال التربية الإسلامية، كان الشيخ- كواضع هذا التقليد بنهضة الوطن- إهتم بوقت لائق لقراءته؛ الأول أنه يقرأ في السياق التعليمي، فالجدير دعاء يتعلق بالعلم، الثاني أنه يقرأ أيضا في حصة آخرة، فالجدير دعاء مريح يمكن إعادة حماسة المتعلم به، لأن المتعلم متعبا في آخر الدرس، هناك ثلاث أو أربع المواد في اليوم، حتى يحتاج إلى الدعاء المناسب بهذا الحال. لذلك اختار الشيخ دعاء فوساكا كدعاء الإختتام، ليشعر المتعلم بالراحة والفرح عند قراءته.

## الإحترام والتحية

الإحترام والتحية للأستاذ من تقاليد فسانترين، وذلك لا يمكن فصله من تعاليم الكتب الأخلاق نحو تعليم المتعلم. يظهر أن سائر فسانترين تقليدية يدرس هذا الكتاب الذي يتيقن أنه من أعمدة فسانترين، كما نصّه بروينيسسين Bruinessen بأن كان الرجال بجمعية نهضة العلماء يقومون ببحث المسائل المتركز على كتاب تعليم المتعلم، والرجل من المشتركين يحاول إنتقاد هذا الكتاب بأنه يقول إن تعليمه ينشأ الشخصية السلبية، لكن ذلك الإنتقاد يعزز موقف هذا الكتاب لتدريسه في فسانترين، بل هو مترجم إلى اللغة الجاوية والمدورافية،<sup>64</sup> وكذلك الإندونيسية، كي يكون من السهل فهمه وممارسته. وموقفه القوي ككتاب الأخلاق في فسانترين لا يخفى من أن التعاليم والمفاهيم فيه مطابق بالثقافة والعادات والتقاليد الإندونيسية التي تعلم كياسة وحفاوة في معاملة الناس لا سيما في معاملة المعلم والأستاذ.

ومن التعاليم القوية في تعليم المتعلم هو الإحترام والتحية للعلم والمعلم، قال الزرنوجي: أعلم أن طالب العلم لا ينال العلم ولا ينتفع به إلا بتعظيم العلم وأهله وتعظيم الأستاذ وتوقيره.<sup>65</sup> هذه العبارة تؤكد أن بركة العلم لا يمكن تناوله إلا برضا المعلم، ورضاه سيأتي باحترامه واحترام من يحبه مثل أولاده، كما نص في تعليم المتعلم أن واحدا من أكبر أئمة بخارى كان يجلس مجلس الدرس وكان يقوم في خلال الدرس أحيانا، فسألوا عنه، فقال: إن ابن أستاذي يلعب مع الصبيان في السكة، ويجيء أحيانا إلى باب المسجد، فإذا رأيته أقوم له تعظيما لأستاذي.<sup>66</sup> إذا كان احترام المعلم بواسطة أولاده أمرا ضروريا، فكان احترام المعلم عينه أولى منه. لذلك أنا متأكد أن الشيخ زين الدين قد استلهمه مفاهيم الزرنوجي صاحب تعليم المتعلم في إتمام هذا التقليد.

ويمكن القول إن في هذا التقليد ثلاثة أشكال من احترام المتعلم إلى المعلم، الأول إشارة الإحترام تدل على حفاوة الترحيب من التلاميذ إلى الأستاذ؛ الثاني قيام التلاميذ تعظيم رمزي للأستاذ؛ الثالث

<sup>64</sup>Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 165.

<sup>65</sup>برهان الإسلام الزرنوجي، تعليم المتعلم طريق التعلم على تحقيق مروان قباني (بيروت: المكتب الإسلامي، 1981)، 78

<sup>66</sup>نفس المرجع، 80.



التسليم هو أعلى التحية في الإسلام، فالجدير تسليم كأطيب التحية للأستاذ. وفي سياق التربية الإسلامية، هذا التقليد هو من الإدارات الصفية (class management)، وهي من عملية لإفتاح الدرس وكذلك لاختتامه. والإشارة الصاخبة من رئيس الصف بقول: إحترام!<sup>67</sup> ينشط التلاميذ لأن يستعدوا في التعلم، إذا ينعس أحد منهم فينشط، وإذا ينام فيستيقظ، وإذا يلعب فيترك لعبته بسبب تلك الإشارة، والقيام بعد الإشارة تكون طريقةً ليعلم الأستاذ استعداد التلاميذ في التعلم.

## الإختتام

هناك أنماط تقليدية التي أنشأها أوطورها الشيخ زين الدين مؤسس نهضة الوطن إنشاءً وتطويراً متعمداً، لتكون هويةً وسمّةً خاصة لفسانتين والمدارس المنتسبة إلى هذه الجامعة. ومع ذلك أنّ التقاليد النهضية هي من التقاليد الشائعة العامة وسط المجتمع، لكنها معدّلةً ومحزّرةً من حيث المادّة وطريقة الممارسة والمعاني، حتى تُميّزها عن فسانتين والمدارس الأخرى، وتمارس تلك التقاليد بنفس المادّة والكيفية والطريقة في جميع فسانتين بجمعية نهضة الوطن، لذلك تقاليد تمارس فيها إلا التقاليد أنشأها الشيخ زين الدين، فلا يمكن الفصل بين التقاليد التربوية بجمعية نهضة الوطن عن مؤسسها.

## المراجع العربية

إصبع، حسام توفيق أبو. صناعة التاريخ بالتأويل: مقاربات في الثقافة البحرانية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006.

بدري، فوزية الحاج علي. التربية بين الأصالة والمعاصرة: مفاهيمها وأهدافها وفلسفتها. عمان: دار الثقافة، 2009.

بدوى، عبد الرحمن / شبنجلر. بيروت: دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع، 2016.

عبد الله، منتهى عبد الحسن. الإعلان و المرأة: التأثير على السلوك الشرائي للمرأة. القاهرة: دار العربي للنشر والتوزيع.

الحوري، هند يوسف. أهمية الثقافة في تكوين شخصية الطفل. بيروت: دار المؤلف، 2014.

الدمشقي، الإمام الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير. تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

الزرنوجي، برهان الإسلام. تعليم المتعلم طريق التعلم على تحقيق مروان قباني. بيروت: المكتب الإسلامي، 1981.

<sup>67</sup> إختِرام! أصلُهُ إحتراماً أي إختِرمُ إختِراماً

العقلاء، مجلس الأوفياء. الصلاة النهضة لسيد الوارثين العالم العلامة الرباني العارف بالله سلطان الأولياء مولانا الشيخ محمد زين الدين عبد المجيد الأنفثاني المشهور. ماثارام: الجامعة الدينية الإسلامية حمزنوادي، 2017.

المجيد، محمد زين الدين عبد. حزب نهضة الوطن وحزب نهضة البنات. لمبوك الشرقية: رئيس عام نهضة الوطن، دون السنة.

دخل الله، أيوب. التربية ومشكلات المجتمع في عصر العولمة. بيروت: دار الكتب العلمية، 2015. رنكو، مارك. الإيداع: نظائره وموضوعاته البحث والتطورات والممارسة، ترجمة شفيق فلاح علوانة. رياض: مكتبة العبيكان، 2007.

عباس، علاء صاحب عسكر. نحو رؤية فلسفية تربوية للقيم في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. عمان، دار غيداء للنشر والتوزيع، 2010.

علال، خالد كبير. الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد اركون ومحمد عابد الجابري. الجزائر: دار المحتسب، 2008.

منصور، عصام محمد. المدخل إلى علم الاجتماع. عمان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2016.

## المراجع الأجنبية

Alles, Delphine. **Transnational Islamic Actors and Indonesia's Foreign Policy: Transcending the State**. Oxon: Routledge, 2016.

Asy'ary, Hayyi Nu'man dan Sahafari. *Nahdlatul Wathan Organisasi Pendidikan, Sosial, dan Dakwah*. Lombok Timur: Pengurus Besar Nahdlatul Wathan, 1998.

Baharuddin. *Nahdlatul Wathan & Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Genta Press, 2007.

Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.

Budiwanti, Erni. *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*. Yogyakarta: LKis, 2000.

Council, American Foreign Policy. *The World Almanac of Islamism 2017*. Maryland: Rowman and Littlefield, 2017.

Creswell, John W. *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2008.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LPEES, 2011.

Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.

- Graburn, Nelson HH. "What is tradition?." *Museum Anthropology* 24, no. 2-3 (2000): 6-11.
- Langgulung, Hasan. *Asas-Asas Pendidikan Islam*. Jakarta: PT, Al Husna Zikra, 2000.
- Madjid, Muhammad Zainuddin Abdul. *Wasiat Renungan Masa Pengalaman Baru*. Lombok Timur: Pengurus Besar Nahdlatul Wathan, 2016.
- Masnun. *Tuan Guru KH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid: Gagasan dan Gerakan Pembaharuan Islam di Nusa Tenggara Barat*. Jakarta : Pustaka Miqdad , 2007.
- Muhajir, Afifuddin. *NU Online*. Juny 27th, 2015. <http://www.nu.or.id/post/read/60458/maksud-istilah-islam-nusantara> (accessed March 27th, 2018).
- Muhammad Noor, et al. *Visi Kebangsaan Religius*. Jakarta Timur: Bania Publishing, 2014.
- Shihab, M. Quraish. *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2000.
- Suparjo. *Komunikasi Interpersonal Kiai-Santri : Keberlangsungan Tradisi Pesantren di Era Modern*. Purwokerto: STAIN Press, 2014.
- Umar, Imron Abu. *Di Sekitar Masalah Thariqah Naqsyabandiyah*. Kudus: Menara Kudus, 1980.
- Usman. *Pedagogik Nahdlatul Wathan: Isi, Metode, dan Nilai*. Mataram: Lembaga Pengkajian-Publikasi Islam & Masyarakat IAI Mataram, 2015.

## NGAJIKUY! A PESANTREN-BASED SOCIAL MEDIA PLATFORM EXPANDING PESANTREN COMMUNITIES WITH EMERGING DIGITAL TECHNOLOGY AND STAND-ALONE SOCIAL MEDIA FOR MUSLIM SOCIETY

**Sahal Sabilil Muttaqin**

Department of Tropical Biology, Faculty of Biology  
Universitas Gadjah Mada

**Mohammad Afrizal**

Department of Computer and Electronics Sciences, FMIPA, Universitas  
Gadjah Mada  
sahal.sabilil.m@mail.ugm.ac.id

### **Abstract**

Current challenges include not having integrated social media as a place of disseminating information and pesantren activities that can be accessed by the general public and the strengthening of the current conservatism and radicalism that hijack the name of Islam. The social media that exist today is commonly accessed by the public such as Facebook, Twitter and Instagram do not have a comprehensive filter feature yet and instead becomes a place to spread teachings that are contrary to the spirit of peace taught in Islam. This study aims to develop a social media platform based on an android application to provide information and filter features of competent and credible Islamic boarding school learning activities. The platform is named NgajiKuy! who is able to provide the latest update of the ngaji activities from various pondokpesantren, sharing among fellow users, making friends with following features, sharing experiences with timeline features such as status, upload photos, and there are daily practice reminder features from trusted **ulama'**. **The methods used in this study are Analysis of problems and needs, software design, implementation, trial and evaluation.** Ngajikuy is expected to be able to develop into an information center for Islamic boarding school activities that bridge between ulama, santri and the general public.

**Keywords :** Application, Islam, Pesantren, Technology

## Introduction

Islamic boarding school (PondokPesantren) is a typical Islamic religious education institution that has survived for hundreds of years. Pesantren as an extensive education institution that broadly spread in the nation has added to the arrangement of a religious Indonesian. This organization has brought forth numerous national pioneers previously, now and evidently likewise later on. Numerous pesantren graduates take dynamic investment in country building. Therefore, it very well may be said that pesantren can be viewed as one of the Islamic instructive foundations that has much added to society (Syafaruddin, 2005)

Notwithstanding the most seasoned Islamic instructive organization in Indonesia, pesantren likewise has contributed decidedly to the improvement of qualified and Islamic Human Resources for training and education in Indonesia. Pesantren filled in as an establishment to spread and study Islam. The capacity of pesantren is not just in the self-improvement of Muslims, however in the push to sort out social change. The impact of pesantren is not just found in the life of understudies and graduated class, yet in addition covers the lives of encompassing networks. Pesantren as a basic piece of the national instructive framework implies that Islamic training is likewise managed in the national instructive system.<sup>8</sup> Based on this portrayal, it very well may be inferred that presence of pesantren gives benefits for the improvement of Human Resources (HR). In also, Pesantren is the main instructive organization that is impervious to the different rushes of modernization, despite everything it get by right up 'til the present time (Suwendi, 2004).

Pondok pesantren face various challenges along with the times. Current challenges include not having integrated social media as a place of disseminating information and pesantren activities that can be accessed by the general public and the strengthening of the current conservatism and radicalism that hijack the name of Islam. This is on account of In Indonesia, media technologies, especially social media, are regularly the subject of critical concerns. The online world is every now and again connected with wantonness, consumerism, and free ethics. Parents, for instance, consistently raise concerns identifying with the likelihood of their kids picking up presentation to improper sites and related unacceptable materials. Then again, the Internet has additionally been utilized by practising Muslims in **Indonesia to improve their religious practices and direct da'wah** (GräfSkovgaard-Petersen, 2009 ;Nisa, 2013) and The Internet has, thus, added to spreading different understandings of Islam. Including exclusive muslims, conservative understandings of Islam (see Bräuchler 2003, 2004;

Hui 2010; Lim 2005). The most extreme Muslim groups likewise utilize the Internet to request for jihad against non-believers. Example, The IS (Islamic State) the most dynamic psychological oppressor amass in social media and it utilizes different platform of social media, for example, Facebook, Twitter, Instagram, YouTube, Viber, and so forth. The Brooking Center for Middle East Policy found that among September and December in 2014 around 46,000 to 70,000 Twitter accounts were dynamic IS supporters, having a normal of 1,000 adherents in each record (Berger and Morgan, 2015). Utilizing social media, IS spreads publicity over the world. They likewise select individuals and convey to their devotee and reserve contributors through web-based social networking in various nations, underscoring the 'physical wilderness of the sacred war' (Prucha and Fisher, 2013). So that, the nearness of online dakwah developments can be viewed as a response against the two patterns: moral decadence and terrorist agenda, including hate propaganda. These dakwah developments are absolutely more dynamic in situating themselves as good gatekeepers that endeavor to present Islamic profound quality and battle moral rot.

Tulloch and Zinn (2011) clarify that media is a medium of correspondence and the most persuasive instrument in seeking data towards present current society advancement since media itself can frame 'reality' towards society because of its capacity to change society's feeling. This in light of the fact that the media don't work exclusively however the media likewise helped by the job of correspondence with that at last creates mass correspondence idea. In a roundabout way, through media, society can be uncovered with different most recent data, paying little mind to positive or negative. Social media then again is a direct social contact online in the virtual world (web).

According to Yusup (1997) in Marlini (2008), the web has now turned out to be one of the imperative development in instruction. In the mean time, as indicated by William (1995) in Marlini (2008) web is likewise a future course book. Various studies have been carried out on the relationship between Pesantren and mainstream social media in teaching and learning but only a few studies have been conducted on the potential of social media facilities designed specifically to integrate information in pesantren for the benefit of ordinary people. Therefore, social media is one of the fast paths for ordinary people who have difficulty in determining credible scholars to search for various information, especially information about true da'wah from leading pesantren. Meanwhile, The social media that exist today is commonly accessed by the public such as Facebook, Twitter and Instagram do not have a

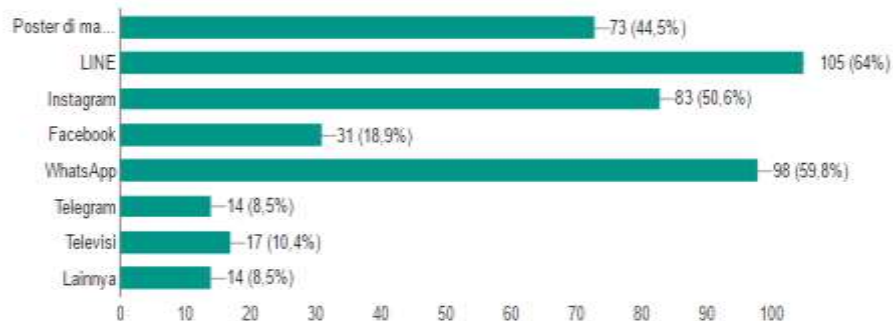
comprehensive filter feature yet and instead becomes a place to spread teachings that are contrary to the spirit of peace taught in Islam.

Thus, This study aims to develop a social media platform based on an android application to provide information and filter features of competent and credible Islamic boarding school learning activities. The platform is named NgajiKuy! who is able to provide the latest update of the ngaji activities from various pondokpesantren, sharing among fellow users, making friends with following features, sharing experiences with timeline features such as status, upload photos, and there are daily practice reminder features from **trusted ulama**'. **This is the best alternative way when there are too many information and teaching disorder on da'wah in Indonesia.**

## Discussion

### Analysis of Problems and Needs

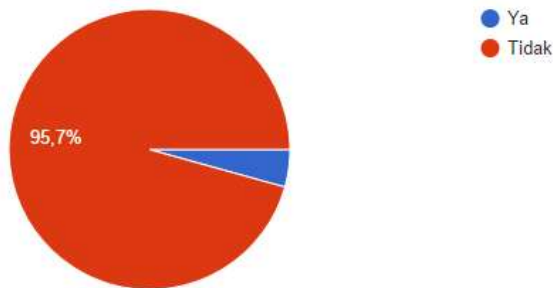
The analysis we do is market analysis and recording the number of similar products. We conducted this market validation method through online questionnaires distributed through several social media networks and filled with 164 respondents living in Yogyakarta, Malang and South Jakarta. The age of respondents ranged between the ages of 15 - 33 years according to the target of our users, namely the younger generation.



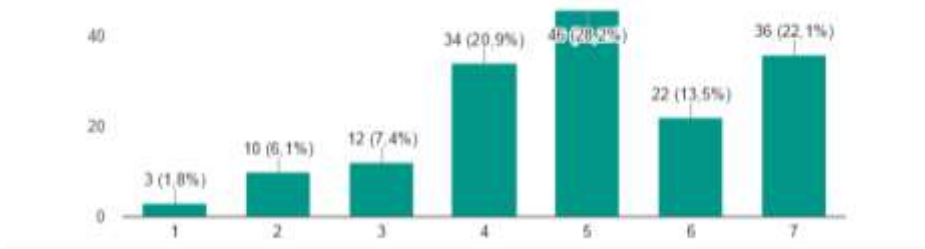
**Figure 1.** Media that is often used to find info on preaching and recitation

So far various media that have been used by respondents in searching for existing Islamic study information are in accordance with Figure 1. However, we have received various complaints from the use of these media. Some respondents revealed that by searching through social media broadcasts such as Whatsapp, usually the study information will be buried with other messages when a group is active, so it must scroll up to get the information back. Another complaint was revealed that the information provided was not up to date, and sometimes there was also a sudden in providing study information. This complaint will be resolved by the reminder feature and

organize the study on the NgajiKuy Application! Another issue is about hoax information that is distributed through existing social media, with NgajiKuy! we offer solutions by maintaining the credibility of information by dividing it into verified users - which will be loaded by takmir mosques, as well as other study organizers - and ordinary users.



**Figure 2.** Have you ever found a similar application?



**Figure 3.** How much do you need to schedule applications and study reminders like NgajiKuy! ?

From figure 2. above shows that 95.7% of respondents have never found a similar application. This means that there is still no platform similar to the concept of NgajiKuy design! that is already in the minds of the people. The data in figure 3. shows that the study search application, study schedule organizers and study reminders such as NgajiKuy are indeed needed by the community.

By doing a simple research on some applications that are considered to have similarities available in the Google Play Store, we compare several features provided by several applications related to the proposed design of this application.



**Tabel 1.** Comparison of similar applications with the NgajiKuy application!

Features	Salaf Study Schedule	Our Study	Sunnah GO	NgajiKuy !
Study Schedule	✓ Presence	✗ Not Known	✓ Presence	✓ Presence
Reminder	✗ Absence	✗Not Known	✓ Presence	✓ Presence
Location	✓ Presence	✗Not Known	✓ Presence	✓ Presence
Navigation	✗ Absence	✗Not Known	✗ Absence	✓ Presence
Share	✗ Absence	✗Not Known	✓ Presence	✓ Presence
Up to date	✗ Absence	✗Can't Login	✗ Absence	✓ Absence

Based on the survey results above, the dominant role of the internet through social media indicates that the community has very good access to smartphones. Plus the development of smartphones is increasingly advanced through its applications, but it turns out that there aren't many similar applications like NgajiKuy! outstanding. Whereas when found some similar applications, the NgajiKuy application! still has advantages in some other features and applications, most of which are not up to date. This further strengthens us that this application market can circulate widely in the community with competitor conditions that are still low and the need for this application is high.

## Software Design

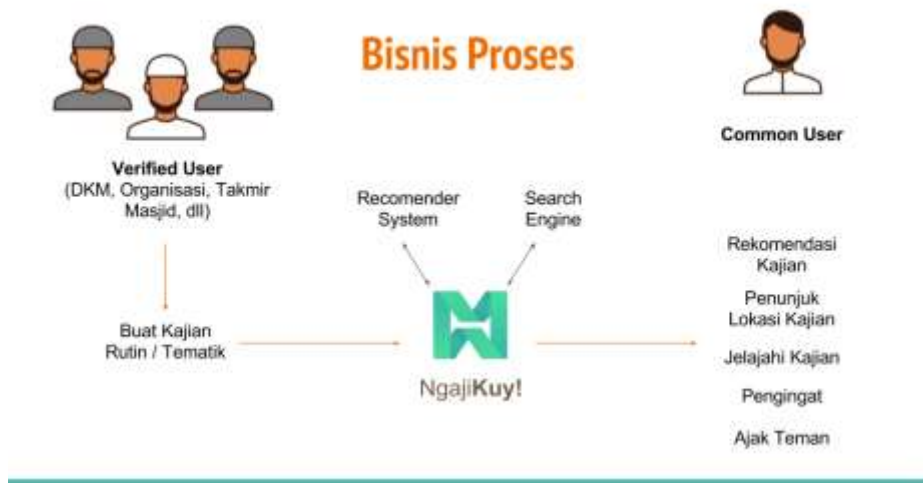


Figure 4. Business process

NgajiKuy! designed with business processes that must prioritize the credibility of the study information provided to users. So that in this case the user is divided into 2, namely: verified user and common user. Verified users are users who have been verified by the NgajiKuy! Team in this case the **account is from an institution of 'TakmirMasjid' , DKM, or an Islamic Organization** which is used to conducting Islamic studies. This verified user can add a study schedule. So that the studies shown are truly trusted to minimize the hoax.

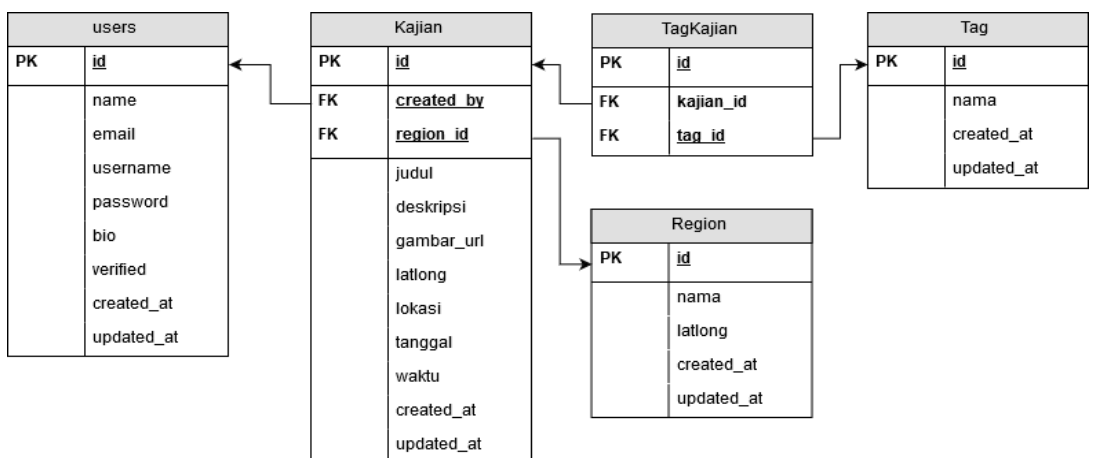


Figure 5. Entity Relationship Diagram (ERD) :There are at least 4 entities contained in the design, namely: User, Study, Region, and Tag.

## Implementation

The development of this system is divided into Android application development and Web API (Application Programming Interface) for communication of Android applications with servers. This android application was developed using IDE (Integrated Development Environment) Android Studio 2. Its implementation uses the Java programming language. Web API development uses PHP programming language with Laravel framework.



**Figure 6.** Technology of NgajiKuy!

Additional features in the form of the Qur'an search engine, Hadist, Islamic Articles and selected recitation videos from Youtube. Search engines are implemented using Elasticsearch. Scrapy is used for crawling articles on trusted websites, and crawling videos from trusted youtube channels.

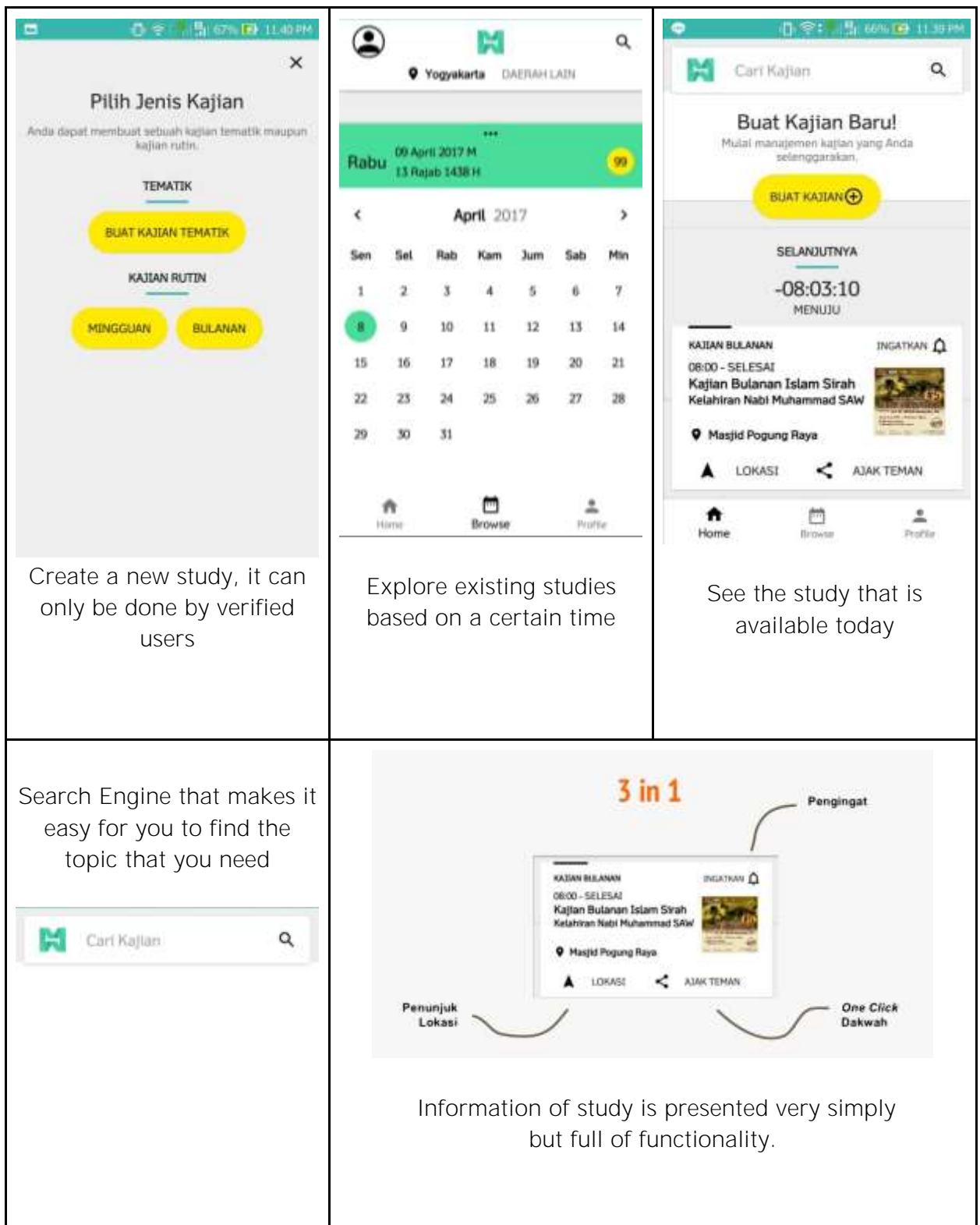


Figure 7. Interface display

## Trial and Evaluation

**Enter and Register.** By default, NgajiKuy! can be used without having to have an account at NgajiKuy! however there are some limitations that can only be done by users who are logged in / registered. For logins / lists, enter the user page on the top left side then if not logged in, it will be directed to the login / list page. There are 2 types of user accounts in this application, namely regular accounts and verified accounts. The difference is that a verified account is reserved for people / organizations that are trusted, the truth is that users with verified accounts can create a new study schedule in an area.

**Study Schedule.** All users can explore all study schedules in the surrounding area and other regions. With daily navigation, move the main page left and right to move to the previous day or after it. Or by navigating the moon by pressing the date block below, it will bring up the date to be selected according to the date selected, which will bring up the study on that day.

**Shows the Location of the Study.** By pressing the [location map] button on the study, the application will direct us to the Google Maps application which can show us the direction to the location.

**Invite Friends.** It is very easy to spread goodness to share the studies around us to friends, relatives and others through other social media. Simply by pressing the "Share Today's Study" button to share all the existing studies on that day, or pressing the "Invite a friend" button from a study that you want to share with your friends.

**Remind the Study.** If you want to follow a study, NgajiKuy can remind you of an alarm that will sound when the study you mark to be reminded will begin soon. This feature can be used by users who have logged in. By pressing the bell button at the top right of the study, it will enter your list of reminders.

**Making a New Study.** This feature can be used by users who already have a verified account.

## Conclusion

Ngajikuy is expected to be able to develop into an information center for Islamic boarding school activities that bridge between ulama, santri and the general public. This platform still needs development and improvement, besides that it needs support and participation from various pesantrento create and fill the content. Da'wah which is through NgajiKuy! has certainly many advantages for especially the Ulama. Besides for the Ulama, the

advantages also can be for the users. NgajiKuy! users can access without any limit of time and place.

## References

- Berger, J., and Morgan, J. 2015. *The ISIS Twitter Census: Defining and Describing the Population of ISIS Supporters on Twitter*. Brookings, Center for Middle East Policy At Brookings
- Bräuchler, B. 2003. "Cyberidentities at war: religion, identity, and the Internet in the Moluccan conflict". *Indonesia* 75 : 123–151.**
- Bräuchler, B. 2004. "Islamic radicalism online: the Moluccan mission of the Laskar Jihad in cyberspace". *The Australian Journal of Anthropology* 15, no. 3: 267–285.**
- Gräf, B. and Skovgaard-Petersen, J. (eds). 2009. *The global mufti: the phenomenon of Yusuf al Qaradawi*. New York, Columbia University Press
- Hui, J.Y. 2010. "The Internet in Indonesia: development and impact of radical websites". *Studies in Conflict & Terrorism* 33, no. 2: 171–191.**
- Lim, M. 2005. *Islamic radicalism and anti-Americanism in Indonesia: the role of the Internet*. Washington, DC, East-West Center
- Marlini. 2008. *Penggunaan Intermet dalam Pencarian Maklumat di kalangan Pelajar-pelajar Indonesia di Universiti Malaya*. Disertasi untuk Ijazah Sarjana Sains Perputaakn dan Maklumat. Kuala Lumpur, Universiti Malaya
- Nisa, E.F. 2013. "The Internet subculture of Indonesian face-veiled women". *International Journal of Cultural Studies* 16, no.3: 241–255.**
- Prucha, N., & Fisher, A. 2013. "Tweeting for the Caliphate: Twitter as the New Frontier for Jihadist Propaganda". *CTC Sentinel* 6, no.6 : 19–23.**
- Tulloch, J.C. & Zinn, J.O. 2011. "Risk, health and the media". *Health, Risk & Society* 13, no.1: 1-16.**
- Syafaruddin. 2005. *Manajemen Lembaga Pendidikan Islam, 1st ed*. Jakarta, Ciputat Press
- Suwendi. 2004. *Sejarah dan Pemikiran Pendidikan Islam*. Jakarta, Raja Grafindo Persada

## **PESANTREN DAN PENANGGULANGAN KONTEN NEGATIF INTERNET**

**Syafiqah Adhimah<sup>1</sup>, Syafiqiyah Adhimiy<sup>2</sup>**

Pondok Pesantren Nurul Jadid/Universitas Nurul Jadid<sup>1,2</sup>  
perindumerpati@gmail.com<sup>1</sup>, fatihmubarak25@gmail.com<sup>2</sup>

### **Abstract**

The rise of negative internet content and the negative impact of the internet are not normally blocked by all parties. Therefore, mitigation efforts are carried out by every element that has a role. The location of this research is at the Nurul Jadid Islamic Boarding School which actively participates in the use of the internet is required to carry out negative internet countermeasures which can no longer be denied to students. The method used in this study consisted of: data collection using a qualitative research type (case study), using descriptive analytical discussion methods, and qualitative data analysis using Miles and Huberman theory namely data reduction, data presentation and conclusion drawing. The results of the study showed that the form of overcoming negative content on the internet at Pondok Pesantren Nurul Jadid was a remedial effort at the internal level of pesantren and external pesantren. The countermeasures sought are preventive and repressive efforts. The form of countering the negative impacts of the internet is by socializing the dangers of negative internet impacts which are packaged into two types, namely formal socialization and non-formal socialization, restrictions on internet access, optimization of santri rules and counseling which is a form of preventive prevention and repressive. The process of overcoming negative internet content as a whole uses persuasive methods.

**Keywords:** Pesantren, Internet, Countermeasure

## Pendahuluan

Internet dewasa ini sudah menjadi kebutuhan setelah sandang pangan dan papan. Pengguna internet atau netizen yang mengakses informasi dari internet tidak hanya orang dewasa namun dari semua kalangan mulai dari balita sampai usia lanjut. Menurut infografis yang dilansir [timesindonesia.co.id](http://timesindonesia.co.id) pengguna internet didominasi oleh usia 18-25 tahun sebanyak 49,0 persen, usia 20-35 sebanyak 33,8 persen, usia 36-45 sebanyak 14,6 persen dan usia 56-65 tahun sebanyak 0,2 persen.<sup>1</sup> Dari data tersebut dapat disimpulkan bahwa masyarakat yang berusia produktif menjadi pengonsumsi informasi terbanyak dari internet terlepas dari informasi yang didapatkannya positif atau negatif.

Menurut data terbaru, setidaknya 30 juta anak-anak dan remaja di Indonesia merupakan pengguna internet, dan media digital saat ini menjadi pilihan utama saluran komunikasi yang mereka gunakan. Hasil studi menemukan bahwa 80 persen responden yang disurvei merupakan pengguna internet.<sup>2</sup> Internet saat ini telah menjadi ruang publik yang paling luas. Pengguna internet atau netizen tidak hanya bisa menikmati namun juga ikut berpartisipasi. Hal ini berakibat membanjirnya informasi di Internet.

Membanjirnya informasi tersebut menyebabkan konten apapun di internet dengan bebas bisa diakses siapapun. Banyak netizen yang tidak tahu apakah berita yang dikonsumsi dari internet benar atau tidak. Kadang, netizen ikut menyebarkan informasi berbau SARA bahkan pornografi serta informasi yang tidak pasti kebenarannya bahkan palsu atau hoax.

Adapun informasi baik berupa berita, tutorial bervirus, situs web palsu, situs web ekstrem, penyalahgunaan informasi pribadi menggunakan internet, pencemaran nama baik dan sejenisnya marak terjadi dan kadang menjadi viral di internet. Padahal al-Quran sudah menegaskan agar umat Islam berhati-hati dalam mempercayai informasi dari orang yang dimungkinkan berbohong apalagi informasi-informasi anonim yang sangat banyak di internet. Dalam hal ini dinyatakan dalam al-**Qur'an**:

Wahai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui

---

<sup>1</sup> [timesindonesia.co.id](http://timesindonesia.co.id), Diakses pada tanggal 07 Januari 2018. [www.timesindonesia.co.id/home/grapich/akses-digital-generasi-milenial](http://www.timesindonesia.co.id/home/grapich/akses-digital-generasi-milenial).

<sup>2</sup> [kominfo.go.id](http://kominfo.go.id), Diakses pada tanggal 02 Januari 2018. [www.kominfo.go.id/content/all/siaran-pers-pengguna-internet](http://www.kominfo.go.id/content/all/siaran-pers-pengguna-internet).



keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu. (Q.S. Al-Hujuraat:06).<sup>3</sup>

Lebih jauh dari itu, globalisasi informasi juga menjadikan pelajar-pelajar di seluruh dunia lebih suka belajar menggunakan sumber dari internet dari pada buku.<sup>4</sup> Hal ini kemudian menjadi sangat riskan apabila konten tersebut berisi ajaran agama atau isu yang berkaitan dengan ajaran agama. Padahal agama khususnya Islam sangat hati-hati dalam masalah tersebut. Bahkan karena sangat berhati-hati dalam pengajaran agamanya, Rasulullah menghimbau agar ummatnya memperhatikan kepada siapa dia berguru.

Selain mengakibatkan sulitnya memfilter informasi yang beredar di internet, dampak negatif yang disebabkan oleh internet juga tak kalah menarik dan sangat sulit diatasi. Beberapa dampak negatif yang sering dijumpai akhir-akhir ini adalah netizen sering mengikuti tren negatif yang tidak sesuai norma masyarakat apalagi norma agama, kecanduan internet yang mengakibatkan berbagai penyakit, menyuburkan gaya hidup pragmatis, hedonis dan semua harus serba instan, kejahatan menggunakan internet (*cyber crime*), dan lain sebagainya.<sup>5</sup> Semua hal tersebut saat ini tidak hanya merambah penduduk kota namun juga penduduk desa.<sup>6</sup> Tidak hanya merambah lembaga pendidikan modern namun juga merambah lembaga pendidikan tradisional seperti pesantren.

Pesantren yang sejak awal berdirinya berfungsi menjadi lembaga pendidikan, pengajaran dan penyiaran Islam dituntut mampu menyelesaikan masalah ini agar bisa memenuhi kebutuhan masyarakat luas yang dinamis dan relevan dengan perkembangan zaman. Menurut K.H. Abdurrahman Wahid, pondok pesantren merupakan latar belakang pendidikan yang mampu membentuk pola pikir dan perilaku santrinya.<sup>7</sup>

Oleh karena itu, pesantren di tengah banjir informasi yang tengah melanda dunia harus mampu membuat tindakan kongkret untuk mengatasi masalah tersebut tanpa menghilangkan aspek tradisional ala pesantren. Pesantren yang masuk dalam kategori pertama dalam pengkategorian respon

---

<sup>3</sup>Departemen Agama RI, *Al Qur'an Tajwid dan Terjemah*. (Bandung, CV Penerbit Diponegoro. 2010).

<sup>4</sup> Sa'id Aqil Siradj, et al., *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).

<sup>5</sup> Tolga GOK, "The Positive And Negative Effects Of Digital Technologies On Students' Learning," *The Eurasia Proceedings of Educational & Social Sciences (EPESS)* 2, (2015), 173-177.

<sup>6</sup> Putri Ekasari dan Arya Hadi Dharmawan, "Socio-Economic Impacts by the Internet Usage of Teenagers in Villages," *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan*, (2012), 57 -71.

<sup>7</sup> Sa'id Aqil Siradj, et al., *Ibid*.

pesantren terhadap internet menurut Ahmad Budi Setiawan, yakni pesantren yang memanfaatkan internet sepenuhnya untuk menunjang aktivitas pesantren, baik untuk keperluan administrasi maupun untuk keperluan belajar-mengajar. Pesantren yang berpartisipasi aktif dalam penggunaan internet dituntut untuk melakukan penanggulangan internet negatif yang sudah tidak bisa dipungkiri lagi sangat memungkinkan menimpa santri.

### **Pesantren dan Dinamika Perubahan Perilaku Sosial Santri Milenial**

Dalam konteks pertemuan dengan internet, pesantren menghadapi tantangan serius sekurang-kurangnya pada dua hal. Pertama, internet saat ini merepresentasikan apa yang oleh Marshal McLuhan (1962) sebagai kampung global (*global village*), di mana dunia dengan adanya media elektronik publik—saat itu adalah radio dan televisi—telah menyempit begitu rupa selayaknya sebuah kampung besar. Dengan adanya internet, jarak dan batas sudah tidak berfungsi lagi. Setiap orang yang mengakses internet dapat dengan seketika mengetahui apa yang sedang dan telah terjadi di belahan dunia lain serta berkomunikasi dengan siapapun di mana saja dengan mudah. Pada titik ini, di saat pesantren sudah mengenal internet, maka predikat subkultur yang disandangnya sebenarnya menghadapi ujian serius, karena pada saat itu pesantren sebenarnya telah menjadi bagian dari kampung global tadi.

Kedua, masifnya arus informasi yang disajikan oleh internet, apalagi ketika didorong oleh kapitalisasi media digital, berarti bahwa—meminjam ungkapan AG. Eka Wenats Wuryanta—informasi yang diterima oleh masyarakat atau setiap orang bisa merupakan banjir informasi. Di satu sisi, kondisi itu menguntungkan bagi sebagian masyarakat dan sekolah untuk mendapatkan informasi dan materi pembelajaran yang diperlukan.<sup>8</sup>

Namun, di sisi yang lain, terpaan informasi tersebut bisa membuat situasi beban berlebih atas seluruh proses informasi yang diterima. Muncullah paradoks masyarakat informasi, yaitu situasi di mana informasi yang laksana

---

<sup>8</sup> Edy Susena dan Dewi Amelia Lestari, "Dampak Penggunaan Internet Terhadap Kecerdasan Pelajar Sekolah Menengah Atas (Sma) Di Daerah Pedesaan Dalam Rangka Peningkatan Kualitas Pendidikan Di Daerah Pedesaan," *Jurnal Sainstech Politeknik Indonusa Surakarta* 1, no. 2 (2014), 01-10. <http://www.poltekindonusa.ac.id/wp-content/uploads/2016/05/Vol-1-2-2014-DAMPAK-PENGUNAAN-INTERNET-TERHADAP-KECERDASAN-PELAJAR-Edy-Susena.pdf>.

“air bah” itu justru membuat mereka kesulitan mencerna informasi yang diterima sekaligus membangun tata sosial dan budaya yang lebih baik.<sup>9</sup>

Dengan demikian, ketika sudah mengenal internet, pesantren mau tidak mau berhadapan dengan situasi ini, sehingga fungsinya sebagai makelar dan filter budaya selama ini benar-benar mendapatkan ujian yang serius.

Respon pesantren terhadap internet memang cukup kompleks. Dalam hal pemanfaatan internet, pesantren sebenarnya dapat dibagi menjadi tiga kelompok. Pertama adalah pesantren yang memanfaatkan internet sepenuhnya untuk menunjang aktivitas pesantren, baik untuk keperluan administrasi maupun untuk keperluan belajar-mengajar. Kedua, pesantren yang memanfaatkan internet secara parsial, yakni hanya untuk keperluan administrasi saja, sementara santri secara umum tidak diperkenankan untuk mengakses internet kecuali jika mendapatkan izin dari pengasuh dan pengurus pesantren. Ketiga, pesantren yang sama sekali tidak memanfaatkan ataupun menyediakan fasilitas internet, baik untuk keperluan administrasi maupun kegiatan pembelajaran.<sup>10</sup>

Pesantren saat ini sedang mengalami kesenjangan budaya (*cultural lag*) di saat berinteraksi dengan internet. Hal ini terbukti dari kompleksitas respon pesantren terhadap internet dan adanya arus digitalisasi pesantren yang susah dibendung. Dunia pesantren pun berusaha untuk beradaptasi seraya mengkonstruksi bentuk-bentuk penggunaan internet yang sesuai dengan tata nilai yang mereka anut, di satu sisi, dan kebutuhan terhadap informasi, di sisi yang lain. Proses adaptasi tersebut, pada gilirannya, membawa pengaruh perubahan yang cukup besar terhadap cara berpikir, pola perilaku, dan gaya hidup pesantren itu sendiri yang acapkali tertatih-tatih di dalam mengejar akselerasi perkembangan internet yang mereka gunakan.<sup>11</sup>

Dunia pesantren memang dituntut untuk benar-benar siap menjadi bagian dari masyarakat informasi, jika memang tidak ingin tertinggal jauh atau kehilangan jati diri. Untuk itu, hal pertama yang harus dilakukan oleh pesantren adalah menentukan konsep teknologi dan masyarakat informasi seperti apa yang hendak dibangun. Pesantren harus segera merumuskan visi,

---

<sup>9</sup> Wuryanta, AG. Eka Wenats, “Digitalisasi Masyarakat: Menilik Kekuatan dan Kelemahan Dinamika Era Informasi Digital dan Masyarakat Informasi,” *Jurnal Ilmu Komunikasi* 1, no. 2 (2004), 139. <https://ojs.uajy.ac.id/index.php/jik/article/view/163>.

<sup>10</sup> Setiawan, Ahmad Budi, “Penanggulangan Dampak Negatif Akses Internet di Pondok Pesantren Melalui Program Internet Sehat,” *Jurnal Penelitian Komunikasi*, 2 (2011), 105-108.

<sup>11</sup> Adib, Muhammad, “Ketika Pesantren Berjumpa dengan Internet: Sebuah Refleksi dalam Prespektif Cultural Lag,” *Jurnal Pusaka STAI Al-Qolam Malang*, 1 (2013), 06-32.

misi, dan strategi yang jelas terkait dengan aksesibilitasnya terhadap internet, sehingga akselerasi internet yang semakin pesat dewasa ini bisa menjadi kekuatan (*strengths*) sekaligus peluang (*opportunities*), bukan malah ancaman (*threats*) ataupun kelemahan (*weaknesses*), bagi pengembangan kualitas SDM pesantren sendiri dalam arti yang sebenarnya.<sup>12</sup>

Pesantren akhir-akhir ini sudah menunjukkan sejumlah usaha kreatif dalam memanfaatkan internet lebih-lebih jejaring sosial secara positif. Hal ini terlihat dari maraknya website-website milik pesantren yang kontennya beragam. Mulai dari website yang berisi profil dan kegiatan santri, website yang juga menyediakan artikel-artikel keilmuan Islam sampai website yang menyediakan konten Tanya jawab hukum fikih yang dijawab oleh para santri senior di pesantren tersebut.

Selain website, grup-grup jejaring sosial juga mulai marak. Biasanya grup jejaring sosial tersebut diberi nama sesuai pesantren masing-masing. Selain sebagai media perekat sosial, grup-grup juga difungsikan sebagai media diskusi dan *sharing* gagasan terkait dengan isu-isu aktual yang berkembang. Pesertanya pun dari lintas generasi, mulai dari kalangan santri, alumni, guru, hingga pengasuh pesantren.

Bahkan muncul situs [www.alasantri.id](http://www.alasantri.id) yang kontennya berisi hal-hal yang berkaitan dengan keseharian santri di pesantren mulai dari cerita khas santri, gambar, meme, dan hal lain sejenisnya. Di media sosial seperti facebook, twitter dan instagram, seluruh santri nusantara bisa mengirimkan kegiatan di pesantren masing-masing dengan memberi hastag #alasantri. Contoh lainnya adalah munculnya situs [salampesantren.com](http://salampesantren.com) sebagai jejaring sosial bagi komunitas pesantren dengan konsep dan fitur yang mirip dengan *facebook* dengan sejumlah modifikasi yang disesuaikan dengan alam pesantren. Situs yang dibuat oleh seorang santri dari Banten pada tahun 2012 ini terbukti mendapat sambutan hangat dari komunitas pesantren, termasuk di antaranya PP Gontor.<sup>13</sup> Beberapa contoh tersebut melengkapi bentuk-bentuk kreativitas lain yang telah bermunculan sebelumnya, seperti situs-situs kepesantrenan dan jurnal atau buletin buatan pesantren, sebagai gejala adanya arus baru interaksi pesantren dengan internet, yaitu digitalisasi pesantren dan munculnya pesantren digital.

Akan tetapi pada perkembangannya. Internet kemudian menjadi barang adiktif bagi santri. *Internet addiction* atau *pathological internet use* didefinisikan sebagai ketidakmampuan individu untuk mengontrol penggunaan

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> [inet.detik.com](http://inet.detik.com), Diakses pada tanggal 07 Maret 2018. [www.inet.detik.com/all/news/jejaring-sosial-pesantren](http://www.inet.detik.com/all/news/jejaring-sosial-pesantren).

internet, menghasilkan masalah berat dan atau ketidaklengkapan kerja otak atau mental fungsional dalam kehidupan sehari-hari.<sup>14</sup> Seorang pakar psikolog di Amerika David Greenfield menemukan sekitar 6% dari pengguna internet mengalami kecanduan. Orang-orang tersebut mengalami gejala yang sama dengan kecanduan obat bius, yaitu lupa waktu dalam berinternet. Kebanyakan orang yang kecanduan internet ini dikarenakan mereka menemukan kepuasan di internet, yang tidak mereka dapatkan di dunia nyata. Jenis gangguan ini memang tidak tercantum pada manual diagnostik dan statistik gangguan mental (DSM) namun secara bentuk dikatakan dekat dengan bentuk kecanduan akibat judi.<sup>15</sup> Selain itu badan himpunan psikolog di Amerika Serikat secara formal menyebutkan bahwa kecanduan ini termasuk dalam salah satu bentuk gangguan.<sup>16</sup> Kecanduan internet mencakup sejumlah kontrol impuls, seperti: Kecanduan *cybersex* (*cybersex Addiction*) : *internet pornography, adult chat rooms, adult fantasy role-play*. Kecanduan hubungan cyber (*Cyber-Relationship Addiction*): kecanduan jejaring sosial, *chat, text* (sms), atau email. *Net Compulsions* : game online, judi online, permainan saham online atau lelang online yang seringkali membawa konsekuensi masalah finansial atau pekerjaan. Kelebihan Informasi (*Overload Information*) : Selancar online atau pencarian database secara kompulsif. Kecanduan komputer : memainkan permainan komputer secara obsesif, seperti solitaire atau minesweeper atau pemrograman komputer secara obsesif. Yang paling umum dari kecanduan internet adalah *cybersex, Cyber-Relationship Addiction* dan judi online.<sup>17</sup>

Selain menyebabkan kecanduan, dampak negatif internet juga menyasar ranah perilaku sosial pengguna internet (netizen) lebih-lebih pada usia produktif. Dari berbagai penelitian yang dilakukan di berbagai daerah, setidaknya jelas bahwa internet berdampak pada menurunnya pola interaksi

---

<sup>14</sup> Chusavitina, Galina Nikolaevna, "Elaboration of approaches to internet negative impact resistance for university students," *World Journal on Educational Technology* 8, no. 3 (2016), 231-237.

<sup>15</sup> **Abdulah, Aida**, "A Study on the Negative Effects of Social Networking Sites Such as Facebook among Asia Pacific University Scholars in Malaysia," *International Journal of Business and Social Science* 5, no. 10 (2014), 133-145.

<sup>16</sup> Herlina Siwi Widiani, Sofia Retnowati, Rahma Hidayat, "Kontrol Diri Dan Kecenderungan Kecanduan Internet," *Humanitas: Indonesian Psychological Journal Fakultas Psikologi UGM* 1, (2004) 6-16.

<sup>17</sup> *Ibid*.

siswa dalam lingkungan sosialnya. Hal ini cukup mengkhawatirkan bagi perkembangan kehidupan sosial peserta didik (siswa).<sup>18</sup>

Mereka yang seharusnya belajar sosialisasi dengan lingkungan justru lebih banyak menghabiskan waktu untuk berselancar di dunia maya bersama teman teman di komunitas jejaring sosialnya, yang rata-rata membahas sesuatu yang tidak penting. Akibatnya kemampuan interaksi siswa menurun.

Pada umumnya remaja di perkotaan yang sering mengakses internet di rumah termasuk dalam kategori *heavy user* (pengguna internet yang menghabiskan waktu lebih dari 40 jam perbulan) dengan tujuan untuk aktivitas kesenangan (*leisure/fun activities*) dari pada kepentingan lainnya.<sup>19</sup> Hal ini dapat memicu meningkatnya perubahan ideologi yang berujung pada menurunnya interaksi dan kepekaan sosial.

Perubahan perilaku tersebut juga sudah merambah pedesaan. Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Putri Ekasari dan Arya Hadi Dharmawan, perubahan perilaku social yang disebabkan oleh internet antara lain kelalaian terhadap tugas sekolah dan ibadah, memicu tindak perkelahian, bolos sekolah, bergadang karena keasyikan game online, berjudi atau taruhan, dan malas bersosial di dunia nyata.<sup>20</sup>

### Upaya Pesantren Dalam Penanggulangan Internet Negatif

Tujuan utama didirikan Pesantren adalah untuk membina santri menjadi pribadi yang beriman, bertaqwa, berakhlak al-karimah, berilmu, berwawasan luas, berpandangan ke depan, cakap, terampil, mandiri, kreatif, memiliki etos kerja, toleran, bertanggung jawab kemasyarakatan serta berguna bagi agama, bangsa dan negara. Untuk mewujudkan tujuan itu pengurus pesantren utamanya majelis keluarga pengasuh berusaha untuk menjadikan santri sesuai dengan cita-cita bersama dengan segala hal yang memungkinkan untuk diupayakan.

Sebagai institusi keagamaan yang selalu dinamis mengikuti perkembangan zaman yang dipenuhi oleh kecanggihan teknologi maka Pesantren memberikan pelayan fasilitas teknologi dengan mempertahankan sistem nilai pesantren yang telah mengakar kuat. Maraknya informasi yang

---

<sup>18</sup>Dewi, Noviana, Stefanus Khriemasagung Trikusumaadi, "Bahaya Kecanduan Internet dan Kecemasan Komunikasi terhadap Karakter Kerja Sama pada Mahasiswa," *Jurnal Psikologi* 43, no.3 (2016), 220 – 230.

<sup>19</sup> Qomariyah, Astutik Nur, *Perilaku Penggunaan Internet Pada Kalangan Remaja di Perkotaan*, [Skripsi Universitas Airlangga] hlm. 47.

<sup>20</sup> Ekasari, Putri, Arya Hadi Dharmawan, *Ibid*.

kalang kabut di internet yang cukup mengkhawatirkan membuat pesantren harus lebih ekstra menjaga lahir dan batin santri agar tidak terpengaruh dunia yang telah berada di dalam genggaman.

Berbagai upaya untuk mengatasi hal tersebut dirumuskan dengan selalau ada evaluasi dan pembenahan berarti dari waktu ke waktu. Pesantren mengambil peran penting dalam menjaga kualitas aspek religius santri dan menjaga tatanan etika yang telah diwariskan sejak dulu. Hal tersebut terlihat nyata dalam setiap upaya yang dikerahkan pihak pesantren dan diterima dengan baik oleh santri seperti pengokohan wawasan keilmuan sekaligus pengamalannya, aktualisasi doktrin, penerapan aturan, konseling santri dan sebagainya.

Bentuk penanggulangan internet negatif pada santri di Pesantren meliputi bentuk penanggulangan preventif yakni berupa upaya pencegahan, upaya premtif yakni berupa upaya penanggulangan yang dilakukan secara bersama-sama dengan melibatkan pihak yang terkait dan upaya represif yakni upaya yang terjadi setelah ditemukan perilaku menyimpang.

Pesantren mengupayakan penanggulangan konten negatif yang ada di internet di tingkat internal pesantren dan eksternal pesantren. Penanggulangan di tingkat internal pesantren adalah dengan upaya preventif yakni pengokohan wawasan keagamaan santri, pembatasan penggunaan dan aktualisasi doktrin. Sedangkan di tingkat eksternal pesantren dengan upaya premtif yakni memberikan kontribusi keilmuan atau konten positif lainnya. Bentuk-Bentuk penanggulangan konten negatif internet antara lain:

### **Pengokohan Wawasan Keagamaan**

Wawasan keagamaan bagi santri adalah pondasi yang harus kokoh agar apapun yang dilakukan santri tidak melenceng dari aturan yang ditetapkan oleh agama. Pondasi yang kuat melahirkan perilaku yang berbanding lurus dengan ketetapan agama.

Upaya pengokohan wawasan keagamaan santri ditopang dengan pengajian kitab setiap hari, transfer keilmuan baik di sekolah formal ataupun kajian keagamaan di wilayah-wilayah domisili santri dan pengamalan ritual keagamaan secara terus menerus sepanjang hari.

Dengan pondasi keagamaan yang kokoh, santri yang mengakses internet tidak mudah terpengaruh konten negatif seperti pornografi karena konten yang berbau pornografi tidak sesuai dengan wawasan keagamaan yang dipelajari santri.

Santri juga tidak terpengaruh berita hoax yang merugikan banyak **pihak, cenderung mencela ulama' bahkan memicu perpecahan ummat dan**



menebarkan fitnah karena santri memahami proses *tabayun* sebelum mempercayai suatu kabar.

Begitu pula dengan situs liberal yang marak di internet. Santri tidak **akan mudah percaya konsultasi syari'ah yang tidak jelas sumbernya karena di** Pesantren mereka sudah terbiasa mengkaji hukum Islam dengan merujuk pada kitab klasik atau bertanya pada ustadz senior. Doktrin akidah yang tidak sesuai dengan akidah Aswaja di situs liberal tersebut juga tidak akan menggoyahkan akidah Aswaja yang selalu terbarukan.

### Aktualisasi Doktrin

Doktrinasi nilai-nilai kepesantrenan diaktualisasi secara berkala oleh pengurus pesantren dan selalu menjadi tolok ukur atau landasan setiap gerak-gerik santri. Doktrin nilai-nilai kepesantrenan yang menjadi ruh dari setiap kegiatan santri terus diupayakan agar selalu mengakar kuat dalam benak santri dan dapat diaplikasikan dalam kehidupan santri sehari-hari.

Doktrin tersebut dalam aplikasinya dalam kehidupan sehari-hari santri bisa menjadi prinsip dan ketika santri mengakses internet dengan berbagai konten di dalamnya, santri bisa memfilter informasi secara mandiri dan tidak mudah terpengaruh. Adapun slogan santri mondok untuk mengaji dan sebagainya selalu menjadi pengingat dan motivasi santri bahwa tujuan mondok sebenarnya adalah untuk mengaji atau menambah wawasan dan merubah perilaku menjadi perilaku yang sesuai dengan akhlakul karimah yang diwariskan Rasulullah. Karenanya, perilaku yang tidak sesuai dengan slogan tersebut harus dihilangkan termasuk di dalamnya adalah mengakses konten-konten negatif yang beredar di internet.

### Kontribusi Konten Positif

Kesadaran berilmu santri sangat erat keitannya dengan penanggulangan internet negatif yang diupayakan oleh pesantren. Kesadaran beragama membuat santri tidak mengakses situs yang tidak sesuai dengan nilai agama dan ksantrian seperti situs porno atau situs negatif lainnya. Kesadaran berilmu tersebut membuat santri berupaya untuk ikut serta menyumbangkan ilmu pengetahuan kepada internet dengan membuat website, blog, channel youtube baik bersifat individu atau komunitas. Pondok Pesantren Nurul jadid sendiri mempunyai website Pesantren yang memberikan informasi tentang kepesantrenan dan artikel-artikel bermutu juga memberikan sub menu pegajian yang diasuh langsung oleh Pengasuh. Diharapkan dengan adanya menu tersebut bisa menjadi oase di tengah kekeringan hati para santri, alumni maupun khalayak ramai. Tidak hanya itu tim IT dan Multimedia pesantren juga menggalakkan *radio streaming* pengajian pagi dan sore oleh



dewan pengasuh Pesantren juga *video streaming* kegiatan-kegiatan kepesantrenann serta *live streaming* kuliah akhlak tasawuf yang diampu langsung oleh pengasuh.

Demi menyumbangkan konten positif di internet, Pesantren saat ini mempunyai akun media sosial berupa fanspage facebook, instagram, whatsapp dan youtube. Akun tersebut diisi dengan berbagai macam gambar dan video-video inspiratif. Setali tiga uang, pesantren mendongkrak kreativitas dan kelimuan mahasiswa yang berstatus santri dengan mengharuskan membuat tutorial tugas dan harus diupload ke channel youtube masing-masing individu di mata kuliah tertentu. Lebih jauh lagi, para programmer santri berlomba membuat program untuk kepentingan ummat yang saat ini sudah bisa di *download* di Play Store. Tidak hanya bernaung lembaga, para santri juga membuat komunitas untuk ikut serta berkontribusi dalam ranah internet. Hal ini terbukti dari banyak blog, website maupun channel youtube yang dikelola mandiri oleh santri.

### Sosialisasi Bahaya Internet

Sosialisasi bahaya dampak negatif internet di PP Nurul jadid dikemas menjadi dua macam yakni sosialisasi formal dan sosialisasi nonformal. Sosialisasi tersebut dilakukan oleh pengurus masing-masing wilayah baik wilayah putra ataupun putri. Sosialisasi nonformal kepada santri dikemas dengan tausiyah dari kepala wilayah atau pengurus Bagian Bimbingan dan Konseling. Sosialisasi tersebut dijadikan upaya pencegahan dini bagi santri yang masih belum terjangkit dampak negatif internet dan menjadi pengingat dan motivasi bagi santri yang pernah terjangkit dampak negatif internet seperti kecanduan media sosial, kecanduan game online dan sebagainya

Sosialisasi secara formal disisipkan dalam materi pelatihan-pelatihan yang harus diikuti santri. Untuk wali asuh selain disisipkan materi dalam pelatihan juga diberikan solusi untuk menanggulangi bahaya internet yang belum atau sudah menimpa anak asuhnya. Dengan begitu wali asuh bisa berkomunikasi secara persuasif kepada anak asuh masing-masing agar mereka mau mengerti dan paham kalau internet sangat berbahaya jika mereka tidak bisa menjaga diri.

Sosialisasi dari pihak Biro Kamtib sendiri masih belum pernah dilakukan. Padahal, akan sangat baik jika sosialisasi tersebut dilakukan oleh pihak berwajib dalam hal ini Biro Kamtib karena erat kaitannya dengan pelanggaran dan sanksi yang akan diberikan kepada santri.

## Pembatasan Akses Internet

Pondok Pesantren Nurul Jadi memberikan pelayanan akses internet kepada santri. Namun, Selain dibatasi dari segi waktu santri juga dibatasi dari segi konten yang bisa diakses. Mengakses situs media sosial atau situs *e-commerce* dan semacamnya adalah sebuah pelanggaran. Pembatasan akses internet tersebut diakui cukup efektif untuk menanggulangi kecanduan internet yang marak menyerang orang-orang yang berusia produktif. Pembatasan tersebut juga tidak menjadi masalah bagi para santri. Mereka mampu memaksimalkan penggunaan internet untuk kepentingan belajar dan wawasan keilmuan.

## Optimalisasi Aturan

Pesantren telah membuat aturan khusus tentang penggunaan internet bagi seluruh santri yang tertuang dalam perundang-undangan pesantren. Santri harus mematuhiinya sebab jika tidak maka mereka akan menerima sanksi logis dari pengurus pesantren. Optimalisasi aturan yang telah ditetapkan dan pengawasan secara terus-menerus adalah upaya paling efektif karena setiap pelanggaran terhadap aturan yang berlaku memiliki sanksi logis tersendiri.

## Konseling Santri

Optimalisasi aturan yang terus menerus diupayakan pada kenyataannya tidak terlaksana secara sempurna. Hal itu terbukti dari masih maraknya pelanggaran yang menggunakan fasilitas internet seperti *hacking*, menggunakan jaringan internet tidak sesuai dengan peraturan, perubahan perilaku sosial atau bahkan pergeseran ideologi santri menjadi santri hedonis dan pragmatis.

Prosedur yang ada adalah dilakukan pembinaan kepada santri yang melanggar setelah diproses dan diberi sanksi oleh pihak keamanan Wilayah. Pelayanan terbaik selalu diupayakan untuk merubah *mindset* santri bahwa **BK adalah tempat yang nyaman untuk ‘curhat’ dan pihak BK tidak melihat** keburukan yang mereka lakukan akan tetapi bersama-sama berubah menjadi lebih baik. Kasus yang banyak terjadi adalah kasus santri melanggar karena kecanduan berhubungan di media sosial. Kasus ini lumayan kompleks karena kami juga membutuhkan support dari pihak orang yang sering diajak berkomunikasi lewat media sosial oleh pasien kami dan pihak-pihak terkait lainnya.

Penanganan pelanggaran yang dikonsep sedemikian rupa bertujuan untuk memberikan efek jera dan menyadarkan santri dengan metode persuasif sehingga santri tidak merasa disalahkan dan tidak merasa digurui.

Apabila pelanggaran tersebut terjadi di sekolah maka wewenang pemberian sanksi dan pembinaan diserahkan kepada BK sekolah terkait atau KPK (Komisi Penegak Kedisiplinan) sekolah .

## Penutup

Bentuk penanggulangan konten negatif yang ada di internet di Pesantren adalah upaya penamggulangan di tingkat internal pesantren dan eksternal pesantren. Penanggulangan di tingkat internal pesantren adalah dengan upaya preventif yakni pengokohan wawasan keagamaan santri, dan aktualisasi doktrin. Sedangkan di tingkat eksternal pesantren dengan upaya premtif yakni memberikan kontribusi keilmuan atau konten positif lainnya.

Pesantren mengambil peran penting dalam menjaga kualitas aspek religius santri dan menjaga tatanan etika yang telah diwariskan sejak dulu. Hal tersebut terlihat nyata dalam setiap upaya yang dikerahkan pihak pesantren dan diterima dengan baik oleh santri seperti pengokohan wawasan keilmuan sekaligus pengamalannya, aktualisasi doktrin, penerapan aturan, konseling santri dan sebagainya.

## Daftar Pustaka

- Abdulah, Aida**, “A Study on the Negative Effects of Social Networking Sites Such as Facebook among Asia Pacific University Scholars in Malaysia,” *International Journal of Business and Social Science* 5, no. 10 (2014) 133-145.
- Adib, Muhammad, “Ketika Pesantren Berjumpa dengan Internet: Sebuah Refleksi dalam Prespektif Cultural Lag,” *Jurnal Pusaka STAI Al-Qolam Malang* 1 (2013), 06-32.
- Basri, A.Said Hasan, Kecenderungan Internet Addiction Disorder Mahasiswa Fakultas Dakwah dan Komunikasi Ditinjau Dari Religiositas,” *Jurnal Dakwah* XV, no. 2 (2014), 407-432.
- Chusavitina, Galina Nikolaevna, “Elaboration of approaches to internet negative impact resistance for university students,” *World Journal on Educational Technology* 8, no. 3 (2016), 231-237.
- Departemen Agama RI, ***Al Qur’an Tajwid dan Terjemah***. (Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2010).
- Dewi, Noviana, Stefanus Khriemasagung Trikusumaadi, “Bahaya Kecanduan Internet dan Kecemasan Komunikasi terhadap Karakter Kerja Sama pada Mahasiswa,” *Jurnal Psikologi* 43, no. 3 (2016), 220 – 230.
- Ekasari, Putri, Arya Hadi Dharmawan, “Socio-Economic Impacts by the Internet Usage of Teenagers in Villages,” *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan*, (2012), 57 -71.

Qomariyah, Astutik Nur, “Perilaku Penggunaan Internet Pada Kalangan Remaja di Perkotaan,” Skripsi, Universitas Airlangga.

Sarwono, Sarlito Wirawan, *Teori-Teori Psikologi Sosial*, (Jakarta: Pustaka, 2006).

**Setiawan, Ahmad Budi**, “Penanggulangan Dampak Negatif Akses Internet di Pondok Pesantren Melalui Program Internet Sehat,” *Jurnal Penelitian Komunikasi 2* (2011), 105-108.

**Siradj, Sa'id Aqil**, *et al.*, *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).

Susena, Edy, Dewi Amelia Lestari, “Dampak Penggunaan Internet Terhadap Kecerdasan Pelajar Sekolah Menengah Atas (Sma) Di Daerah Pedesaan Dalam Rangka Peningkatan Kualitas Pendidikan Di Daerah Pedesaan,” *Jurnal Sainstech Politeknik Indonusa Surakarta 1*, no. 2 (2014), 01-10.

**Tolga GOK**, “The Positive And Negative Effects Of Digital Technologies On Students’ Learning,” *The Eurasia Proceedings of Educational & Social Sciences (EPESS) 2* (2015), 173-177.

Widiana, Herlina Siwi, Sofia Retnowati, Rahma Hidayat, “Kontrol Diri Dan Kecenderungan Kecanduan Internet,” *Humanitas: Indonesian Psychologycal Journal Fakultas Psikologi UGM 1* (2004), 6-16.

**Wuryanta, AG. Eka Wenats**, “Digitalisasi Masyarakat: Menilik Kekuatan dan Kelemahan Dinamika Era Informasi Digital dan Masyarakat Informasi,” *Jurnal Ilmu Komunikasi 2* (2004), 139.

## **HOTEL SYARIAH BERBASIS PESANTREN: STUDI KASUS PADA HOTEL DALWA SYARIAH PONDOK PESANTREN DARULLUGAH WADDAWAH**

**Syahrul Hidayat**  
IAI Darullugah Waddawah

### **Abstrak**

Studi ini akan mendeskripsikan hotel syariah berbasis Pesantren milik Pondok Pesantren Darullugah Waddawah Bangil Pasuruan. Hal ini penting dilakukan karena beberapa hal diantaranya yaitu: Pertama, selama ini pesantren identik dengan dakwah dan pendidikan keagamaan. Kedua, meskipun mulai banyak pesantren memuali usaha-usaha produktif itu lebih banyak pada usaha mini market dan pertanian. Ketiga, dengan berkembangnya wisata syariah, hotel syariah berbasis Pesantren bisa menjadi bagian dalam pengembangan wisata syariah tersebut.

Studi ini akan menjawab tiga fokus penelitian, yaitu: 1) Bagaimana konsep hotel syariah berbasis Pesantren. 2) Bagaimana strategi pemasaran hotel syariah berbasis Pesantren. 3) Bagaimana respon konsumen terhadap hotel syariah berbasis Pesantren.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan rancangan studi kasus. Pengumpulan data dilakukan dengan teknik wawancara, observasi, dan dokumentasi. Teknik analisis data meliputi reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Pemeriksaan keabsahan data dilakukan dengan cara perpanjangan keikut sertaan peneliti; teknik triangulasi dengan menggunakan berbagai sumber, teori, dan metode; dan ketekunan pengamatan.

Penelitian ini berkeseimpulan bahwa konsep hotel syariah berbasis Pesantren yaitu hotel yang mengaplikasikan prinsip-prinsip Islam dalam menjalankan aktifitasnya, memakai nilai-nilai kepesantrenan seperti kemudahan bertransaksi, egaliter dan terjangkau. Strategi pemasaran hotel syariah Dalwa yaitu secara internal dan eksternal. Respon kosumen terhadap hotel dalwa juga cukup baik karena sebagai masyarakat juga menginginkan kehadiran hotel syariah.

**Kata Kunci :** Hotel Syariah, Pesantren, Darullugah Waddawah

### **Pendahuluan**

*Pesantren dan Kebudayaan*

Sebagai salah satu penduduk muslim terbesar di dunia, Indonesia berpeluang menjadi pemain penting dalam pengembangan wisata syariah di dunia. Indonesia memiliki tempat yang bisa dijadikan ikon wisata syariah yang sedang berkembang. Pemerintah juga tidak tinggal diam, kementerian ekonomi kreatif (Kemenparekraf) RI telah mengembangkan dan mempromosikan usaha jasa di bidang perhotelan, restoran, biro perjalanan wisata dan SPA di 12 destinasi wisata syariah. Pengembangan tersebut dilakukan di sejumlah kota yaitu Aceh, Sumatera Barat, Riau, Lampung, Banten Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Yogyakarta, Jawa Timur, NTB serta Sulawesi Selatan.<sup>1</sup>

Respon positif juga diberikan oleh berbagai perguruan tinggi. Beberapa perguruan tinggi banyak yang mengkaji wisata syariah bahkan membuat kurikulum yang berkenaan dengan wisata syariah. Lambat laun geliat wisata syariah semakin meningkat.<sup>2</sup> Di beberapa negara istilah pariwisata syariah menggunakan berbagai istilah. Beberapa istilah, mengutip Hanik Fitriani dinataranya *Islamic Tourism, Halal Friendly Tourism Destination, Halal Travel, Muslim-Friendly Travel Destinations, halal lifestyle*, dan lain-lain.<sup>3</sup> Lebih lanjut, wisata syariah dari mulai kunjungan ke tempat bersejarah (*traveling*), kuliner, wisata alam dan lainnya. Beberapa produk lainnya juga bisa dikembangkan menjadi produk wisata syariah dengan catatan sesuai prinsip syariah.

*Traveling* ke tempat bersejarah/lainnya merupakan kegiatan yang banyak diminati oleh masyarakat Indonesia. ini ditandai dengan banyaknya berbagai biro perjalanan wisata, aplikasi-aplikasi penunjang seperti traveloka, membutuhkan penunjang lain diantaranya adalah hotel. Bagi *traveler* yang harus menjalani perjalanan panjang memerlukan tempat tinggal/istirahat. Salah satu tempat alternatif kebutuhan *traveler* adalah adanya hotel.

Menurut ketua Percepatan Pengembangan Pariwisata Halal (TP3H) Riyanto Sofyan, sebagaimana data yang dirilis oleh Traveloka yang dikutip oleh Gatra, per Mei 2018, ada sekitar 730 hotel syariah di Indonesia.<sup>4</sup> Namun data tersebut masih data kotor, data tersebut belum diakurasi oleh Dewan

---

<sup>1</sup> Ainun Mardiah, "Analisis Perilaku Masyarakat Terhadap Keputusan Mengunjungi Destinasi Wisata Syariah Di Sumatera Barat," *Jurnal Sosial Budaya* 14, no. 2 (2017): 200.

<sup>2</sup> Beberapa perguruan tinggi khususnya Fakultas Ekonomi Bisnis yang berada di lingkungan kementerian agama (STAIN, IAIN, dan UIN) dalam kurikulumnya ada muatan tentang wisata syariah.

<sup>3</sup> Hanik Fitriani, "Proyeksi Potensi Pengembangan Pariwisata Perhotelan Dengan Konsep Syariah," *Muslim Heritage* 3, no. 1 (2018), 41. <https://doi.org/10.21154/muslimheritage.v3i1.1257>.

<sup>4</sup> <https://www.gatra.com/rubrik/ekonomi/326853-pertumbuhan>

Syariah Nasional (DSN) yang membidangi pengawasan terhadap produk syariah.

Harus diakui, banyaknya hotel syariah juga tidak bisa dilepaskan dari pemilik modal. Artinya, tidak berarti pemilik hotel syariah otomatis seorang muslim. Siapapun berhak untuk menangkap peluang bisnis apapun terasuk hotel syariah. Dibeberapa negara sekuler juga tidak kalah dengan negara-negara yang mayoritas muslim. Mereka berlomba-lomba menawarkan paket wisata bernuansa syariah. Diantara negara yang mayoritas non muslim adalah Thailand. Negeri Gajah Putih tersebut telah merancang wisata syariah sejak tahun 2005, namun pemerintah Thailand benar-benar siap sejak tahun 2015. Pihak pemerintah Thailand memfokuskan pada bagian kuliner dan hotel. **Disamping itu, Thailand telah menyediakan aplikasi, “Thailand muslim friendly destination”**, sebuah aplikasi yang memudahkan wisatawan mencari makanan halal dan masjid terdekat.<sup>5</sup>

Karena peluang bisnis ini masih terbuka beberapa negara muslim juga menangkap peluang ini. Malaysia telah membangun konsep syariah sejak 2006 bahkan telah memiliki Direktorat Jenderal Pariwisata Syariah sejak 2009. Hal tersebut ,membuat program wisata syariah di Malaysia lebih terkoordinasi.<sup>6</sup> Indonesia juga tida tinggal diam, melalui kementerian ekonomi kreatif (Kemenparekraf), pemerintah mengeluarkan Peraturan Menteri (Permen) Pariwisata dan Ekonomi Kreatif Nomor 2 Tahun 2014 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Usaha Hotel Syariah. Melalui Permen ini wisata syariah dengan segala produknya mendapatkan dukungan dan legalitas formal dari pmerintah.

Tidak kalah menariknya, peluang tersebut juga ditangkap oleh pondok pesantren sebagai alternatif pengembangan ekonomi. Selama ini pondok pesantren juga telah banyak melakukan pengembangan aspek ekonomi seperti ritel, usaha perkebunan, usaha peternakan, usahan travel umrah dan lain sebagainya. Tetapi masih jarang yang menyentuh usaha perhotelan. Padahal *trend* masyarakat hari ini menuntut adanya hotel berbasis syariah sebagai konsekuensi banyaknya produk-produk syariah. Beberapa bank syariah, asuransi syariah dan lembaga lain yang bercirikan Islam, tentu membutuhkan hotel sebagai bagian dari konsistensi menggunakan produk syariah.

---

<sup>5</sup> Fitratun Ramadhany and Ahmad Ajib Ridlwan, “IMPLIKASI PARIWISATA SYARIAH TERHADAP PENINGKATAN PENDAPATAN DAN KESEJAHTERAAN MASYARAKAT,” (n.d.), 149.

<sup>6</sup>*Ibid.*

Pondok Pesantren Darullugah Waddawah (kemudian disingkat menjadi PP. Dalwa) mencoba mengambil bagian dari peluang yang masih kosong tersebut. Dengan semangat visi dakwah dan pengembangan ekonomi, hotel syariah Dalwa yang berbasis Pondok Pesantren mencoba memberikan alternatif pilihan sebagai salah satu hotel syariah berbasis Pondok Pesantren pertama yang hadir di Kabupaten Pasuruan bahkan mungkin di Jawa Timur.

### Konsep Hotel Syariah Berbasis Pondok Pesantren Darullugah Waddawah

Hotel syariah berbasis pondok pesantren tidak bisa dilepaskan dari Pondok Pesantren Darullugah Waddawah Bangil Pasuruan. Pondok Pesantren Dalwa didirikan oleh Habib Hasan Baharun pada tahun 1981 di Bangil. Pada awalnya Pondok Pesantren Dalwa hanya berupa sebuah rumah kontrakan. Beberapa kali Habib Hasan berpindah dari satu kontrakan ke kontrakan lainnya. Dengan penuh ketelatenan Habib Hasan tetap mendidik santri-santrinya dengan penuh ketelatenan. Hingga pada akhirnya tahun 1985 atas **petunjuk Musyrif Ma'had Dalwa Abuya Sayyid Muhammad Bin Alwi Al-Maliki Al-Hasani Mekkah**, Pondok Pesantren Dalwa dipindah ke sebuah desa yang masih jarang penduduknya dan belum ada sarana listrik, tepatnya di Desa Raci, Kecamatan Bangil. Jumlah santri pada waktu itu sebanyak 186 orang santri yang terdiri dari 142 orang santri putra dan 48 orang santri putri.<sup>7</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, Pondok Pesantren Dalwa mengembangkan dengan membuka Pondok Pesantren Dalwa II diperuntukan tingkat dasar (MI/SD) dan Pondok Pesantren Dalwa III di peruntukan untuk setingkat MTs/SMP dengan jumlah santri secara keseluruhan mencapai 6000 santri. Tidak itu saja Pondok Pesantren Dalwa juga membuka perguruan tinggi dari jenjang S1, S2 bahkan Program S3 (Doktor).<sup>8</sup>

Perkembangan jumlah santri yang signifikan tersebut membuat pondok pesantren mencoba mengembangkan unit usahanya agar pondok pesantren bisa tetap mandiri dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Beberapa unit usaha yang dikembangkan oleh Pondok Pesantren Dalwa diantaranya:

- a. Dalwa Travel: Menyediakan jasa transportasi, biro haji dan umrah dan ticketing.
- b. Dalwa Water: Menyediakan air mineral berbagai kemasan. Dari kemasan gelas sampai ukuran Galon.

---

<sup>7</sup> <http://www.pp-dalwa.org/id/?prm=profil&id=2>

<sup>8</sup> Observasi, 16 September 2018.



- c. Dalwa Konveksi: Memproduksi pakaian muslim dan muslimah termasuk juga hal-hal berkaitan dengan peribadatan seperti Tasbih, Kopyah, Ridah dll.
- d. Dalwa Roti: Menyediakan berbagi jenis roti dari mulai kelas premium sampai kelas lux.
- e. Dalwa Mart: Menyediakan berbagai kebutuhan dari mulai kebutuhan pokok sehari-hari, pakaian dll. Dalwa Mart inilah salah satu tempat untuk menjual produk-produk dalwa yang dihasilkan dari unit usaha yang telah disebutkan sebelumnya.
- f. Dalwa Hotel: menyediakan fasilitas hotel, tempat pertemuan/rapat dengan kualitas bintang tiga.<sup>9</sup>

Diantara beberapa unit usaha milik Pondok Pesantren Dalwa, fokus kajian ini meneliti pada hotel syariah berbasis Pondok Pesantren yang kian hari kian berkembang. Hotel ini didirikan pada 15 Desember tahun 2015. Semula hotel ini berupa wisma wali santri yang sederhana. Beberapa wali santri yang hendak membesuk putra-putrinya biasanya menginap di wisma ini. Hal ini sebagaimana penuturan pengelola Hotel. **“Awalnya hotel ini berupa wisma menginap untuk wali santri yang membesuk/memondokan putra-putrinya. Lama kelamaan dikembangkan menjadi hotel.”**<sup>10</sup>

Jauh sebelum itu, konsep pendirian hotel syariah sebenarnya ini dilatarbelakangi oleh satu pemikiran bahwa jika ingin lembaga pendidikan maju, modern dan independen sesuai idealismenya, maka pondok pesantren harus mandiri terutama aspek finansial. Karena itulah pondok pesantren Dalwa mencoba mengembangkan berbagai unit usaha dan salah satunya hotel syariah ini. Berikut ini penututan Ust. Fauzi Hamzah, salah ustadz senior di Pondok Pesantren Dalwa.

Pengasuh menginginkan pondok ini kuat secara kelembagaan. Tidak hanya kuat pada aspek *lugoh al arabiyah* dan *turats* sebagai basis penguatan ilmunya, tetapi juga harus kuat secara ekonomi. Ini penting untuk menopang kebutuhan pondok pesantren. Selain itu, kita ingin pondok ini mempertahankan idealismenya yaitu *manhaj salafus sholih ahlu sunnah wal jamaah*. Banyak berbagai lembaga pendidikan harus kehilangan idealismenya karena faktor ekonomi. Kita tidak ingin terjadi.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Observasi, 16 September 2018.

<sup>10</sup> Arif Pamungkas, HRD Hotel Dalwa Syariah, Bangil, 20 September 2018.

<sup>11</sup> Fauzi Hamzah, Asatidzah Pondok Pesantren Dalwa, Bangil, 20 September 2018.

## Hotel Syariah Berbasis Pesantren

Konsep hotel syariah berbasis pesantren sendiri sebenarnya sama dengan hotel syariah pada umumnya. Hanya saja, kekhasan hotel syariah berbasis pesantren menjadikan nilai-nilai pesantren sebagai perangkat untuk menunjang nilai-nilai syariah hotel. Dalam hal ini nilai-nilai Pesantren Dalwa turut digunakan sebagai penunjang aktifitas hotel. Hotel syariah berbasis pondok pesantren sebagaimana yang digunakan pada hotel Dalwa memiliki kekhasan sendiri. Karena pondok pesantren Dalwa menjadikan *lugot arabiyah* sebagai ikon, maka beberapa ornament dan penamaan bercirikan khas timur. Tetapi substansinya bukan itu, itu hanya bagian kecil dari kekhasan.<sup>12</sup>

**Lebih lanjut, menurut Fauzi Hamzah mengatakan bahwa “kekhasan** hotel syarih berbasis pesantren milik Dalwa seperti kemudahan bertransaksi, nilai-nilai egaliter, dan harga yang terjangkau.”<sup>13</sup> Hal ini diperkuat dengan Imaduddin, salah seorang pengurus Pondok Pesantren Dalwa yang juga mebidangi pada pengembangan ekonomi. Ia menuturkan bahwa, kekhasan hotel Dalwa yaitu terletak pada filosofis pesantren yang egaliter dan terbuka. Tetapi tentu saja makna terbuka ini bukan berarti bebas digunakan oleh pengunjung, tetapi terbuka bagi semua kalangan. Asalkan pengguna jasa juga harus mengikuti aturan yang ada pada hotel Dalwa syariah.<sup>14</sup>

Nilai-nilai egaliter bisa dilihat dari beberapa daftar pengunjung dari **mulai wali santri, pejabat dan ulama. “ Berapa tamu yang pernah** menggunakan jasa hotel ini sebut saja wali santri, pejabat pemerintah kabupaten pasuruan, ketua MUI pusat, perbangkan, ormas dan pengunung lainnya.”<sup>15</sup> Beberapa wali santri yang menggunakan jasa hotel Dalwa juga merasa senang dengan pelayanan yang penuh dengan kekeluargaan.

Hotel ini terasa nuansa pesantrennya. Pelayanan penuh kekeluargaan harga juga terjangkau dan lebih penting dari itu kami merasa sangat nyaman karena nuansa Islam dan pesantrennya kental. Sehingga kita tidak akan berfikir atau menemukan hal-hal yang diluar syariat Islam. Seperti Bir, Narkoba atau pengujung yang berpakaian tidak Islami.<sup>16</sup>

Konsep syariat dan nilai-nilai pesantren semakin mengutakan brand hotel syariah Dalwa sebagai hotel syariah berbasis pesantren yang di

---

<sup>12</sup> Fauzi Hamzah, Asatidzah Pondok Pesantren Dalwa, Bangil, 20 September 2018.

<sup>13</sup> Fauzi Hamzah, Asatidzah Pondok Pesantren Dalwa, Bangil, 20 September 2018.

<sup>14</sup> Imaduddin, Pengurus Pondok Pesantren Dalwa, Bangil, 20 September 2018.

<sup>15</sup> Arif Pamungkas, HRD Hotel Dalwa Syariah, Bangil, 20 September 2018.

<sup>16</sup> Ahmad hanafi, Pengguna Hotel Dalwa Syariah, Bangil 21 September 2018.

Kabupaten pasuruan. Konsep ini bisa dikembangkan sebagai ciri khas hotel syariah Dalwa dan akan menginspirasi beberapa pesantren untuk mengembangkan kemandirian ekonominya khususnya melalui pendirian hotel syariah berbasis pesantren.

### Strategi Pemasaran Hotel Dalwa Syariah Berbasis Pesantren

Sebagai sebuah hotel baru, hotel Dalwa syariah juga perlu memasarkan agar konsumen bisa mengetahui hotel tersebut. Pada awalnya, karena hotel syariah Dalwa masih baru, masyarakat sekitar menganggap hotel Dalwa syariah dianggap hotel tertutup. Hanya keluarga pesantren (wali santri dan alumni) saja yang bisa menggunakan hotel tersebut. Hal ini sebagaimana dikatakan HRD Hotel Dalwa syariah.

Awal berdirinya hotel Dalwa syariah kita sulit mendapatkan konsumen. Kesulitan tersebut karena anggapan masyarakat yang menilai bahwa hotel Dalwa syariah merupakan hotel yang tertutup. Hotel yang dikhususkan oleh kalangan pondok pesantren dan pihak-pihak terkait dengan pondok pesantren. Karena anggapan tersebut diawal berdiri, kami kesulitan mendapatkan pelanggan.<sup>17</sup>

Namun seiring perkembangan dan promosi perlahan hotel Syariah Dalwa mendapat kepercayaan oleh masyarakat. Bahkan Traveloka pernah memberi *reward* pada hotel Dalwa karena prestasinya di daerah Pasuruan dan **sekitarnya. “kami pernah mendapatkat *reward* dari Traveloka karena pelayanan terbaik kepada konsumen sehingga kami dinobatkan sebagai hotel terbaik di daerah kami”**<sup>18</sup>

Adapun strategi yang digunakan oleh pengelola Hotel Dalwa syariah secara garis besar dibagi menjadi dua strategi. Pertama, startegi pemasaran internal, yaitu pemasaran hotel Dalwa kepada wali santri, alumni dan pihak-pihak yang memiliki hubungan dengan Pondok Pesantren Dalwa.

Kami meminta bantuan kepada Pengurs Pondok Dalwa untuk mempromosikan secara internal baik kepada wali santri maupun kepada alumni juga kepada pihak-pihak yang memiliki hubungan dengan Pondok Pesantren Dalwa. Apalagi santri Pondok Pesantren Dalwa dari berbagai daerah di Indonesia dan mancanegara. Bahkan kebanyakan santri Dalwa berasal dari pulau Kalimantan. Tetu saja wali santri yang hendak menginap membutuhkan hotel sebagai tempat tinggal sementara.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Arif Pamungkas, HRD Hotel Dalwa Syariah, Bangil, 20 September 2018.

<sup>18</sup> Arif Pamungkas, HRD Hotel Dalwa Syariah, Bangil, 20 September 2018.

<sup>19</sup> Arif Pamungkas, HRD Hotel Dalwa Syariah, Bangil, 20 September 2018.

Kekuatan dalam pemasaran ini yaitu santri Dalwa dan alumni secara umum memiliki ikatan emosional yang kuat sehingga strategi ini penting dilakukan. Apalagi di dunia pesantren, kepathuan kepada asatiz sedemikian kuat sehingga strategi ini membuat pemasaran hotel Dalwa syariah terbilang cukup berhasil. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Imaduddin.

Ikatan emosional santri dengan pondok sangat kuat sekali. Karena berkat pondok mereka bisa mengenal agama, bisa membedakan mana baik dan buruk. Karena itu, ketika pondok memiliki hajat tertentu, para santri biasanya dengan sukarela turut membantu. Termasuk dalam pengembangan ekonomi pesantren ini. Beberapa santri juga turut membantu mempromosikan khususnya kepada wali santri.<sup>20</sup>

Sementara itu pemasaran eksternal juga dilakukan. Pengelola hotel melakukan pemasaran secara masif baik itu lewat aplikasi *gadget* maupun kerjasama dengan instansi tertentu.

Kami juga melakukan pemasaran eksternal, yaitu melalui aplikasi yang sering digunakan masyarakat seperti via traveloka, pagoda, booking.com, tiket.com. selain itu, kami melakukan penawaran kepada instansi pemerintah juga kepada instansi swasta.<sup>21</sup>

### **Respon Konsumen Terhadap Hotel Syariah berbasis Pesantren**

Keberadaan hotel syariah berbasis pesantren yang dimiliki oleh Dalwa menambah alternatif pilihan bagi pengguna/konsumen. Sebagai masyarakat muslim terbesar di Indonesia, umat muslim juga berhak mendapatkan layanan/pilihan alternatif hotel yang sesuai dengan syariat. Hal ini dikatakan oleh H. Akhmad Syahrani, pengurus MUI Kabupaten Pasuruan. Sebagai mayoritas muslim, umat Islam juga berhak mendapatkan layanan publik sesuai dengan syariat Islam. Salah satunya layanan hotel syariah ini. Dengan demikian keberadaan hotel syariah berbasis pesantren yang dimiliki Pondok Pesantren Pesantren Dalwa ini menjadi penting artinya.<sup>22</sup>

Hal yang sama dikatakan juga oleh peneliti Ekonomi Syariah, Aziz Akbar, yang juga mahasiswa Doktor UIN Surabaya. Menurutnya keberadaan hotel syariah menjadi penting. Dia berkata, keberadaan hotel ekonomi syariah berbasis pesantren ini menjadi penting. Pertama, ini mendorong perkembangan ekonomi syariah semakin di kenal masyarakat. Kedua, ini sebagai bukti bahwa konsep ekonomi syariah bisa masuk ke segala aspek.

---

<sup>20</sup> Imaduddin, Pengurus Pondok Pesantren Dalwa, Bangil, 20 September 2018.

<sup>21</sup> Arif Pamungkas, HRD Hotel Dalwa Syariah, Bangil, 20 September 2018.

<sup>22</sup> Akhmad Syahrani, Pengurus MUI Kab. Pasuruan, Pasuruan, 19 September 2018.

Ketiga, sebagai lembaga pendidikan, Pondok Pesantren dapat mengamalkan kajian *turatsnya* yang berkaitan dengan ekonomi menjadi lebih ril.<sup>23</sup>

Sementara itu salah satu pengguna Jasa hotel syariah Dalwa mengatakan bahwa, keberadaan hotel syariah berbasis pesantren ini penting. Saya seorang muslimah yang ingin terjaga dari hal-hal yang diharamkan ketika bepergian, pilihan hotel syariah ini menjadi sangat penting bagi saya. Disamping aspek halal, juga sangat nyaman dengan harga yang terjangkau.<sup>24</sup>

Dari aspek bisnis, keberadaan hotel syariah berbasis pesantren juga membuka kesempatan kepada pesantren untuk turut berepartan mengambil peran ekonomi yang masih terbuka lebar. Jika selama ini pengembangan ekonomi pondok pesantren bertumpu pada jasa travel, supermarket, pertanian dan jasa lainnya, kini pesantren juga harus menjadi pemeran pada bisnis perhotelan.

### Hotel Syariah Berbasis Pesantren

Sebagai sebuah pendatang baru dalam dunia bisnis perhotelan, hotel syariah Dalwa menjadi penting artinya, khususnya bagi kalangan pondok pesantren dan umumnya umat muslim. Dengan kehadiran hotel Dalwa syariah yang dimiliki pondok pesantren, citra pondok pesantren tidak dipandang sebelah mata. Jika dahulu pondok pesantren dianggap hanya bisa mengaji dan dakwah lewat pengajian, kini kesan itu terbantahkan. Dengan menjadi pemain baru di bisnis perhotelan, citra pondok pesantren semakin positif. Bukan tidak mungkin, kedepan bisnis ekonomi yang dimiliki pondok pesantren juga merambah kepada dunia pariwisata bahkan tidak menutup kemungkinan juga pada aspek properti dan aspek bisnis lainnya.

Beberapa dalil al Quran dan al Hadits cukup banyak melegitimasi konsep transaksi syariah/konsep segala sesuatu harus sesuai dengan syariat Islam, termasuk di dalamnya hotel. Diantaranya yaitu:

**Artinya : ”Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui”**

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ التُّعْمَانِيِّ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنَ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِزِّهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحَتَى

---

<sup>23</sup> Aziz Akbar, Peneliti Ekonomi Syariah, Pasuruan, 17 September 2018

<sup>24</sup> Hj. Anisa Rahmawati, Pengguna Jasa Hotel Syariah Dalwa, Pasuruan, 18 September 2018.

يُوشِكُ أَنْ يَزَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقُلْبُ [رواه البخاري ومسلم]

Artinya: Dari Abu Abdillah Nu'man bin Basyir radhiallahuanhu dia berkata, Saya mendengar Rasulullah shallallahu'alaihi wa sallam bersabda, "Sesungguhnya yang halal itu jelas dan yang haram itu jelas. Di antara keduanya terdapat perkara-perkara yang syubhat (samar-samar) yang tidak diketahui oleh orang banyak. Maka siapa yang takut terhadap syubhat berarti dia telah menyelamatkan agamanya dan kehormatannya. Dan siapa yang terjerumus dalam perkara syubhat, maka akan terjerumus dalam perkara yang diharamkan. Sebagaimana penggembala yang menggembalakan hewan gembalaannya di sekitar (ladang) yang dilarang untuk memasukinya, maka lambat laun dia akan memasukinya. Ketahuilah bahwa setiap raja memiliki larangan dan larangan Allah adalah apa yang Dia haramkan. Ketahuilah bahwa dalam diri ini terdapat segumpal daging, jika dia baik maka baiklah seluruh tubuh ini dan jika dia buruk, maka buruklah seluruh tubuh; **ketahuilah bahwa dia adalah hati** “. (Riwayat Bukhari dan Muslim)

Kedua dalil tersebut sebagai legitimasi keharusan menggunakan produk syariah termasuk di dalamnya hotel. Majelis Ulama Indonesia juga membuat badan khusus berkaitan transaksi agar sesuai dengan ekonomi syariah, yaitu Dewan Pengawas Syariah (DPS). Dewan pengawas syariah sendiri adalah suatu badan yang bertugas mengawasi pelaksanaan keputusan Dewan Syariah Nasional di lembaga keuangan syariah. Secara lebih konkret, produk-produk syariah termasuk di dalamnya hotel harus sesuai dengan ketentuan syariah sebagaimana Fatwa MUI. Kemudian untuk mengawal fatwa tersebut, dibentuklah Dewan Syariah Nasional dan pada tataran mikro di lapangan semua transaksi yang berlabelkan syariah khususnya jasa perbankan akan diawasi oleh Dewan Pengawas Syariah.

Tidak itu saja pemerintah juga memberi payung hukum agar pelaksanaan hotel syariah juga sesuai dengan aturan. Melalui Peraturan Menteri Pariwisata Dan Ekonomi Kreatif Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2014 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Usaha Hotel Syariah. Meskipun dalam perkembangannya setelah diadakan *Focus Group Discussion* (FGD), Permen ini mengalami perubahan. Hanya saja secara prinsip pemerintah memberi dukungan kuat agar hotel berkembang dengan baik.

## Penutup

Konsep hotel syariah berbasis Pesantren yaitu hotel yang mengaplikasikan prinsip-prinsip Islam dalam menjalankan aktifitasnya, memakai nilai-nilai kepesantrenan seperti kemudahan bertransaksi, engaliter dan harga yang terjangkau. Strategi pemasaran hotel syariah Dalwa yaitu secara internal dan ekstrenal. Secara internal melalui wali santri, alumni dan pihak-pihak yang memiliki hubungan dengan Pondok Pesantren Dalwa. Sementara secara ekstrenal melalui traveloka, pagoda, boking.com, tiket.com juga melalui kerjasama dengan instansi pemerintah dan swasta. Respon kosumen terhadap hotel syariah Dalwa juga cukup baik karena sebagaimana masyarakat juga menginginkan kehadiran hotel syariah.

## Daftar Pustaka

- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002)
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research* (Yogyakarta: ANDI, 2004).
- Ekbisi, Ekbisi, Widyarini Widyarini, and Fitri Kartini. “Variabel Yang Mempengaruhi Keputusan Pemilihan Hotel Syariah.”** *Ekbisi* 9, no. 1 (December 1, 2014). <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/Ekbisi/article/view/365>.
- Fitriani, Hanik. “Proyeksi Potensi Pengembangan Pariwisata Perhotelan Dengan Konsep Syariah.”** *Muslim Heritage* 3, no. 1 (June 2, 2018): 45–66. <https://doi.org/10.21154/muslimheritage.v3i1.1257>.
- Mardiah, Ainun. “Analsisi Perilaku Masyarakat Terhadap Keputusan Mengunjungi Destinasi Wisata Syariah Di Sumatera Barat”** 14 (2017), 8.
- Nasution, S., *Metode Research* (Bandung: JEMMARS, 1988).
- Nawawi, Hadari, *Metode penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2007).
- Ramadhany, Fitratan, and Ahmad Ajib Ridlwan. “Implikasi Pariwisata Syariah Terhadap Peningkatan Pendapatan Dan Kesejahteraan Masyarakat,”** n.d., 18.
- Sabri, Fahrudin Ali. “Perkembangan Hotel Syari’ah Di Indonesia; Mengonsep Pariwisata Islami,”** no. 2 (2010): 9.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2010).



## HIFZHU DAULAH DALAM PERSPEKTIF MAQASID AL-SYARIAH (Konsep Berbangsa dan Bernegara Pondok **Pesantren As'adiyah** Sengkang)

Tarmizi Tahir

Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang

Tarmidzi\_tahir@yahoo.co.id

### Abstrak

Pembahasan mengenai *hifzhu daulah* dalam Perspektif ***maqashidus syari'ah*** (Konsep Berbangsa dan Bernegara Pondok **Pesantren As'adiyah Sengkang**), memiliki pokok masalah sebagai berikut: (1) Bagaimana landasan (*basic*) *hifzhu Daulah* menurut Ulama Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang berdasarkan tinjauan *maqashidus syariah*? (2) Bagaimana bentuk penjagaan (*preventif*) *al-daulah* menurut Ulama Pondok **Pesantren As'adiyah Sengkang** berdasarkan tinjauan *maqashidus syariah* (3). Bagaimana bentuk pengembangan (*development*) *al-daulah* menurut Ulama Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang berdasarkan tinjauan *maqashidus syariah*.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa 1) Landasan *hifzhu daulah* menurut Ulama As'adiyah Sengkang terdiri dari landasan normatif, landasan yudikatif, landasan psikologis dan landasan sosiologis. Landasan normatif dari *hifzhu daulah* adalah Alquran, Hadist, Ijmak Ulama, Qiyas dan Maslahah. Landasan yudikatif dari *hifzhu daulah* adalah Pancasila dan UUD 1945. Landasan psikologis dari *hifzhu daulah* adalah fitrah dan cinta manusia kepada tanah air. Sedangkan landasan sosiologis dari *hifzhu daulah* adalah manusia sebagai makhluk sosial. 2) Bentuk penjagaan *al-daulah* menurut Ulama Pondok Pesantren **As'adiyah Sengkang** antara lain: **mencegah paham radikalisme** terhadap santri-santriwati, mematuhi segala peraturan pemerintah seperti Pancasila dan Undang Undang, dan terlibat aktif dalam penjagaan negara seperti pengaruh globalisasi, liberalisasi, sekularisasi dan premanisme. 3) Bentuk pengembangan *al-daulah* menurut Ulama Pondok Pesantren **As'adiyah Sengkang** antara lain: **memberikan pelatihan bela negara** bagi santri-santriwati, mendahulukan ukhwh wathaniyah demi kemaslahatan umum, dan kajian kitab-kitab pesantren bertema negara bagi santri-santriwati.

**Kata Kunci:** Hifzu Daulah, Negara, Maqashidus Syariah



## Pendahuluan

Negara merupakan unsur yang sangat penting untuk dijaga eksistensinya dan keutuhannya. Karena rakyat tidak akan hidup tentram dan damai jika berada dalam suatu negara yang rusuh. Kehidupan masyarakat akan terganggu menyebabkan segala aktivitas baik individu, sosial maupun beragama akan kacau. Sehingga efek dari suatu negara sangat menentukan keadaan beragama masyarakat. Oleh sebab itu kepentingan negara dan agama tidak boleh dibenturkan.

Konsepsi Islam tentang negara sejak lama telah menjadi wacana dan bahan kajian, namun kajian tersebut hanya kalangan terbatas. Sedangkan informasi dan penyebaran dari hasil kajian itu terbatas pula, belum sampai menjangkau kalangan masyarakat Islam secara luas. Sementara itu banyak diajukan pemikiran mengenai Negara Islam, yang kemudian berimplikasi bahwa pihak-pihak yang tidak sependapat dan kurang menyetujui pemikiran itu dianggap meninggalkan Islam

Ancaman negara Indonesia merupakan setiap usaha dan kegiatan, baik dari dalam negeri maupun luar negeri, yang dinilai membahayakan kedaulatan negara, Keutuhan wilayah Negara, dan keselamatan segenap bangsa. Ancaman non militer memiliki karakteristik yang berbeda dengan ancaman militer yaitu tidak bersifat fisik serta bentuknya tidak terlihat seperti ancaman militer, karena ancaman ini berdimensi ideologi, politik, ekonomi, sosial budaya, teknologi, informasi serta keselamatan umum.

Contoh ancaman negara dalam bidang ideologi yakni saat ini kehidupan masyarakat Indonesia cenderung mengarah pada kehidupan liberal yang menekankan pada aspek kebebasan individual. Sebenarnya liberalisme yang didukung oleh negara-negara Barat tidak hanya mempengaruhi bangsa Indonesia, tetapi hampir semua negara di dunia, hal ini sebagai akibat dari era globalisasi. Ancaman separatisme merupakan bentuk ancaman negara dalam bidang politik yang timbul dari dalam negeri. Separatisme dapat menempuh pola perjuangan politik tanpa senjata dan perjuangan bersenjata.

Dalam bidang sosial budaya, negara mengalami ancaman yang titik pangkal timbulnya permasalahan seperti premanisme, radikalisme, terorisme, kekerasan dan bencana akibat perbuatan manusia. Isu tersebut mengancam persatuan dan kesatuan bangsa, melemahkan Negara Kesatuan Republik Indonesia dan ideologi pancasila, nasionalisme dan patriotisme. Untuk mengatasi ancaman-ancaman tersebut upaya bela negara sangat diperlukan demi terjaganya keutuhan institusi negara Indonesia.

Akhir-akhir ini sering dibenturkan antara kepentingan negara dan agama di Indonesia. Isu tersebut terkuak dengan adanya aksi bela agama

411<sup>1</sup> dan aksi bela agama 212<sup>2</sup> yang dipelopori oleh FPI dan organisasi keagamaan lain. Sehingga atmosfer antara negara dengan agama seakan memanas. Hal ini seperti perbenturan antara adat dan agama yang terjadi di masa lalu. Sehingga cendekiawan mengungkapkan bahwa *al-'adah muhakkamah* dalam *kaedah fikihiyah* dapat menjadi jawaban atas netralisasi adat dan agama.

Dalam kapasitas negara, bentuk bela negara (*hifz al-daulah*) membutuhkan perhatian yang sangat besar dalam tinjauan agama Islam. Sehingga tidak terjadi perbenturan antara negara dan agama. Bela negara ialah bentuk kecintaan dan kepedulian warga negara kepada negaranya. Bela Negara yang dilakukan rakyat merupakan salah satu wujud kecintaan seorang warga negara kepada negara. Bela negara memerlukan kajian yang komprehensif dan mendalam terutama perspektif *maqashidus syari'ah*.

Ada beberapa alasan mengapa upaya pembelaan negara (*hifz al-daulah*) penting dilakukan oleh setiap warga negara Indonesia, diantaranya yaitu: a. Untuk mempertahankan negara dari berbagai ancaman; b. Untuk menjaga keutuhan wilayah negara; c. Merupakan panggilan sejarah; d. Merupakan kewajiban setiap warga negara; e. Terdapat beberapa dalil yang mengisyaratkan pentingnya menjaga negara.

Izzuddin ibn Abd As-Salam, sebagaimana dikutip oleh Khairul Umam<sup>3</sup> mengatakan bahwa segala *taklif* hukum selalu bertujuan untuk kemaslahatan hamba (manusia) dalam kehidupan dunia dan akhirat. Allah tidak membutuhkan ibadah seseorang, karena ketaatan dan maksiat hamba tidak memberikan pengaruh apa-apa terhadap kemuliaan Allah. Jadi, sasaran manfaat hokum tidak lain adalah kepentingan manusia. Sementara itu Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *maqashidus syari'ah* dengan makna-makna dan tujuan-tujuan yang dipelihara oleh syara' dalam seluruh hukumnya atau sebagian besar hukumnya, atau tujuan akhir dari syari'at dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh syara' pada setiap hukumnya.<sup>4</sup>

**Pondok Pesantren As'adiyah merupakan pondok pesantren yang sangat berpengaruh di daerah Sulawesi Selatan bahkan di Nusantara. Pondok Pesantren As'adiyah adalah sebuah lembaga pendidikan dan dakwah, tepatnya Pondok Pesantren As'adiyah muncul sejak tahun 1928 Masehi. Pesantren As'adiyah merupakan pesantren yang tertua di daerah Sulawesi**

---

<sup>1</sup>Istilah 411 karena dilaksanakan pada tanggal 4-11-2016

<sup>2</sup>Istilah 212 karena dilaksanakan pada tanggal 2-12-2016

<sup>3</sup>Khairul Umam, *Ushul Fiqih* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 105.

<sup>4</sup>Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fikih al-Islami* (Beirut: Dar Al-Fikr, 1986), 1017.

Selatan. Pendirinya adalah ulama besar keturunan Bugis alumni Mekkah, **Anregurutta KH. Muhammad As'ad yang sering disapa Gurutta Sade**. Dalam kurun waktu 79 tahun Pondok Pesantren As'adiyah sudah tidak terhitung kontribusi As'adiyah untuk pembangunan keagamaan Indonesia. Alumni Pondok Pesantren As'adiyah sudah tersebar di Indonesia. Tak sedikit diantaranya yang telah mendirikan Pondok Pesantren tersendiri terlepas dari As'adiyah dan kebesaran masing-masing alumni.

**Pondok Pesantren As'adiyah sangat dekat dengan masyarakat melalui lembaga kependidikan dan dakwah.** Oleh sebab itu, Pondok Pesantren As'adiyah dan masyarakat tidaklah terpisahkan terutama masyarakat Wajo, Bone dan Soppeng. Melalui kegiatan dakwah disetiap bulan suci Ramadhan dan khutbah jumat yang selalu dilaksanakan oleh Pengurus Besar Pondok Pesantren As'adiyah. **Persoalan yang timbul ditengah masyarakat seringkali meminta jawaban kepada Ulama Pondok Pesantren As'adiyah**, persoalan-persoalan tersebut berupa Akidah, Ibadah, Tasawwuf, Ekonomi dan Negara. Problematika masyarakat tersebut haruslah diselesaikan dengan tepat dan cermat. **Oleh karenanya, Pondok Pesantren As'adiyah tidak terlepas dari masalah hukum Islam yang terjadi di masyarakat.**

Penelitian ini akan membahas tentang bagaimana konsep berbangsa dan bernegara (*hifzhu daulah*) **Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang dengan tinjauan *maqashid al-syariah*** (tujuan dasar syariat Islam). Peran Pondok **Pesantren As'adiyah Sengkang** dalam memahami hubungan negara dan agama dalam bingkai *maqashid al-syariah* dapat mencegah segala bentuk ancaman negara dalam bidang ideologi, politik, ekonomi, dan sosial budaya.

## Landasan Hifzhu Daulah

*Hifzhu daulah* berasal dari dua suku kata yaitu hifzh dan al-daulah. *Hifzh* berasal dari bahasa Arab yang berarti memelihara, menghafal, atau menjaga. *Hifz* adalah masdar dari kata kerja *slulasli* yakni *ha-fi-zha*. Kata *hafizha* dalam Alquran dengan segala derivasinya dimuat sebanyak 29 kali. Sedangkan *Daulah* berasal dari bahasa Arab yang berarti bangsa, tanah air, tanah tumpah darah, tempat tinggal, dan negeri Asal. Negara dalam Alquran disebutkan dengan term *al-Balad*, *al-Qaryah*, *al-Qaumiyyah*, *al-Malik* dan seterusnya.

*Hifz al-daulah* adalah menjaga bangsa dan negara, menjaga kedaulatan negara dan mengembangkan negara berdasarkan petunjuk kemaslahatan dan *maqasid al-syariah*. *Hifz al-daulah* merupakan bentuk penjagaan negara terhadap ancaman eksternal dan ancaman internal negara. *Hifz al-daulah* menjadi sebuah ruh dan tujuan hukum Islam karena begitu pentingnya (*daruriyyah*) untuk dijaga demi kemaslahatan masyarakat Islam.

Alquran dan Hadis sebagai sumber ilmu fikih, dengan bantuan ulum Alquran dan ulum al-Hadis mencakup tiga macam hukum. Pertama; hukum yang menyangkut keyakinan orang mukallaf, Kedua; hukum-hukum etika yaitu keharusan seseorang berbuat kebaikan dan meninggalkan keburukan, Ketiga; hukum-hukum praktis yang mengatur perbuatan maupun ucapan seseorang.

Hukum yang mengatur hubungan manusia dengan alam dan manusia lainnya dalam masyarakat dan negara melahirkan hukum ketatanegaraan (*al-ahkam al-dusturiyah*). Tujuan hukum ini adalah mengatur tertib hukum dan pembatasan hubungan antara penguasa dan rakyat, menetapkan hak-hak pribadi dan hukum.<sup>5</sup>

Pada dasarnya Allah menciptakan dan menetapkan hukum bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan keselamatan hidup manusia. Baik kemaslahatan tersebut berupa manfaat atau menolak mudarat (kerugian) bagi kehidupan manusia. Hakikat tujuan Ilahi inilah yang harus senantiasa dijadikan pegangan dan pedoman oleh para mujtahid dalam berijtihad merumuskan hukum-hukum yang tersembunyi itu.<sup>6</sup> Secara umum dapat dirumuskan bahwa tujuan hukum Islam adalah kebahagiaan hidup manusia di dunia dan di akhirat, dengan jalan mengambil yang bermanfaat dan mencegah atau menolak yang merusak. Dengan kata lain, tujuan hukum Islam adalah kemaslahatan hidup manusia, baik rohani maupun jasmani, individual dan sosial.

Kehadiran negara dalam pandangan Islam bukanlah tujuan (*ghayah*), melainkan sebagai sarana dalam mencapai tujuan (*wasilah*). Tujuan berdirinya sebuah negara ialah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara lahir-batin, baik di dunia maupun di akhirat. Dengan ungkapan lain, kehadiran negara harus mewujudkan kesejahteraan dan kemakmuran yang berkeadilan dan berketuhanan. Karena posisi negara ialah sebagai instrumen atau sarana maka menjadi masuk akal jika dalam teks wahyu, bentuk negara dan sistem pemerintahan tidak disebutkan secara tersurat dan terperinci. Sebaliknya, teks wahyu banyak berbicara soal negara dan pemerintahan secara makro dan universal. Hal ini sebagaimana tercermin dalam prinsip-prinsip umum tentang *al-syura* (permusyawaratan), *al-'adalah* (keadilan), *al-musawah* (persamaan), dan *al-hurriyah* (kebebasan).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup>Asmawi, *Studi Hukum Islam dari Tekstualis-Rasionalis Sampai Rekonsiliatif* (Cet.I; Yogyakarta: Teras, 2012), 41

<sup>6</sup> Masfuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syariah* (Jakarta: Haji Masagung, 1987), 27.

<sup>7</sup>Afifuddin Muhajir, *Fikih Tata Negara* (Cet; Yogyakarta: IRCiSod, 2017), 23-25.

Adapun beberapa prinsip bernegara dalam Islam adalah sebagai berikut:

1. Prinsip *al-Syura* (permusyawaratan)<sup>8</sup>
2. Prinsip *al-Adalah* (keadilan)<sup>9</sup>
3. Prinsip *al-Musawah* (persamaan)<sup>10</sup>
4. Prinsip *al-Hurriyyah* (kebebasan)<sup>11</sup>

Sedangkan Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa asas pemikiran dan gagasan negara Islam adalah prinsip-prinsip dan tujuan-tujuan yang jelas dan definitif. Diantara prinsip-prinsip negara antara lain:

1. Sistem syura
2. Keadilan
3. Persamaan di hadapan hukum
4. Melindungi harkat dan martabat manusia
5. Kebebasan
6. Pengawasan dan kontrol ummat dan tanggung jawab pemimpin<sup>12</sup>

Mengingat tidak adanya konsep baku tentang bentuk negara dan pemerintahan, maka teknis penyelenggaraan negara diserahkan kepada ummat dengan tetap mengacu pada dalil-dalil universal ajaran agama dan prinsip **maqashidus syari'ah**. Dengan demikian, landasan teologis dalam penyelenggaraan negara berupa seruan moral untuk mengapresiasi kemaslahatan dan kepentingan masyarakat.

Imam al-Syathibi telah merumuskan lima kebutuhan daruriyah yaitu *hifzh al-din, al-aql, al-nafs, al-nasl, dan al-mal*.<sup>13</sup> Menurut Imam al-Syathibi yang sangat perlu dijaga ialah agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. Seiring dengan perkembangan situasi dan kondisi, Hamka haq menyuarakan *hifzh al-jamaah*, menjaga masyarakat untuk menghindari kerusakan dan problema kompleks yang terjadi dalam kehidupan masyarakat.<sup>14</sup> Selanjutnya Qadir Gassing memaparkan *hifzh al-bi'ah*, menjaga lingkungan untuk melestarikan kelangsungan hidup manusia.<sup>15</sup>

---

<sup>8</sup>Afifuddin Muhajir, *Ibid*, 51

<sup>9</sup>Afifuddin Muhajir, *Ibid*, 47

<sup>10</sup>Afifuddin Muhajir, *Ibid*, 43

<sup>11</sup>Afifuddin Muhajir, *Ibid*, 54

<sup>12</sup>Wahbah al-Zuhaili, *Fikih Islam wa Adillatuhu Juz VIII* (Cet.II; Jakarta, Gema Insani, 2011), 328-339.

<sup>13</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, 1958), 278.

<sup>14</sup>Hamka Haq, *Filsafat Ushul Fikih*, (Ujung Pandang : Yayasan al-Ahkam, 1998), 74-75.

<sup>15</sup>A. Qadir Gassing, *Fiqh Lingkungan, "Pidato Pengukuhan Guru Besar"*, (Makassar : UIN Alauddin, 2005), 166.

Menurut Imam al-Syatibi bahwa jaminan keselamatan umat manusia itu ada lima. Kelima jaminan dasar itu merupakan tiang penyangga kehidupan dunia agar manusia dapat hidup aman dan sejahtera. Jaminan keselamatan agama/ kepercayaan (المحافظة على الدين) yaitu dengan menghindari timbulnya fitnah dan keselamatan agama seperti aliran sesat (Gafatar dan Ahmadiyah) serta mengantisipasi dorongan hawa nafsu dan perbuatan-perbuatan yang mengarah kepada kerusakan secara penuh.

Jaminan keselamatan jiwa (المحافظة على النفس) ialah jaminan keselamatan atas hak hidup yang terhormat dan mulia. Termasuk dalam cakupan pengertian umum dari jaminan ini, ialah jaminan keselamatan nyawa, anggota badan dan terjaminnya kehormatan kemanusiaan. Mengenai yang terakhir ini, meliputi kebebasan memilih profesi, kebebasan berfikir/ mengeluarkan pendapat, kebebasan berbicara, kebebasan memilih tempat tinggal dan lain sebagainya.

Jaminan keselamatan akal (المحافظة على العقل) ialah terjaminnya akal fikiran dari kerusakan yang menyebabkan orang yang bersangkutan tak berguna di tengah masyarakat, sumber kejahatan, atau bahkan menjadi sampah masyarakat. Upaya pencegahan yang bersifat preventif yang dilakukan syariat Islam sesungguhnya untuk meningkatkan kemampuan akal fikiran dan menjaganya dari berbagai hal yang membahayakan. Diharamkannya meminum minuman keras (Ballo, Beer, Vodka, Whisky) dan segala sesuatu yang memabukkan/ menghilangkan daya ingatan (Narkoba, Ganja, Sabu-Sabu) adalah dimaksudkan untuk menjamin keselamatan akal.

Jaminan keselamatan keluarga dan keturunan (المحافظة على النسل) ialah jaminan kelestarian populasi umat manusia agar tetap hidup dan berkembang sehat dan kokoh, baik pekerti serta agamanya. Hal itu dapat dilakukan melalui penataan kehidupan rumah tangga dengan memberikan pendidikan dan kasih sayang kepada anak-anak agar memiliki kehalusan budi pekerti dan tingkat kecerdasan yang memadai.

Jaminan keselamatan harta benda (المحافظة على المال) yaitu dengan meningkatkan kekayaan secara proporsional melalui cara-cara yang halal, bukan mendominasi kehidupan perekonomian dengan cara yang zalim dan curang.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, 1958), 278.

Sedangkan Hamka Haq menambahkan jaminan keselamatan masyarakat (المحافظة على الجماعة) yaitu dengan menjaga ketertiban yang terdapat di tengah masyarakat sehingga tidak terjadi kekacauan dan kerusuhan. Karena kekacauan dan kerusuhan masyarakat dapat memperburuk stabilisasi keamanan dan kedamaian sosial masyarakat.

Menurut Hamka Haq, tujuan hukum islam perlu ditambah menjadi enam yaitu memelihara jamaah. Beliau berdalil, jika beribadah kepada Tuhan dipandang paling utama dan penting karena merupakan landasan segenap aspek kehidupan manusia, maka hubungan dengan sesama manusia dalam suatu tatanan sosial berupa negara (jamaah) adalah penting karena kehidupan dunia dan agama hanya dapat terlaksana jika manusia membangun kehidupan masyarakat<sup>46</sup> Beliau berdalil bahwa puncak hubungan antara sesama manusia ialah terbentuknya suatu kehidupan masyarakat dan negara yang stabil. Mereka yang sengaja memisahkan diri dari jamaah, dalam arti melakukan tindakan subversif diancam hukuman mati, sama hukumnya dengan mereka yang berzina dan *murtad*. Hal ini menunjukkan bahwa kepentingan jamaah jauh lebih penting daripada jiwa seseorang yang melakukan subversif<sup>47</sup>

Selanjutnya Qadir Gassing menambahkan jaminan keselamatan lingkungan (المحافظة على البيئة) yaitu dengan melestarikan alam dan lingkungan. Seperti mencegah penebangan hutan sembarangan, membuang sampah sembarangan, limbah pabrik dan segala bentuk pencemaran lingkungan yang berbahaya bagi manusia.

A. Qadir Gassing melihat bahwa tujuan hukum Islam perlu pula dipertimbangkan memelihara lingkungan. Dalam perspektif lingkungan, manusia bisa saja hidup tanpa rumah tetapi kehidupannya menjadi tidak manusiawi karena ia akan menjadi gelandangan. Manusia bisa saja hidup tanpa pakaian tetapi kehidupannya menjadi hewani. Jadi rumah, pakaian dan energi dalam perspektif manusia yang berbudaya merupakan kebutuhan pokok yang tidak bisa tidak harus terpenuhi<sup>48</sup>

Kemudian melihat fenomena dan mempertimbangkan segala aspek, baik aspek normatif, ideologi, psikologi dan sosial maka digagaslah jaminan keselamatan bernegara (المحافظة على الدولة) yaitu dengan menjaga ketertiban,

---

<sup>46</sup> Hamka Haq, *Filsafat Ushul Fikih*, (Ujung Pandang : Yayasan al-Ahkam, 1998), 74-75.

<sup>47</sup> Hamka Haq, *Ibid*, 74.

<sup>48</sup>A. Qadir Gassing, *Fiqh Lingkungan*, "Pidato Pengukuhan Guru Besar", (Makassar : UIN Alauddin, 2005), 166.

keamanan dan kedamaian dalam bernegara. Segala kebijakan-kebijakan pemerintah melalui Undang-Undang dan peraturan yang lain mesti ditaati dan dipatuhi untuk menjaga kestabilan bernegara.

*Hifz al-daulah* mempunyai kaitan yang erat dengan maqasid al-syariah yang disusun oleh Imam Syatibi, Hamka Haq dan Qadir Gassing. Bahkan bentuk penjagaan terhadap maqasid al-syariah tersebut tidak akan berjalan dengan baik jika negara tidak terjaga dengan baik. Perlindungan hak beragama, perlindungan jiwa, perlindungan akal, perlindungan keluarga dan perlindungan harta tidak akan maksimal jika perlindungan negara tidak dilakukan. Begitu pula perlindungan masyarakat dan perlindungan lingkungan tidak akan berjalan lancar jika perlindungan terhadap negara diabaikan.

Dalam kaidah fikih disebutkan sebuah kaidah yaitu sebagai berikut:

ما لا يتم واجب الا به فهو واجب

**Artinya: “Apa yang tidak sempurna perkara wajib kecuali dengannya maka ia adalah wajib pula”<sup>17</sup>**

Bagi Islam, keniscayaan hadirnya negara merupakan sebuah konsekuensi logis dari adanya aturan-aturan syariat yang tidak mungkin terlaksana tanpa kehadiran negara. Dengan demikian, kehadiran negara menjadi syarat dan instrumen bagi terlaksananya aturan-aturan syariat. Dalam kaidah lain menjelaskan pula:

لوسائل حكم المقاصد

**Artinya: “Instrumen** itu mempunyai status hukum yang sama dengan tujuannya”<sup>18</sup>

Adapun beberapa landasan dari *Hifz al-daulah* sebagai salah satu masalah darurat yakni;

#### 1. Landasan Ideologis

Menjaga keamanan negara mempunyai hubungan erat dengan agama Islam. Agama Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam menghendaki kedamaian dan ketentraman hidup bernegara. Bahkan antara nasionalisme dan keimanan merupakan unsur tak terpisahkan. Seorang yang beriman akan mempunyai sifat nasionalisme pada negaranya. Hal ini berdasarkan atsar yang menyatakan bahwa:

حب الوطن من الايمان

**Artinya: “Cinta tanah air adalah sebagian dari iman”**

---

<sup>17</sup>H.A Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih* (Cet. V; Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2014), 95.

<sup>18</sup>H.A Djazuli, *Ibid*, 96.



Oleh sebab itu *Hifz al-daulah* (pemeliharaan negara) mempunyai landasan ideologi berdasarkan hadist nabi tersebut yang mengaitkan antara nasionalisme dan keimanan seseorang. Jika rakyat memiliki iman maka niscaya dia akan rela berkorban demi negaranya, sebaliknya jika rakyat kurang beriman maka dia akan acuh tak acuh dalam menjaga dan membela negaranya.

## 2. Landasan Normatif

Adapun landasan *Hifz al-daulah* dari Alquran dan hadist ialah sebagaimana yang terdapat di dalam doa Nabi Ibrahim as yang mendoakan negerinya agar menjadi negeri yang aman dan sentosa, penduduknya dilimpahi reski, dan penduduknya beriman kepada Allah Swt. dan hari akhir. Allah Swt berfirman dalam Alquran;

**“dan (ingatlah), ketika Ibrahim berkata: "Ya Tuhanku, Jadikanlah negeri ini (Mekkah), negeri yang aman, dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku daripada menyembah berhala-berhala.”**<sup>19</sup>

Sedangkan di dalam sebuah hadis disebutkan sebagai berikut;

عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اخرج من مكة : انى الأخرج منك وانى لأعلم انك احب بلاد الله اليه وأكرمه على الله ولولا ان اهلك اخرجونى منك ماخرجت منك

**Terjemahnya:** “Diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa saat Nabi diusir dari Mekkah beliau berkata: Sungguh aku diusir darimu (Mekkah). Sungguh aku tahu bahwa engkau adalah negara yang paling dicintai dan dimuliakan oleh Allah Swt. Andai pendudukmu (Kafir Qurays) tidak mengusirku darimu, maka Aku takkan meninggalkanmu (Mekkah).”

Dan ketika Nabi pertama kali sampai di Madinah beliau berdoa lebih dahsyat;

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة أو أشد

**Artinya:** “Ya Allah, jadikan kami mencintai Madinah seperti cinta kami kepada Makkah, atau melebihi cinta kami pada Makkah.”<sup>20</sup>

Berdasarkan ayat Alquran dan hadist tersebut, maka landasan normatif nasionalisme dan bela negara sangat jelas. Nabi Ibrahim dengan sikap nasionalismenya mendoakan negaranya supaya dirahmati dan penduduknya senantiasa dianugerahi iman dan rezki yang berlimpah. Begitu pula Rasulullah saw yang sangat mencintai tanah Makkah sehingga pada waktu berpindah ke

---

<sup>19</sup>Kementerian Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya*, 260.

<sup>20</sup>Imam Bukhari, *Shahih Bukhari Juz II* (Kairo: Dar Kutub Ilmiah, 2004), 667.

Madinah beliau berdoa agar sikap nasionalismenya konsisten seperti pada saat di Makkah atau sikap kecintaan itu semakin bertambah.

### 3. Landasan Psikologis

Nasionalisme yang merupakan sikap cinta dan kesadaran membela tanah air mempunyai landasan psikologis. Kecintaan adalah hal yang dimiliki setiap manusia sebagai wujud fitrah sejak lahirnya. Rasa cinta tersebut muncul karena adanya kesadaran tentang hal yang dianggap sangat penting di dalam kehidupan. Begitu pula dengan kecintaan kepada negara sebab negara adalah tempat berlindung, negara adalah milik bersama, sehingga wajib untuk dicintai dan dibela.

### 4. Landasan Sosiologis

Plato berpendapat bahwa manusia adalah *zoon politicon*, manusia adalah makhluk sosial yang berhubungan satu sama lain. Manusia sebagai makhluk sosial mesti menjaga seluruh lingkup dalam masyarakat, meliputi negara, rakyat dan lingkungan. Tataan masyarakat akan berjalan dengan baik jika masyarakat mempunyai kecintaan terhadap negara. Kedamaian dan ketentraman bermasyarakat akan terwujud dengan adanya jaminan keselamatan bernegara.

## Bentuk Penjagaan al-Daulah Pondok Pesantren As'adiyah

Bela Negara merupakan sikap dan perilaku warga Negara yang dijiwai oleh kecintaannya kepada Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 dalam menjalin keberlangsungan hidup beragama, berbangsa dan berNegara yang seutuhnya. Warga negara tanpa terkecuali sudah sepantasnya turut serta dalam upaya bela Negara dengan mewaspadaikan dan mengatasi berbagai macam ancaman, tantangan, hambatan dan gangguan pada NKRI sebagaimana para jihadis nasionalis yang rela berkorban dengan kedaulatan dan kesatuan serta keutuhan NKRI.

Nasaruddin Umar<sup>21</sup>, Wakil Ketua Dewan Pertimbangan Majelis Ulama Indonesia menyampaikan amanat bela negara sebagai pedoman umat Muslim Indonesia:

1. Umat Muslim Indonesia wajib bersyukur atas berkat rahmat Allah swt atas negeri yang indah, makmur dan telah menjadikan agama sebagai dasar kehidupan berbangsa dan bernegara. Umat Muslim juga sepatutnya

---

<sup>21</sup>Nasaruddin Umar merupakan alumni Madrasah Ibtidaiyah di Pondok Pesantren As'adiyah pada tahun 1971, alumni PGA 4 tahun Pondok Pesantren As'adiyah pada tahun 1974, dan PGA 6 tahun Pondok Pesantren As'adiyah pada tahun 1976.

bersyukur dengan tetap lestarnya Pancasila dan UUD Negara Republik Indonesia 1945 menjadi dasar negara dan tata aturan kehidupan berbangsa dan bernegara yang menjamin kemerdekaan umat Muslim Indonesia dalam menjalankan syariat Islam dan tuntunan agamanya.

2. Umat Muslim Indonesia wajib mempertahankan, melanjutkan, merawat, mengawal dan menjadi garda depan. Umat Muslim Indonesia harus menyadari bahwa komitmen berbangsa dan bernegara sebagai karakter dan jati diri Islam Indonesia dari segala rongrongan dan ancaman ideologi ekstrem agama dan sekuler, maupun non ideologis seperti ancaman disintegrasi nasional. Umat Muslim Indonesia hendaknya juga mempertahankan kedaulatan negara baik kedaulatan kultural, politik dan teritorial.
3. Umat Muslim Indonesia hendaknya terus mempertahankan dan menempatkan prinsip religiusitas sebagai ruh dasar negara dalam sila pertama Pancasila, dan tidak terus disibukkan memperdebatkan hubungan agama dan negara. Umat Muslim Indonesia mari meningkatkan produktivitas membangun negara dan mengisinya sebagai implementasi *baldah thayyibah wa rabbun ghafur*.
4. Umat Muslim Indonesia hendaknya mengawal dan terus melakukan amar **ma'ruf nahi mungkar terhadap praktik kekuasaan yang jauh dari amanah** UUD Negara Republik Indonesia dan tuntunan agama, dengan tetap teguh berpegang pada konstitusi dan prinsip-prinsip religius sebagai bentuk implementasi bela negara.
5. Umat Muslim Indonesia wajib membela negara dan mempertahankan segenap kekayaan sumber daya alam Indonesia dari penguasaan asing dan tetap dikuasai oleh negara untuk kesejahteraan rakyat sesuai pasal 33 UUD Negara Republik Indonesia 1945. Karena apa yang dinikmati oleh rakyat dan umat Muslim Indonesia saat ini adalah pinjaman dari generasi rakyat dan umat Muslim masa depan.<sup>22</sup>

Bentuk penjagaan negara yang dilakukan oleh Pondok Pesantren **As'adiyah** Sengkang antara lain sebagai berikut:

1. Mencegah paham radikalisme bagi santri-santriwati

**Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang dalam mencegah paham radikalisme bagi santri-santriwati dengan cara menyerukan agama Islam sebagai rahmat lil alamin dan menanamkan sikap toleransi kepada santri-santriwati. Dalam kurikulum yang disusun oleh Pondok Pesantren As'adiyah**

---

<sup>22</sup>Aditya Mardiasuti, "Ini 5 Masukan MUI Soal Bela Negara," *detiknews* (web), 8 Juni 2018, <https://news.detik.com/berita/d-3081448/ini-5-masukan-mui-soal-bela-negara>.

ditekankan tentang sikap toleransi dan prikemanusiaan agar santri-santriwati dapat merealisasikan islam sebagai rahmat bagi seluruh alam. Dalam **kegiatan dakwah, muballigh Pondok Pesantren As'adiyah selalu menyeru** tentang toleransi dan saling menghormati serta berusaha menghilangkan ancaman-ancaman radikalisme.

2. Mematuhi segala peraturan pemerintah seperti Undang-Undang Dasar

**Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang dalam memandang dasar** negara dan Undang-Undang berusaha mematuhi segala peraturan yang ditetapkan oleh negara. Bahkan Prof. KH. Rafii Yunus Martan pernah memberikan nasehat bahwa taatilah peraturan-peraturan yang ditetapkan karena barangsiapa yang terbiasa melanggar aturan yang ditetapkan manusia maka dia akan terbiasa melanggar aturan Allah swt. Semua jenjang **pendidikan di Pondok Pesantren As'adiyah wajib mempelajari mata kuliah pancasila atau PKN baik di tingkat MI, MTS, MA, Ma'had Aly maupun Perguruan Tinggi As'adiyah.**

3. Terlibat aktif dalam penjagaan negara seperti pengaruh globalisasi, liberalisasi, sekulerisasi dan premanisasi

**Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang terlibat aktif dalam usaha** menjaga negara seperti bahaya globalisasi, bahaya liberalisasi, bahaya sekulerisasi dan ancaman premanisasi. Untuk mencegah santri-santriwati dari **pengaruh globalisasi, Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang melakukan** pembinaan ketat bagi santri-santriwati seperti membatasi penggunaan android, mencegah candu game online dan hal berbahaya lainnya. Dalam hal liberalisasi dan sekulerisasi pemikiran, Pondok **Pesantren As'adiyah** Sengkang berupaya mengajarkan santri-santriwati dengan metode salafi dan klasik meskipun tidak membatasi buku bacaan santri-santriwati. Dengan kegiatan pesantren di malam hari dan di subuh hari secara simultan mengisi pemikiran santri-santriwati bercorak tradisionalistik. Begitupula ancaman premanisasi yang menjadi bahan perhatian serius Pondok Pesantren **As'adiyah Sengkang sehingga semakin berusaha menanamkan nilai-nilai** akhlak karimah bagi santrinya.

### **Bentuk Pengembangan al-Daulah Pondok Pesantren As'adiyah**

Teori negara dalam Islam secara dasar bahwa al-daulah al-islamiyah adalah negara pemikiran dan gagasan (yakni memiliki manhaj Ilahi) yang didirikan di atas landasan prinsip-prinsip dan tujuan-tujuan yang definitif dan jelas, yang sangat menginginkan dan mendambakan perbaikan kehidupan umat manusia seluruhnya sesuai dengan manhaj akidah Islam, tuntunan-tuntunannya, serta sistem dan tatanan-tatanan hukum perundang-undangan yang tidak terpengaruh oleh tendensi para pembuat hukum perundang-

undangan dan tidak pula dengan batas-batas wilayah dalam ruang lingkup kawasan tertentu.

Jadi negara Islam adalah sebuah negara yang memiliki ide, gagasan, manhaj yang objektif, dan risalah yang permanen, yang memiliki tugas menyebarluaskan akidah Islam serta meluruskan berbagai pandangan dan pemahaman manusia tentang alam gaib dan alam nyata dengan menyajikan solusi-solusi yang tepat serta meletakkan sejumlah manhaj dan konsep-konsep kehidupan sosial, ekonomi, dan peradaban yang tepat dalam bentuk yang mampu menciptakan kebaikan, kemakmuran, dan kebahagiaan, baik individu maupun komunitas.<sup>23</sup>

Beberapa bentuk pengembangan negara yang dilakukan oleh Pondok **Pesantren As'adiyah Sengkang antara lain sebagai berikut:**

1. Memberikan pelatihan bela negara bagi santri-santriwati

**Program Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang yang dapat** menumbuhkan sikap nasionalisme santri-santriwati adalah pelatihan bela negara. Pelatihan bela negara tersebut mampu menanamkan nilai-nilai cinta tanah air dan kesadaran untuk berpartisipasi dalam pengembangan bangsa **dan negara. Sebenarnya Pondok Pesantren As'adiyah telah melakukan** kegiatan eksternal seperti pramuka dan latihan dasar kepemimpinan, akan tetapi masih diperlukan pelatihan bela negara yang semakin mempermentap rasa cinta tanah air santri-santriwati.

2. Mendahulukan ukhwah wathaniyah demi kemaslahatan umum

**Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang mengenal Ukhwah Islamiyyah,** Ukhwah Wathaniyah, dan Ukhwah Insaniyyah. Ketiga Ukhwah tersebut sangatlah penting untuk diperhatikan demi terciptanya kehidupan masyarakat yang aman dan kondusif. Ukhwah Wathaniyyah atau persaudaraan bernegara sangat penting diutamakan mengingat keadaan masyarakat Indonesia yang beragam dan plural. Sikap toleransi, saling menghormati dan simpatik kepada sesama warga negara diperlukan tanpa melihat ragam agama, suku dan rasnya.

3. Kajian kitab-kitab pesantren bertema negara bagi santri-santriwati

Jika melihat koleksi kitab yang dijadikan bahan kajian Pondok **Pesantren As'adiyah Sengkang terdiri dari kitab fikih, tafsir, hadist dan** akhlak. Pembahasan tentang negara seperti dalam kitab al-Ahkam Sultaniyyah masih kurang diperhatikan. Oleh sebab itu, untuk terlibat dalam **hal pengembangan negara dalam hal pemikiran, Pondok Pesantren As'adiyah**

---

<sup>23</sup>Wahbah al-Zuhailih, *Fikih Islam wa Adillatuhu Juz VIII*, (Depok: Gema Insani, 2011), 455-456.

berupaya mengkaji kitab-kitab bertema negara. Bahkan jika diperlukan kajian-kajian keislaman lainnya diarahkan pada hal kebangsaan, seperti fikih kebangsaan, tafsir kebangsaan atau tasawwuf nusantara. Sehingga Pondok **Pesantren As'adiyah berkontribusi banyak dalam hal pengembangan** pemikiran keislaman dalam bangsa dan negara.

## Penutup

*Hifz al-daulah* merupakan maqasid al-syariah dengan beberapa landasan sebagai berikut: Landasan normatif yakni dalam Alquran, Hadist, Ijmak dan Maslahah Ummat. Sedangkan landasan psikologisnya yakni rasa cinta kepada tanah kelahiran dan tanah tumpah dara. Serta landasan sosiologisnya yakni manusia sebagai makhluk sosial yang membutuhkan masyarakat dan negara tempat tinggal. *Hifz al-daulah* mempunyai kaitan yang sangat erat dengan masalahah daruriyyah yang lima serta maqasid kontemporer yang diusun oleh cendekiawan hukum Islam. Perlindungan agama, akal, jiwa, keturunan, harta, ummat dan lingkungan tidak akan terpenuhi dengan baik jika perlindungan terhadap negara tidak dilakukan.

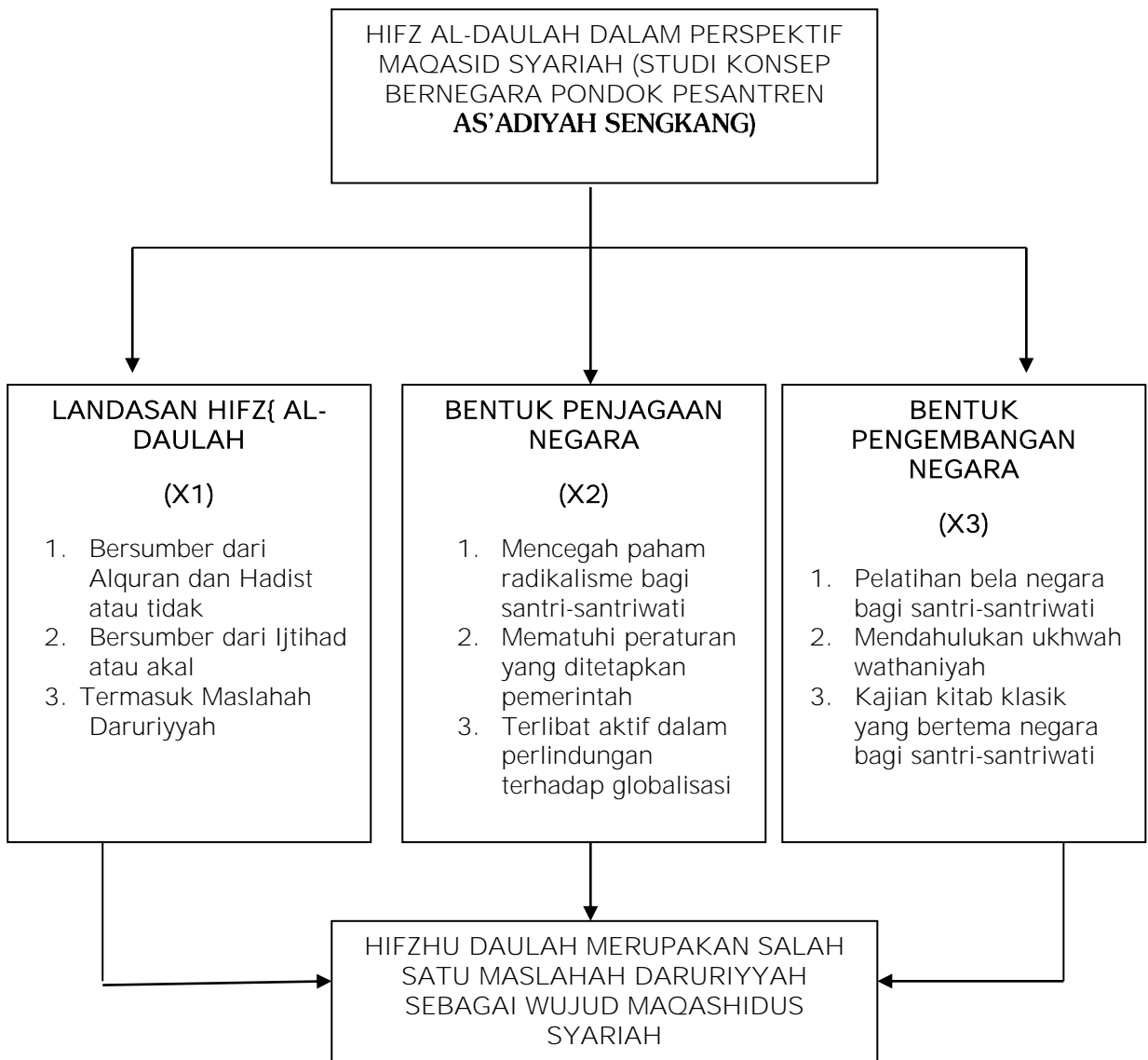
Beberapa bentuk penjagaan negara yang dilakukan oleh Pondok **Pesantren As'adiyah Sengkang antara** lain: mencegah paham radikalisme bagi santri-santriwati dengan cara menanamkan nilai-nilai Islam rahmatan lil alamin, mematuhi segala peraturan pemerintah dengan menyakini bahwa segala hal yang ditetapkan oleh pemerintah mengandung kemaslahatan bagi masyarakat, dan terlibat aktif dalam penjagaan negara seperti bahaya globalisasi, bahaya liberalisasi dan sekularisasi, ancaman premanisasi dengan cara memperketat pengawasan terhadap santri-santriwati dan selalu menanamkan nilai-nilai akhlakul karimah.

Beberapa bentuk pengembangan negara yang berusaha dilakukan oleh **Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang antara lain: memberikan pelatihan** bela negara kepada santri-santriwati sehingga semakin memperkuat rasa cinta tanah air santri dan kesadaran untuk berpartisipasi aktif dalam pengembangan negara, mendahulukan ukhwah wathaniyyah demi kemaslahatan umum untuk memperbaiki situasi masyarakat sehingga lebih aman dan kondusif dalam menerima keberagaman dan menguatkan rasa tolong menolong terhadap sesama warga negara tanpa memandang ragam agama, suku dan ras, dan kajian kitab-kitab yang bertema negara bagi santri-santriwati untuk ikut serta dalam pengembangan negara dalam hal pemikiran sehingga akan lahir fikih kebangsaan, tafsir kebangsaan, tasawwuf nusantara yang menjadi sumbangan pemikiran Islam.

Mengkaji tentang revitalisasi keilmuan Pondok Pesantren di Indonesia dalam hal kebangsaan dan kenegaraan sangat penting. Karena Pondok

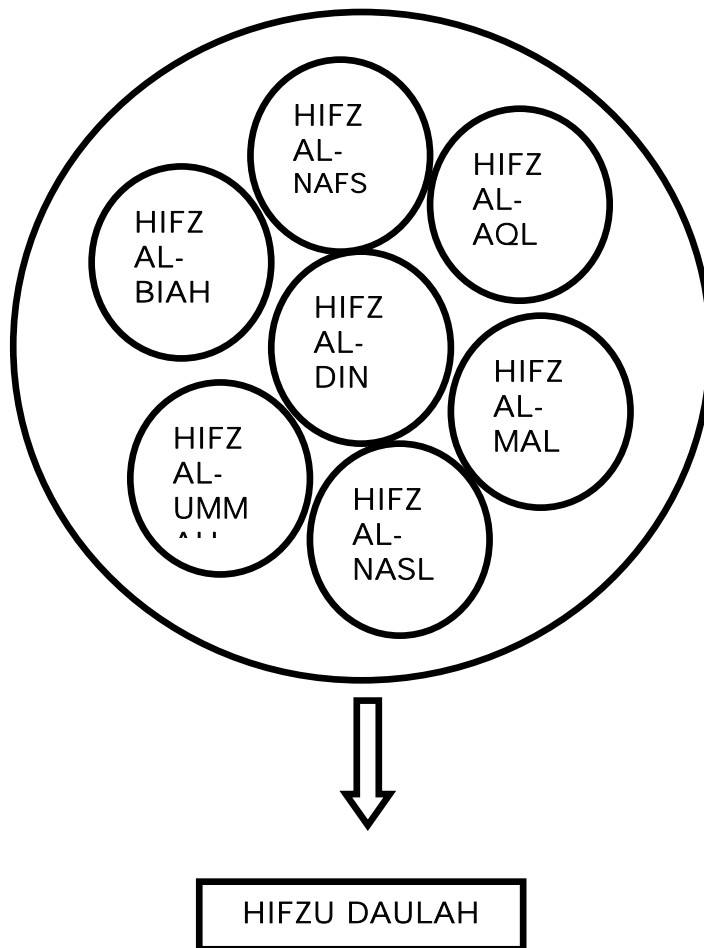
Pesantren di Indonesia selalu terlibat dalam hal perlindungan negara baik secara langsung maupun tidak langsung. Pondok Pesantren di Indonesia mempunyai sumbangan pemikiran yang luar biasa bagi bangsa dan negara seperti wawasan keislaman yang bercorak nusantara, fikih kebangsaan, tafsir kebangsaan dan tasawwuf nusantara.

**Bagan 1. KERANGKA PIKIR**  
(*CONSEPTUAL FRAME WORK*)





## Bagan 2. POSISI *HIFZU DAULAH* DALAM MAQASHIDUS SYARIAH



### Daftar Pustaka

- Abd. Hakim, Atang & Mubarak, Jaih. *Metodologi Studi Islam*. Cet. VII; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2003.
- Aditya Mardiasuti**, “Ini 5 Masukan MUI Soal Bela Negara,” *detiknews* (web), 8 Juni 2018, <https://news.detik.com/berita/d-3081448/ini-5-masukan-mui-soal-bela-negara>.
- Asmawi, *Studi Hukum Islam Dari Tekstualis-Rasionalis Sampai Rekonsiliatif* Cet.I; Yogyakarta: Teras, 2012.
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*. Cet. I; Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

- Azizy, A.Qodri. *Reformasi Bermazhab*. Cet. II; Jakarta Selatan: PT. Teraju, 2003.
- Bakri, Asafri Jaya. **Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syatibi**. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Djazuli, H.A. *Kaidah-Kaidah Fikih*, Cet. V; Kencana Prenadamedia Group, 2014.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. t.t.: Dar al-Fikr, t.th
- Gassing, A. Qadir. **Fikih Lingkungan "Pidato Pengukuhan Guru Besar"**, Makassar: UIN Alauddin, 2005.
- Haq, Hamka. *Filsafat Ushul Fikih*, Ujung Pandang : Yayasan al-Ahkam, 1998.
- Imam Bukhari, *Shahih Bukhari Juz II*, Kairo: Dar Kutub Ilmiah, 2004.
- Muhajir, Afifuddin. *Fikih Tata Negara*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- As-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman. *Al-Asybah wa An-Nadzair*. Kairo: Dar Al-Kitab Al-Islamiyah, 1978.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Gharnati. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. t.tp: Dar al-Fikr, t.th
- Umam, Khairul. *Ushul Fiqih*. Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Uways, Abdul Hakim. *Fikih Statis dan Fikih Dinamis*. Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Abu Zahra, Muhammad. *Ushul Fikih*. Kairo: Dar Al-Fikri Al-Arabi, 1958.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Nazhariyah al-Dharuriyah al-Syari'iyah: Muqaranah Ma'a al-Qanun al-Wadhi'i*. Terj. Said Agil Husein al-Munawar & M. Hadri Hasan, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Fikih Islam wa Adillatuhu*, Cet.II. Jakarta: Gema Insani, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Ushul al-Fikih al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Zuhdi, Masjfuk. *Pengantar Hukum Syariah*, Jakarta: Haji Masagung, 1987.

## **PESANTREN DI TENGAH MASYARAKAT TRANSISIONAL ( STUDI PERAN PENGASUH PESANTREN BAIT AS-SHUFFAH AN NAHDLIYAH DI TENGAH KONFLIK KENDENG REMBANG )**

**Yuliyatun Tajuddin**

### **Abstrak**

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan pesantren di tengah masyarakat transisional. Melalui studi peran pengasuh pondok pesantren Bait As-Shuffah An-Nahdliyah, dalam penelitian ini akan mengungkap relasi makna aktivitas dan atau keterlibatan pengasuh pesantren di tengah persoalan konflik pro dan kontra pertambangan pabrik semen di Pegunungan Kendeng, baik di Pati maupun di Rembang. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan sistem analisis fenomenologis, yaitu dengan melakukan penelitian mendalam untuk menggali data pada setiap fenomena yang terkait dengan beberapa sumber informan, observasi, dan dokumentasi. Dengan analisis fenomenologis ini, hasil penelitian menunjukkan relasi makna peran pengasuh pesantren As Syuffah (yang selama ini menunjukkan konsistensi pandangan dan gerakan menjaga relasi suci kosmologis) dengan kelangsungan ekologis dan lingkungan lestari. Hal ini terbaca dari model keterlibatannya dengan gerakan lingkungan lestari, karya karyanya tentang kelangsungan ekologis dan rekonsiliasi akar rumput korban pertambangan, dan banyaknya riset lingkungan yang menjadikannya sebagai sumber penelitian. Kekhasan dari perspektif pengasuh As Syuffah ini, adalah model pandangan dan gerakannya yang dibangun dari nilai agama, budaya, ilmu pengetahuan dan psikososial masyarakat transisional. Kekhasan pengasuh as syuffah ini berbeda dengan beberapa perspektif pengasuh pesantren tentang lingkungan yang masih lemah, terbukti dengan adanya konflik lingkungan yang absen dari kebanyakan para pengasuh pesantren. Sehubungan dengan fenomena pengasuh PP Bait As Syuffah An Nahdliyah, telah menunjukkan kebermaknaan manifestasinya menjawab problem masyarakat transisional dan konflik ekologis.

**Kata Kunci:** pesantren, masyarakat transisional, konflik ekologis, masyarakat Kendeng

## Pendahuluan

Kiprah pesantren di tengah perkembangan keberagamaan dan keberagaman dalam kehidupan masyarakat telah mampu membentuk cara pandang dan karakter religius serta keberagaman. Meski dihadapkan pada gelombang perubahan masyarakat sebagai bagian dari dampak perkembangan zaman, pesantren telah mampu eksis menjadi salah satu bagian dari sistem keberagamaan yang membentuk identitas keberislaman di Nusantara. Bahkan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), memposisikan pesantren sebagai subkultur di tanah air,<sup>1</sup> sebuah lembaga pendidikan yang memiliki kultur tersendiri yang mampu menjawab problem masyarakat.

Salah satu model gerak perubahan di masyarakat adalah dalam fenomena arus industrialisasi yang dewasa ini gencar merambah area perkampungan atau pedesaan di berbagai wilayah di tanah air. Dengan alasan pemerataan pembangunan dan kesejahteraan hidup masyarakat, gerak industrialisasi, yang menjadi ciri dari modernitas, telah melebarkan sayap usahanya ke pelosok tanah air. Seperti halnya pertambangan para kapitalis melalui perusahaan pabrik semen yang memilih lokasi wilayah pegunungan Kendeng di Rembang.

Di tengah kondisi masyarakat yang sebelumnya sedang dalam proses berubah dari corak tradisional menuju modern, bahkan sudah meluas ke era teknologi informasi (masa transisi), kehadiran para investor perusahaan semen, menimbulkan banyak persoalan dan berbagai reaksi. Ujungnya telah memunculkan dua kubu masyarakat, yakni antara yang mendukung dan menolak rencana pendirian pabrik semen di wilayahnya. Perbedaan sikap dan reaksi warga masyarakat lokasi pabrik semen tersebut akhirnya tidak terhindar dari munculnya ketegangan (konflik) ekologis antarwarga setempat. Dalam teori sosiologi, konflik terjadi karena adanya salah satu pihak yang tidak manusiawi dan akhirnya saling bersikeras dengan pandangannya masing-masing<sup>2</sup>. Hal tersebut berdampak pada merenggangnya hubungan persaudaraan bahkan kekeluargaan yang masing-masing pihak merasa berada di posisi yang benar dengan pilihan sikapnya masing-masing.

Di tengah persoalan konflik itulah telah muncul secara alamiah yang relevan dengan pandangan keberagamaan pengasuh pesantren Bait As Syuffah An Nahdliyah desa Sidorejo di Kecamatan Pamotan Rembang untuk turut mendampingi masyarakat dalam mengambil sikap dan tindakan

---

<sup>1</sup> M. Dawam Rahardjo, ed. *Pesantren dan Pembaharuan*. (Jakarta: LP3ES, 1988), 54-55.

<sup>2</sup> Bernard Rabo, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher, 2007)

merespon persoalan pendirian pabrik semen. Fenomena konflik pendirian pabrik, antara menerima dan menolak terkait dengan proses pendirian pabrik semen adalah gambaran masyarakat transisional dimana mereka dihadapkan pada kondisi yang memaksa diri untuk mengikuti tawaran industrialisasi yang menjanjikan peningkatan kesejahteraan hidup. Sementara di sisi lain, secara mental masyarakat masih membutuhkan kematangan agar tidak terombang ambing oleh simbol kemodernan dan kemajuan yang ditandai dengan kehadiran insudtri yang selama ini cenderung lebih berpengaruh dalam membentuk sikap masyarakat.<sup>3</sup>

Penelitian ini penting untuk dilakukan sebagai sebuah upaya untuk menegaskan kembali keberadaan pesantren di tengah masyarakat transisional. Prinsip-prinsip nilai keutamaan Islam yang menjadi misi pesantren akan menjadi kerangka pemahaman dan pemikiran untuk disosialisasikan dan disebarluaskan kepada masyarakat dalam merespon arus industrialisasi. Peran pesantren yang direpresentasikan oleh pengasuh pesantren dalam memediasi pihak-pihak yang berkonflik akan menjadi teladan bagi masyarakat dalam mengambil sikap dan keputusan bertindak. Jadi, fokus penelitian mengacu pada peran pesantren di tengah masyarakat transisional dan upaya pendampingan pengasuh pesantren mensosialisasikan dan menyebarkan prinsip keutamaan Islam yang menjadi misi pesantren pada masyarakat transisional di wilayah Rembang, khususnya di desa Tegaldowo Kec. Gunem Kab. Rembang.<sup>4</sup>

Pengasuh pesantren Bait As-Shuffah An-Nahdliyah di Kecamatan Pamotan menjadi satu contoh kasus yang peneliti angkat karena peran dan kontribusinya dalam pendampingan masyarakat di ring pertama (lokasi pendirian pabrik semen) telah menjadi panutan dan pemberi inspirasi dalam menguatkan mental masyarakat yang berkonflik. Ketegasan sikap di tengah keterbukaannya menjadi sentral diskusi berbagai pihak yang terlibat konflik memiliki daya kekuatan tersendiri membangun kepercayaan masyarakat pada sosok pengasuh untuk memberikan pencerahan menuju penyelesaian konflik.

---

<sup>3</sup>Sjafri Sairin, [wa-iki.blogspot.co.id/2013/07/fenomena-budaya-masyarakat-transisional](http://wa-iki.blogspot.co.id/2013/07/fenomena-budaya-masyarakat-transisional), 5 Februari 2016

<sup>4</sup> Sebelum ini telah banyak penelitian tentang Konflik kendeng dari berbagai perspektif, seperti: Umar Hidayatullah, dkk. **“Analisis Peta Konflik Pembangunan Pabrik Pt. Semen Indonesia Di Kecamatan Gunem Kabupaten Rembang”**. <http://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/solidarity/article/view/13801>; Ahmad Sufyan. **“Gerakan Sosial Masyarakat Pegunungan Kendeng Utara Melawan Pembangunan Pabrik Semen Di Kabupaten Rembang”** <http://journal.unair.ac.id/download-fullpapers-kmntse445f6d167full.pdf>.

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif untuk menjelaskan sedalam-dalamnya tentang suatu fenomena. Data peneliti kumpulkan secara mendalam baik melalui wawancara dengan informan kunci, informan sekunder, dokumentasi, dan observasi. Termasuk data-data dari media informasi baik cetak maupun media *online* sehingga akan mendapatkan pemahaman mendalam tentang suatu fenomena. Data diseleksi dan dianalisis secara kualitatif sehingga memperoleh makna yang terkandung dari sebuah fenomena. Penelitian tidak bermaksud menggeneralisasikan suatu fenomena dari sebuah populasi (pesantren Bait As-Shuffah sebagai contoh kasus), tetapi lebih ditekankan pada analisis mendalam agar diperoleh makna dari sebuah fenomena.

### **Pesantren dan Peran Kiai Pengasuh Pesantren di Masyarakat Pedesaan**

Pesantren adalah salah satu identitas keberagamaan di Nusantara yang bergerak dalam pengembangan dakwah Islamiyah dan bidang pendidikan Islam yang telah membentuk corak masyarakat muslim tradisional.<sup>5</sup> Berawal dari peran pesantren dalam turut mencerdaskan anak bangsa melalui pengajaran dan pendidikan nilai-nilai keagamaan, hingga peran sosial yang menciptakan relasi harmonis antara masyarakat umum dengan tradisi pesantren. Bahkan telah mampu membangun corak keberagamaan untuk konteks masyarakat Nusantara.

Perkembangan pesantren yang dinamis sejak awal kehadirannya hingga era modern dengan berbagai ragam inovasinya,<sup>6</sup> tidak terlepas dari peran strategis Kiainya yang menjadi pengasuh dan motor penggerak sebuah pesantren.<sup>7</sup> Secara internal, Kiai bagi pesantren dan santrinya adalah tokoh panutan dan sumber ilmu agama yang harus dihormati dan diikuti segala petunjuk dan arahnya. Seorang Kiai pesantren menjadi ruh keberlangsungan sebuah pesantren karena dari beliaulah ilmu agama dan keteladanan sikap serta perilaku beragama akan diperoleh.

Secara sosial, Kiai pesantren, khususnya di pedesaan, diposisikan sebagai elit kaum agamawan yang memiliki kewibawaan dan kharisma yang

---

<sup>5</sup>Meminjam istilah Zamahsyari Dzofier yang menjelaskan istilah Islam tradisional adalah yang menjaga dan terikat dengan hasil pemikiran para Ulama klasik dalam bidang ilmu Fiqh, Hadits, tauhid, Tafsir, dan Tasawuf, yang hidup antara abad 7 hingga abad 13, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1982) 1.

<sup>6</sup> HM. Jacob. *Pondok Pesantren dan Pembangunan Masyarakat Desa*, (Bandung: Angkasa, 1984) 63.

<sup>7</sup> Edi Susanto. "Kepemimpinan [Kharismatik] Kiai dalam Perspektif Masyarakat Madura",

mampu menjadi daya tarik masyarakat untuk hormat (*ta'dzim*) dan mengikuti pola kepemimpinannya di tengah kehidupan beragama dan bermasyarakat.<sup>8</sup> Bahkan bagi sebagian kiai yang turut dalam aktivitas perpolitikan juga mendapat tempat masyarakat pendukungnya yang menjadikan gerak politiknya menjadi berkembang.<sup>9</sup>

Bagi masyarakat muslim tradisional di pedesaan, peran kiai yang memiliki kharisma kepemimpinan, dipandang sebagai publik figur yang menjadi teladan. Kelebihan kiai dalam bidang keagamaan dan kecakapan lainnya, seperti kekuatan batin, kefasihan dan kecermatan menganalisis fenomena, memberikan kepercayaan dan daya tarik masyarakat khususnya para pengikutnya- untuk mengikuti apa yang disampaikannya. Kiai banyak juga berkiprah dalam membantu permasalahan dan pendamping keagamaan di masyarakat.<sup>10</sup>

Menurut Horikoshi, kekhasan seorang kiai di pedesaan adalah memiliki keberanian, terus terang dalam bersikap, bahkan cenderung lebih unggul dari para pemimpin agama yang berada di lingkup formal. Dengan ketegasan, kefasihan, dan kecermatannya, seorang kiai berani untuk menerapkan prinsip ijtihad dalam menemukan jalan pemahaman mengaktualkan ajaran-ajaran Islam secara kontekstual merespon berbagai persoalan di masyarakat.<sup>11</sup>

Itulah sebabnya, umumnya, seorang kiai termasuk kiai yang sekaligus sebagai pengasuh pesantren memiliki kedekatan dengan masyarakat dan dapat menjadi rujukan konsultasi dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang berkembang.<sup>12</sup> Hal ini sebuah kemakluman karena sosok kiai baik di mata santri maupun masyarakat luas, merupakan sosok yang memiliki keahlian dalam bidang keagamaan dan kemampuan mengendalikan massa dengan dukungan kharisma dan kewibawaannya. Dan hal yang paling mendasar adalah bahwa kiai merupakan bagian dari pewaris Nabi Muhammad saw yang dari beliau risalah kenabian dapat dipelajari.

---

<sup>8</sup> Sartodirjo Kartono, *Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial*, (Jakarta: LP3ES, 1984) vi.

<sup>9</sup> Miftah Faridl, “Peran Sosio Politik Kiai di Indonesia”. *Jurnal Sosioteknologi Edisi 11 Tahun 6, Agustus 2007*.

<sup>10</sup> Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), 21.

<sup>11</sup> Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987), 1.

<sup>12</sup> Sukanto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. (Jakarta: LP3ES., 1999), h. 13; Kuntowijoyo, “Peranan Pesantren dalam Pembangunan Desa: Potret Sebuah Dinamika”, dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), 246-264.

## Deskripsi Konflik Kendeng di Rembang

Konflik Kendeng dalam tulisan ini untuk menyebut fenomena konflik yang berlangsung dalam masa pendirian pabrik semen di Rembang yang berlokasi di desa Tegaldowo Kecamatan Gunem. Watkins menyebutkan bahwa suatu konflik terjadi karena adanya dua pihak yang bertikai dan keduanya bisa saling menghambat. Konflik terjadi akibat terjadinya perbedaan kepentingan diantara komunitas masyarakat.<sup>13</sup>

Sebagaimana di desa Tegaldowo, Timbrangan, dan sekitarnya yang terjadi konflik dalam persoalan menerima atau menolak keberadaan pabrik semen di wilayah Pegunungan Kendeng di Rembang. Konflik terjadi antara kelompok warga tolak semen dengan perusahaan pabrik semen dan kelompok warga pendukung. Masing-masing pihak saling menyampaikan argumennya untuk tetap saling tersampaikan apa yang menjadi tujuannya.

Konflik ini terjadi sejak ada perizinan pendirian industri semen, yang berdasar Keputusan Gubernur Jawa Tengah Nomor 660.1/17/2012 Tahun 2012 tanggal 7 Juni 2012 sebagaimana telah diubah oleh Keputusan Gubernur Jawa Tengah Nomor 660.1/30/2016 Tahun 2016 tanggal 9 November 2016 tentang Izin Lingkungan Kegiatan Penambangan Bahan Baku Semen dan Pembangunan Serta Pengoperasian Pabrik Semen PT Semen Indonesia (Persero) Tbk di Kabupaten Rembang.

Argumentasi penolakan yang disampaikan oleh pihak oposisi menyebutkan bahwa ada ketidaktransparan pihak semen mensosialisasikan rencana pendirian pabrik semen kepada seluruh warga masyarakat.<sup>14</sup> Sementara tidak semua warga bisa menerima kehadiran pabrik semen di desanya yang sudah dianggap sebagai sumber mata pencaharian. Meski sebagian juga menerima adanya pendirian pabrik semen, namun gerakan warga tolak begitu menyedot perhatian berbagai kalangan untuk menyuarkan pembelaan agar menjadi pertimbangan bagi pihak penguasa yang berwenang mengambil kebijakan.

Konflik mengemuka sejak PT Semen Indonesia (Persero) Tbk menggelar kegiatan peletakan batu pertama untuk mendirikan pabrik semen di Rembang pada tanggal 16 Juni 2014. Sebagian warga menggelar aksi demo menolak pendirian pabrik semen hingga terjadi bentrokan dengan aparat kepolisian dan tentara yang menghalau warga menuju lokasi

---

<sup>13</sup> Chandra, *Konflik dalam Kehidupan Sehari-Hari*, (Yogyakarta: Kanisius 1992), 20.

<sup>14</sup><http://www.mongabay.co.id/2014/08/04/fokus-liputan-kemelut-pabrik-semen-rembang-yang-tak-kunjung-usai>



peletakkan batu pertama.<sup>15</sup> Konflik berlanjut hingga tahun 2017. Meski pada akhirnya pabrik semen tetap berdiri, namun besarnya luas lokasi menjadi dipersempit dan inilah wujud dari capaian perjuangan warga tolak terhadap kekuasaan para investor dan penguasa yang menghendaki keberadaan pabrik semen di Rembang.

Beratnya tantangan kelompok warga tolak juga ditambah dengan pertentangan rekan warga desanya yang telah menerima pabrik semen. Di sinilah terjadi kebingungan warga dalam menyikapi realitas konflik antarwarga yang notabenenya masih dalam lingkup kerabat, tetangga, bahkan keluarga. Bahkan di antara mereka juga dibingungkan oleh beberapa tokoh masyarakat dan agama setempat yang memiliki pandangan berbeda menyikapi pabrik semen. Akibatnya berbagai prasangka buruk dan sikap saling antipati antarwarga konflik menjadi persoalan yang membutuhkan langkah resolatif dari para tokoh agama khususnya yang memiliki pengaruh menggerakkan langkah dan menjadi energi bagi warga masyarakat yang saling berkonflik.<sup>16</sup>

Efek dari konflik tersebut dapat dilihat dari renggangnya hubungan silaturahmi, persaudaraan, bahkan rasa kekeluargaan yang selama ini sudah menjadi identitas masyarakat pedesaan dalam hidup yang penuh gotong royong. Sikap acuh dan tidak peduli mengemuka di antara dua kubu warga tolak dan pendukung semen.<sup>17</sup> Sikap saling merendahkan dan mencela karena pilihannya masing-masing menjadi fenomena baru dalam interaksi sosial di masyarakat Tegaldowo dan sekitarnya.

## Fenomena Psikososial Masyarakat Transisional

Masyarakat transisional menunjukkan sebuah keadaan masyarakat yang sedang berproses dari suatu keadaan lama menuju keadaan baru. Sjafrin Sairin, seorang sosiolog menulis teorinya dalam tulisan berjudul **“Fenomena Budaya Masyarakat Transisional”**, menjelaskan bahwa masyarakat transisional adalah kondisi masyarakat yang sedang dalam proses menuju perubahan, dari suatu kondisi ke kondisi yang lain; dari kondisi tradisional menuju modern.<sup>18</sup> Definisi tradisional tidak hanya dikonotasikan negatif,

---

<sup>15</sup>Murianews.com, 2014

<sup>16</sup> A. Muchaddam, Fahham. **“Peran Tokoh Agama dalam penanganan Konflik Sosial Kabupaten Sambas Kalimantan Barat”**. *Jurnal Kajian*. Vol. 15. No. 2. Juni 2010.

<sup>17</sup> <https://news.detik.com/berita/d-3452919/cerita-warga-sekitar-pabrik-semen-rembang-tentang-demo-pro-kontra>

<sup>18</sup> Sairin.

namun dalam arti corak budaya masyarakat agraris, berpegang pada prinsip tradisi nenek moyang, prinsip keagamaan.<sup>19</sup>

Transisionalitas masyarakat meliputi berbagai sisi kehidupan, dari corak hidup tradisional menuju modern, dan begulir perubahannya menuju era teknologi informasi dan digitalisasi, yang mengarah pada peningkatan kebutuhan penggunaan teknologi komunikasi berbasis internet (*online*). Termasuk adanya kebutuhan perubahan dari system kehidupan feodal menuju system demokrasi,<sup>20</sup> yang mengusung tema tranparansi, kebebasan berpendapat, dan memilih sikap hidup tanpa harus terikat oleh pihak yang berkuasa.

Perubahan sosial dan budaya dalam masyarakat adalah sebuah keniscayaan yang tidak bisa dihindari.<sup>21</sup> Karena masyarakat memang bersifat dinamis dan akan selalu berubah seiring berkembangnya daya berpikir dan kehendak manusia yang itu menjadi fitrah psikologis manusia. Manusia dengan fitrah kebutuhan akan pengetahuan menjadi daya penggerak (motif) lahirnya perilaku yang berefek berbagai perubahan di muka bumi.

Permasalahan yang kemudian menjadi problem masyarakat transisional adalah persoalan mental psikologis yang tidak semua individu atau komunitas masyarakat mampu mengimbangi pesatnya perubahan. Ketidakstabilan mental psikologis yang berdampak pada sikap yang labil dan tidak memiliki ketetapan antara hasrat atau keinginan, perilaku, dengan tindakan yang bermakna. Kecenderungan masyarakat transisional melihat suatu perubahan sebagai sebuah proses meraih kemajuan namun hanya terfokus pada hal-hal yang bersifat simbolisme tanpa mempertimbangkan keberfungsian atau makna dari suatu hal yang dianggapnya baru. Di sisi lain, masih ingin mempertahankan hal yang bersifat lama meski dalam tataran formalitas sebagai sebuah pencitraan.<sup>22</sup>

Menurut Sairin, ada beberapa sifat masyarakat transisional.<sup>23</sup> ***Pertama***, sikap antara mengejar yang dan melestarikan yang lama. Adda slogan **menarik dalam istilah yang diungkapkan Sairin, yakni “mengejar ketertinggalan”**. Umumnya masyarakat transisional berupaya untuk mengejar

---

<sup>19</sup> Burhan Bungin, *Sosiologi Komunikasi*, (Jakarta: Kencana, 2013)

<sup>20</sup> Jannus Timbo Halomoan Siahaan, Formasi *Public Sphere* Dalam Masyarakat Transisional Studi Kasus Penyusunan Peraturan Daerah Nomor 3 Tahun 2007 Tentang Limbah Padat Di Kabupaten Luwu Timur, Provinsi Sulawesi Selatan, *Jurnal Cosmogov: Jurnal Ilmu Pemerintahan*. Vol. 3 No. 2.

<sup>21</sup> Robert H Lauer, *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*, (Jakarta: Bina Aksara, 1989)

<sup>22</sup> Sjafrin Sairin, *op.cit*

<sup>23</sup> Sairin, *Ibid*

gaya hidup agar tidak dicap ketinggalan zaman, namun belum bisa sepenuhnya meninggalkan tradisi lama meski hanya sekedar formalitas (*neither here nor there*). Akibatnya, perilaku masyarakat menjadi sangat ambigu, mencampurbaurkan gagasan lama dengan gagasan baru.

*Kedua*, sikap mendua dalam hal mengidentikkan diri sebagai orang modern ternyata belum sepenuhnya memahami betul bagaimana karakter dan fungsionalisasi symbol-simbol kemodernan dalam kehidupan. Misalnya, media teknologi komunikasi yang mestinya memberikan dampak positif, yakni untuk kemudahan komunikasi, efektivitas kerja, dan peningkatan wawasan dan pengetahuan melalui berbagai fitur pengetahuan maupun informasi, namun masyarakat umumnya media tersebut lebih bersifat hiburan (*entertainment media*).

*Ketiga*, masyarakat mudah tergiur dengan hal yang bersifat baru tanpa memahami makna substansi. Ambiguitasitu pada akhirnya telah menggiring masyarakat transisi untuk lebih berorientasi kepada pola kehidupan masyarakat industri, dengan cara meniru berbagai pola kehidupan masyarakat yang dianggap maju, akan tetapi lebih pada simbolitas sesuatu yang dianggapnya baru. Sementara nilai-nilai substansi, keberfungsian dan makna dari suatu yang baru terabaikan.

Sebuah hasil penelitian dengan judul **“Formasi *Public Sphere* dalam Masyarakat Transisional”, juga telah mendeskripsikan kondisi masyarakat transisional, khususnya dalam konteks pemahaman demokrasi di tengah masyarakat.<sup>24</sup> Ketika pemerintah menghendaki perubahan dari masyarakat bercorak feodal menuju masyarakat yang demokratis, ada sebuah kendala yang nyatanya tidak semua masyarakat benar-benar lepas dari budaya lamanya. Meski secara lahirnya menghendaki adanya kebebasan berpendapat dan kebebasan menyampaikan pendapat, namun budaya feodalisme masih belum benar-benar lepas dari praktik kehidupan sehari-hari. Pengambilan keputusan masih berdasar pada kepentingan pribadi dan tidak berorientasi publik.**

Senada dengan pandangan Sairin mengenai kondisi karakter masyarakat transisional, penelitian Siahaan juga menegaskan beberapa problem masyarakat transisional.<sup>25</sup> *Pertama*, adanya sisa-sisa mentalitas feodal yang masih melekat kuat di kalangan pejabat (penguasa) dan masyarakat. Mental feodal misalnya sikap terlalu mengagungkan atau menyanjung atasan (birokrasi) dan merendahkan posisi bawahan; berani jika menghadapi pihak

---

<sup>24</sup> Siahaan.

<sup>25</sup> *Ibid*

yang dipandang rendah dan tidak memiliki peran strategis, sementara merunduk (kecil hati) jika berhadapan dengan pemilik kekuasaan.

*Kedua*, sikap masyarakat transisional terhadap keberadaan media. Media informasi dan komunikasi, yang mestinya berperan menjadi sumber informasi dan pengembangan menjalin relasi komunikasi, namun di tengah masyarakat transisional, media masih sebatas bersifat entertainment atau hiburan semata. Media televisi misalnya hanya sebagai media hiburan di tengah kepenatan aktivitas kerja sehari-hari, belum adanya kesadaran untuk memetik nilai dari berbagai ragam tayangan untuk kemanfaatan pengembangan diri. Media teknologi komunikasi (*handphone*) sebagai penciri gaya hidup, bukan sebagai media pengembangan komunikasi efektif dan silaturahmi.

*Ketiga*, posisi para pemilik modal tetap berada pada posisi sebagai raja. Ini artinya, siapapun yang memiliki kekuatan materi kekayaan adalah yang berkuasa dan dapat menentukan segala keadaan. Dengan kekayaannya, pemilik modal cenderung dapat mengendalikan keadaan sesuai dengan orientasi bisnis untuk kepentingannya.

Jadi, inti pemahaman masyarakat transisional yang menjadi obyek kajian dalam penelitian ini adalah adanya problem masyarakat sebagai efek dari kondisi instabilitas masyarakat yang sedang berproses menuju suatu kondisi baru. Dalam setiap zamannya, perubahan itu sebuah keniscayaan. Dan proses penyesuaian diri itu pun akan menjadi konsekuensi bagi setiap masyarakat dengan realitas perubahan. Akan tetapi tidak bisa dipungkiri, bahwa dalam masa penyesuaian diri itu terkendala oleh kondisi-kondisi yang belum sepenuhnya menangkap pesan sebuah perubahan terutama yang terkait dengan nilai dan keberfungsian dari suatu obyek atau simbol-simbol produk dari sebuah kebaruan.

### **Pesantren Bait As-Shuffah An-Nahdliyah Pamotan Rembang**

Pesantren Bait As-Shuffah An-Nahdliyah adalah salah satu pesantren di kecamatan Pamotan kabupaten Rembang, tepatnya di desa Sidorejo. Lokasinya bersebelahan dengan wilayah Kecamatan Gunem, yang memungkinkan dekatnya terbangun komunikasi langsung antara warga lokasi pendirian pabrik semen dengan pesantren khususnya dengan pengasuh (*Khadim*).

Pesantren ini barangkali belum banyak dikenal oleh masyarakat umumnya bahkan di lingkup masyarakat Rembang, dikarenakan baru sekitar dua tahun berjalan kegiatan pembelajaran sebagai sebuah pesantren. Itu pun masih dalam jumlah santri yang sangat terbatas. Namun pengasuhnya, adalah

semula merupakan salah satu pengasuh pesantren Raudlatul Falah, yang dikelola oleh keluarga yang telah lama berdiri.

Berbeda dengan pesantren pada umumnya, atau tidak sebagaimana konsep pesantren di berbagai literatur yang mencirikan pesantren dalam komponen-komponen: kiai, santri, kitab kuning, pondok (tempat tinggal), masjid, metode mengaji, di pesantren As-Shuffah tidak spesifik memiliki pondok yang khusus tempat tinggal santri dan masjid yang berada dalam lingkungan pesantren. Kedua komponen tidak ditemukan di pesantren As-Shuffah, tetapi berada di sebuah rumah pengasuhnya dan masjid pun bergabung dengan masjid milik desa. Hanya saja lokasinya yang memang terjangkau, bersebelahan dengan rumah pengasuh. Namun demikian, pembelajaran ala pesantren, seperti metode bandongan dan sorogan tetap ada dan berbagai aktivitas shalat berjamaah, mengaji, diskusi, dan lainnya menjadi serangkaian kegiatan pesantren.

Dalam tulisan ini peneliti akan menggunakan istilah pengasuh—sebagaimana kehendak pengasuh pesantren As-Shuffah untuk tidak menyebut Kiai—, karena menurut beliau peran Kiai di pesantren hakekatnya adalah pendamping dan pengasuh santri untuk mengantarkan mereka tumbuh dan mampu memberdayakan potensi diri dalam membentuk karakter kepribadian yang berakhlakul karimah, taat beragama, dan menghargai nilai-nilai kemanusiaan serta kesemestaan.

Hal yang menarik peneliti mengangkat pesantren Bait As-Shuffah sebagai studi kasus untuk mengungkap makna sebuah fenomena, adalah sikap dan peran aktif pengasuh dalam pendampingan masyarakat yang berkonflik dalam kasus pendirian pabrik semen di Rembang. Sikap dan tindakan pengasuh pesantren As-Shuffah merespon konflik pabrik semen di Pegunungan Kendeng Rembang mengacu pada prinsip dasar relasi suci kosmologi antara Allah, manusia, dan alam. Ini merupakan prinsip keutamaan Islam yang diusung pesantren, yakni membangun keharmonisan dalam relasi suci antara Allah, manusia, dan lingkungan alam. Prinsip utama dalam Islam tidak hanya terletak pada upaya menjalin relasi antara manusia dengan Allah, antarsesama manusia, tetapi juga manusia dengan alam semesta. Apapun yang dilakukan manusia hendaknya harus juga memperhatikan keseimbangan ekologis yang menjadikan alam lestari.

Implikasi dari prinsip yang dipegang pengasuh pesantren As-Shuffah adalah mewujudkan arti pentingnya lingkungan lestari dalam berkehidupan. Oleh karenanya, pengasuh senantiasa berupaya keras untuk membangun lingkungan alam lestari. Inilah yang kemudian telah membuat karakter dan kekhasan pengasuh pesantren As-Shuffah di tengah perkembangan masyarakat transisional. Bukan hal yang mengherankan jika sikap dan prinsip

pengasuh membuat berbagai kalangan untuk menjadikan pengasuh pesantren As-Shuffah sebagai pusat komunikasi masyarakat untuk menyelesaikan konflik ekologis baik yang berdampak pada kerusakan alam maupun pada pengaruh keseimbangan mental psikologis masyarakat. Termasuk juga dalam menjawab problem industrialisasi dan pertambangan di tengah masyarakat pegunungan Kendeng umumnya, dan secara khusus di tengah masyarakat Rembang.

Hal tersebut terbukti dengan beberapa pihak, mulai dari pejabat, pemilik modal, tokoh masyarakat baik yang tolak maupun mendukung pabrik semen, serta para akademisi, peneliti dari bidang lingkungan dalam atau pun luar negeri yang menjadikan pengasuh As-Shuffah menjadi sentral utama kajian konflik pabrik semen di pegunungan Kendeng. Sudah ada beberapa penelitian terkait konflik pabrik semen di pegunungan Kendeng Rembang menjadikan pengasuh as-Shuffah sebagai informan kunci (*key informan*) untuk memahami relasi industrialisasi dan pertambangan dengan keseimbangan ekologis dan lestari alam.

Prinsip keseimbangan ekologis dan lestari alam juga menjadi dasar pengasuh Pesantren As-Shuffah memberikan dukungan moral dan mental kepada warga masyarakat yang menyuarakan kelestarian alam dan menjaga tanah kelahirannya yang telah menjadi bagian dari sistem keseimbangan ekologis di wilayah pegunungan Kendeng. Namun demikian, terhadap warga pendukung pun tetap terbuka untuk berdialog agar pilihan sikap dan tindakan mereka tetap dalam kontrol kesadaran menjaga kelestarian alam dan menjaga hubungan persaudaraan dengan warga tolak.

Pengasuh pesantren menyadari bahwa fenomena perbedaan pandangan dan sikap warga desa Tegaldowo dan sekitarnya adalah suatu hal yang wajar karena masing-masing memiliki cara pandang dan kehendak yang berbeda. Oleh karenanya, sebagai tokoh agama yang sekaligus pengasuh pesantren, harus memiliki sikap yang bisa diterima oleh pihak-pihak yang saling berkonflik tanpa meninggalkan prinsip keutamaan Islam dalam hal pendampingan terhadap pihak yang termarginalkan yang mengusung alam lestari. Meskipun demikian, pengasuh pesantren tetap menunjukkan sikap yang tegas dengan tidak menyetujui adanya pertambangan industri yang mengancam kerusakan lingkungan alam lestari.

### **Analisis Peran Pesantren di Tengah Masyarakat Transisional**

Sebuah fenomena umum yang sering terjadi di setiap program industrialisasi yang merambah wilayah pemukiman penduduk dengan hamparan lokasi yang memiliki potensi sumber daya alam cukup besar. Kita lihat saja ketika proses pembuatan waduk Kedungombo yang fenomenal hingga menimbulkan konflik berkepanjangan. Di tahun 2017 juga ada konflik

masyarakat di Kulonprogo Yogyakarta yang hendak dibangun bandara juga menimbulkan pertentangan warga setempat dengan alasan menjadikan hilangnya mata pencaharian warga setempat yang sudah sekian lama menjadi sumber penghasilan. Masih dalam tema yang sama, hasil penelitian yang kemudian dibukukan, yakni industrialisasi kehutanan dan dampaknya terhadap masyarakat adat di Kalimantan Timur. Di buku tersebut juga menggambarkan konflik terjadi antara pihak penguasa dengan warga lokal yang ingin mempertahankan wilayah hutannya sebagai sumber mata pencaharian dengan pola tradisi adat lokal.<sup>26</sup>

Demikian halnya dengan warga masyarakat di Gunem, yang menimbulkan sikap pro dan kontra terhadap kehadiran pabrik semen di lahan perhutanan yang telah menjadi bagian dari sumber mata pencaharian warganya. Kehadiran industrialisasi yang berslogan memberikan penghidupan yang baru bagi kesejahteraan masyarakat lokal dan akan memberikan peningkatan pendapatan bagi pihak-pihak terkait. Namun di sisi lain, telah mengusik kestabilan dan keleluasaan masyarakat setempat dalam mengambil manfaat dari lahan yang akan dijadikan lokasi pabrik. Selalu akan muncul dua kubu masyarakat pro dan kontra dan melebar pada renggangnya hubungan antarwarga setempat. Ada yang ingin mengubah pola hidup yang dianggap modern dan meninggalkan tradisi pertanian yang dianggap tidak menjanjikan kesejahteraan hidup. Banyak pengembangan bisnis di tengah kehidupan industrial daripada pertanian atau perhutanan yang homogeni lowongan pekerjaannya. Akibatnya, begitu dibuka lahan industri, masyarakat akan terbuka menyambutnya dan membangun harapan-harapan hidup yang lebih modernis.

Berbeda dengan cara pandang sebagian warga yang ingin tetap mempertahankan tradisi pola hidupnya yang lebih condong pada pola hidup alamiah (*natural life*). Mereka lebih mengutamakan kehidupan berbasis alam melalui penggunaan sumber daya alam sebagai ladang penghidupan yang akan lebih banyak memberikan manfaat baik bagi mereka saat ini maupun bagi generasinya di masa yang akan datang. Pertimbangan keseimbangan dan kelestarian alam, kemanfaatan alam untuk peninggalan bagi anak cucu generasi yang akan datang menjadi alasan bagi warga tolak untuk terus berjuang menyuarkan penolakan pabrik semen.

Namun dalam perspektif tulisan ini, peneliti melihat fenomena transisionalitas masyarakat tidak terbatas pada fenomena kelompok masyarakat pro dan kontra terhadap industri pabrik semen. Akan tetapi

---

<sup>26</sup> Rimbo Gunawan dkk, *Industrialisasi Kehutanan dan Dampaknya Terhadap Masyarakat Adat Kasus Kalimantan Timur*, (Bandung: Yayasan Akatiga, 1998)



transisionalitas lebih dilihat pada sikap mental masyarakat dalam merespon kehadiran industrialisasi di wilayah pedesaan, yang menghantarkan adanya gerak perubahan dari nuansa agraris menuju industrialis. Disadari atau tidak disadari, diakui atau tidak diakui gerak perubahan itu berdampak pada psikologis masyarakat yang belum sepenuhnya siap dan bisa mengkondisikan mental dalam penyesuaian diri dengan konsekuensi akan berkembangnya gaya hidup dan corak kultur sosial modernis. Dan fenomena tersebut bisa terjadi di wilayah manapun dimana di sana adanya potensi pergerakan corak hidup masyarakat dari era agraris menuju industrialis.

Tampak pada masyarakat di wilayah pegunungan Kendeng di Rembang yang memunculkan konflik tidak hanya antara warga dengan pemilik modal dan penguasa setempat, tetapi bahkan juga dengan sesama warga desa yang saling berbeda sikap dan pandangan. Berbagai peristiwa ketegangan di antara pihak terlibat menunjukkan gambaran ketidaksiapan masyarakat menyikapi secara jernih dan focus pada persoalan yang mendasari tindakannya. Ketegangan secara psikologis menjadi problem masyarakat transisional di era kini. Bahkan tidak jarang konflik melibatkan benturan fisik antar pihak yang saling berbeda di saat puncak ketidakmampuan mengendalikan emosi dari pihak yang berkonflik.

Keberadaan pesantren yang dalam konteks wilayah Rembang sudah menjadi bagian dari kultur sebagian besar dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat. Jika selama ini pesantren lebih difokuskan pada peran membentuk perilaku beragama baik bagi santri maupun bagi masyarakat sekitarnya, maka dalam merespon fenomena sosial masyarakat lokasi pendirian pabrik semen, dibutuhkan sikap tegas dalam mengayomi masyarakat. Terutama dalam memberikan pandangan perspektif agama Islam terhadap industrialisasi.

Fenomena industrialisasi di Rembang adalah salah satu permasalahan yang membutuhkan respon pesantren karena akan berdampak pada gerak perubahan sistem ekologis dan kondisi lingkungan alam. Sudah bisa diprediksi bahwa industrialisasi di wilayah pedesaan tidak hanya berdampak positif yang hanya pada sisi ekonomi saja. Tetapi ada dampak buruk yang dalam jangka panjang akan menyebabkan rusaknya keseimbangan ekologis. Maka sikap menjaga kelestarian alam supaya tidak rusak menjadi sebuah keharusan bagi setiap warga.

Bahkan dalam Islam, Allah sudah secara tegas berfirman mengenai kerusakan alam di muka bumi karena ulah tangan manusia, yang suka mengeksploitasi sumber daya alam berlebihan dan tidak memperhatikan pertimbangan kelestarian alam. Allah berfirman salah satunya dalam QS. aal-Baqarah (2) ayat 205 yang artinya: **“Dan apabila dia berpaling (dari engkau),**



dia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi, serta merusak tanam-tanaman **dan ternak, sedang Allah tidak menyukai kerusakan”**. Dalam surat yang lain juga banyak firman Allah swt terkait dengan rusaknya alam karena ulah tangan manusia, seperti QS. al-Ruum (30) dan QS. al-Qashas (28) ayat 77.

Firman Allah tersebut di atas menjadi dasar sikap pengasuh pesantren untuk memegang komitmen menjaga dan melestarikan alam. Pengasuh pesantren As-Shuffah tidak terjebak dalam ranah mendukung atau menolak pabrik semen. Akan tetapi mengusung prinsip keutamaan Islam yang juga ditanamkannya kepada para santri hingga mengukuhkan pesantren sebagai lembaga pendidikan dan lembaga dakwah Islam yang ramah lingkungan. Lembaga pendidikan Islam yang mengusung kewajiban menjaga lingkungan hidup yang merupakan bagian dari upaya membangun kesadaran kewahyuan melalui pendidikan kealaman.<sup>27</sup>

Dalam bukunya, Ubaidillah menegaskan bahwa menjaga lingkungan adalah kewajiban karena penjagaan lingkungan berarti juga menjaga kelangsungan alam untuk kemanfaatan anak cucu (*hifdz nasb*). Di samping itu juga, dalam kaidah *fiqh* bahwa setiap manusia dilarang keras membiarkan tindakan ekstrem yang merugikan diri sendiri dan orang lain.<sup>28</sup> Hal ini terkait dengan potensi pencemaran lingkungan yang akan membahayakan kesehatan diri ataupun orang lain di sekitar pabrik.

Jika peneliti amati dari peran keberadaan pengasuh pesantren di tengah masyarakat transisional di wilayah lokasi pendirian pabrik semen di Rembang, meliputi tiga (3) dimensi. *Pertama*, dimensi keilmuan. Pengasuh pesantren dalam hal ini memposisikan diri sebagai sentral pengetahuan yang dapat memaparkan dan menjawab persoalan-persoalan konflik antarpihak yang terkait dengan dasar-dasar keilmuan yang jelas dari berbagai perspektif keilmuan yang terfokus untuk menjawab problem industrialisasi dalam perspektif ilmiah keseimbangan ekologis dan lestari alam.

*Kedua*, dimensi agama, terkait dengan dasar pemahaman pentingnya menjaga lestari alam sebagai amanah dan ajaran Islam mengenai keseimbangan lingkungan alam. Sebagaimana telah disebutkan di atas mengenai ajaran Islam yang mengacu pada teks Wahyu (kitab suci al-Quran). Di tengah masyarakat beragama Islam, sekalipun dalam konteks ini, masyarakat Tegaldowo ada yang menyebut sebagai masyarakat abangan, namun peran agama masih diyakini dan memiliki fungsi control ketika

---

<sup>27</sup>Ubaidillah Achmad, Konseling Sufistik: Membentuk Kesadaran Kewahyuan Masyarakat Kendeng, *Jurnal Konseling Religi STAIN Kudus*. Vol.5. No. 2. Juli-Desember 2014

<sup>28</sup> Ubaidillah, *Islam Geger Kendeng dalam Konflik Ekologis dan Rekonsiliasi Akar Rumpit*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2016), 21

dihadapkan pada suatu persoalan yang membutuhkan pandangan dan teladan sikap dari para tokoh agama.

*Ketiga*, adalah dimensi psikologis baik bersifat personal maupun relasi sosial. Pada dimensi ini, pengasuh lebih terfokus pada pendampingan masyarakat yang dihadapkan pada problem kebimbangan dan kegalauan masyarakat menentukan pilihan sikap antara mendukung atau menolak pabrik semen. Kebimbangan dan kebingungan masyarakat sebagai bentuk dari reaksi “**kaget**” (*shock*) terhadap industrialisasi yang akan mengusik keamanan masyarakat untuk mengambil hasil alam dengan pola tradisional yang dianggapnya sudah mencukupi kehidupan bahkan berlebih dan memberikan ketenangan.

Bagi seluruh masyarakat desa Tegaldowo dan sekitarnya, baik yang pro maupun tolak pabrik semen, pengasuh pesantren akan menjadi tempat untuk konsultasi dan sentral komunikasi dalam penyelesaian masalah-masalah sosial dan psikologis. Dengan demikian, pengasuh pesantren, yang menjadikan pesantren sebagai basis pendampingan masyarakat dapat memberikan ruang dialog dan tempat yang terbuka untuk semua kalangan masyarakat. Pesantren bisa menjadi media belajar bagi masyarakat memahami nilai-nilai Islam untuk membentuk pribadi yang memiliki prinsip menjaga keseimbangan ekologis dan lestari alam.

Secara psikologis, pesantren akan menjadi ruang pendampingan konsultasi (konseling) bagi masyarakat terkait dengan pemecahan masalah-masalah lingkungan dan sosial dengan pendekatan agama Islam. Bahkan bisa memberikan terapi psiki relijius bagi masyarakat yang secara mentalnya mengalami tekanan dalam merespon industrialisasi. Seperti pada salah satu warga (seorang perempuan) yang tidak menghendaki adanya pabrik semen dan secara emosional memberontak terhadap realitas pendirian pabrik yang akhirnya berlangsung. Karena tidak memiliki keberanian memberontak, akhirnya warga tersebut menjadi begitu tertekan dan rasa ketakutan yang berlebih. Di sinilah pengasuh pesantren memerankan sebagai pihak yang dapat mengayomi dan memberikan pencerahan baik secara ilmiah, agamis, maupun psikis bagi masyarakat pro dan kontra untuk mengambil sikap yang tegas dalam pemeliharaan dan penjagaan keseimbangan ekologis dan lestari alam.

## Penutup

Pesantren memiliki peran strategis dalam pengembangan masyarakat untuk memiliki kemajuan berpikir dan bersikap bijak merespon perkembangan zaman, dengan tetap komitmen dengan prinsip keutamaan dalam Islam. Persoalan konflik pendirian pabrik semen di Rembang adalah

fenomena yang melanda masyarakat transisional, dimana ada problem psikologis yang berdampak pada ketidakmampuan masyarakat menghadapi tawaran industrialisasi yang dapat menggeser fungsi sumber daya alam bagi kemanfaatan masyarakat. Terlebih terpecahnya opini dan sikap masyarakat dalam perbedaan pandangan dan respon terhadap industrialisasi sehingga terjadilah konflik.

Realitas itu tentunya membutuhkan kontribusi serta dukungan moral bagi masyarakat setempat agar konflik tidak berkepanjangan. Keberadaan pesantren tidak terfokus pada dukungan bagi kubu masyarakat yang pro atau pun yang kontra terhadap pendirian pabrik semen. Akan tetapi sikapnya lebih difokuskan pada penegakkan prinsip agama dalam hal penjagaan keseimbangan ekologis dan lestari alam. Hal tersebut dikarenakan sudah menjadi ajaran Islam dimana Allah swt telah memperingatkan akan adanya kerusakan alam sebagai akibat dari ulah tangan manusia yang suka merusak alam melalui eksploitasi penambangan dan mengabaikan dampak buruk jangka panjang bagi keberlangsungan ekosistem alam dan masa depan generasi yang akan datang.

Peran dan kontribusi pesantren teraktual dalam keaktifan pengasuhnya (Kiai) yang secara sosial keagamaan memiliki kemampuan membentuk opini masyarakat untuk mengikuti apa yang didakwahkan dan membangun kekuatan mental masyarakat. Gerak kepemimpinan pengasuh pesantren menjadi energi bagi kokohnya keberadaan pesantren di tengah pendampingan masyarakat transisional membentuk karakter beragama dan mampu eksis di tengah ragamnya perubahan dalam segala aspek kehidupan.

Penelitian ini tentunya tidak terlepas dari kekurangan dan masih banyak sisi pesantren yang membutuhkan kajian, sehingga sangat penting untuk dilakukan penelitian lanjut terkait dengan peran pesantren dalam pendampingan masyarakat menjaga kelestarian alam dan keseimbangan ekologis relasi suci antara Allah Swt, manusia, dan alam.

## Daftar Pustaka

- Achmad, Ubaidillah. Konseling Sufistik: Membentuk Kesadaran Kewahyuan Masyarakat Kendeng. *Jurnal Konseling Religi STAIN Kudus*. Vol.5. No. 2. Juli-Desember 2014.
- Bruinessen, Martin van. *NU, Tradisi Relasi-relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Bungin, Burhan. *Sosiologi Komunikasi*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Chandra, Roby. *Konflik dalam kehidupan sehari-hari*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

- Dhofier, Zamachsary. *Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Fahham, A. Muchaddam. Peran Tokoh Agama dalam penanganan Konflik Sosial Kabupaten Sambas Kalimantan Barat. *Jurnal Kajian*. Vol. 15. No. 2. Juni 2010.
- Faridl, Miftah. Peran Sosio Politik Kiai di Indonesia. *Jurnal Sosioteknologi Edisi 11 Tahun 6, Agustus 2007*.
- Gunawan, Rimbo, dkk. *Industrialisasi Kehutanan dan Dampaknya Terhadap Masyarakat Adat Kasus Kalimantan Timur*. Bandung: Yayasan Akatiga, 1998.
- Hidayatullah, Umar, dkk. “Analisis Peta Konflik Pembangunan Pabrik Pt. Semen Indonesia Di Kecamatan Gunem Kabupaten Rembang”.** <http://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/solidarity/article/view/13801>
- Horikoshi, Hiroko. *Kiai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.
- Jacob, HM. *Pondok Pesantren dan Pembangunan Masyarakat Desa*, Bandung: Angkasa, 1984..
- Kartono, Sartodirjo. *Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1984.
- Kuntowijoyo. Peranan Pesantren dalam Pembangunan Desa: Potret Sebuah Dinamika. Bandung: Mizan, 1999.
- Lauer, Robert H. *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*. Jakarta: Bina Aksara, 1989.
- Rabo, Bernard. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher, 2007.
- Rahardjo, M. Dawam. ed. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- Siahaan, Jannus Timbo Halomoan. “Formasi Public Sphere Dalam Masyarakat Transisional Studi Kasus Penyusunan Peraturan Daerah Nomor 3 Tahun 2007 Tentang Limbah Padat Di Kabupaten Luwu Timur, Provinsi Sulawesi Selatan”.** *Jurnal Cosmogov: Jurnal Ilmu Pemerintahan*. Vol. 3 No. 2
- Sukanto. *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES., 1999.
- Siahaan, Jannus Timbo Halomoan. “Formasi Public Sphere Dalam Masyarakat Transisional Studi Kasus Penyusunan Peraturan Daerah Nomor 3 Tahun 2007 Tentang Limbah Padat Di Kabupaten Luwu Timur, Provinsi Sulawesi Selatan”.** *Jurnal Cosmogov: Jurnal Ilmu Pemerintahan*. Vol. 3 No. 2.
- Sufyan, Ahmad. Gerakan Sosial Masyarakat Pegunungan Kendeng Utara Melawan Pembangunan Pabrik Semen di Kabupaten Rembang.

Susanto, Edi. Kepemimpinan Kharismatik Kiai dalam Perspektif Masyarakat Madura. *Jurnal KARSA*, Vol. XI No. 1 April 2007.

Ubaidillah. *Islam Geger Kendeng dalam Konflik Ekologis dan Rekonsiliasi Akar Rumput*. Jakarta: Prenada Media Group, 2016.

Sairin, Sjafrin. *wa-iki.blogspot.co.id/2013/07/fenomena-budaya-masyarakat-transisional*. Diunduh 5 Februari 2016.

<https://www.cnnindonesia.com/nasional/20170411161111-20-206726/perlawanan-orang-orang-tegaldowo/>, diunduh April 2017.

<http://www.beritalingkungan.com/2014/06/warga-rembang-pendirian-pabrik-semen-di.html>, diunduh April 2017.

<https://news.detik.com/berita/d-3452919/cerita-warga-sekitar-pabrik-semen-rembang-tentang-demo-pro-kontra> , diunduh Februari 2018.

Murianews.com, 2014, diunduh April 2017 .

<http://www.mongabay.co.id/2014/08/04/fokus-liputan-kemelut-pabrik-semen-rembang-yang-tak-kunjung-usai>, diunduh April 2017.

## HISTORY AND UPDATE OF DAYAH (PESANTREN) IN ACEH

**Zulfikar Ali Buto**

Ponpes Modern Misbahulum Ulum Paloh  
zulfikar@iainlhokseumawe.ac.id

**Hafifuddin**

Pesantren Tradisional Babussaadah Senuddon  
hafifuddin@iainmalikussaleh@gmail.com

### **Abstract**

The existence of Dayah as the oldest Islamic educational institution in Indonesia has become an interesting phenomenon, its growth, development and renewal after centuries of being a historical link that must not be forgotten. This uniquely arises from the growth of dayah which was originally an educational institution which concentrates on the needs of the world and *khurawi*, crushed by the invaders changed its function to become a religious education institution. It was revitalized and renewed its system in accordance with the times even though opposed by some *Teungku (Abi, Abu, Abati)* today. It used to lack formal education but now carry out education from the level of early age education to higher education and also once extreme towards the white book but now become authors and publishers of social religious books. This article tells the history and renewal of the *Dayah* in Aceh from the earliest days of growth, the colonial period, independence to today's reforms through the approach of the social history of Islamic education which gave birth to three dayah classifications in Aceh in which today carry out education based on the needs of people and background of their dayah leaders.

**Keywords:** Dayah, History, Update

## Introduction

Islamic education institutions in the record of Islamic education is a formal and non-formal institution that teaches students the challenge of *Tawheed*, *Al-Quran* and *Muamalat* between fellow humans. For the people of Aceh, educational institutions have known since Islam entered to Nusantara which have adopted two terms, *Zawiyah* and *Madrasah*. However, based on the social history and dialectics of the Acehnese people<sup>1</sup>, these two terms of pronunciation changed according to the Acehnese oral. So the term *Zawiyah* is known as *Dayah*, and *Madrasah* become *Meunasah*<sup>2</sup>. Thus *Zawiyah*, known in the social history of Islamic education in Aceh, is the embodiment of the *Zawiyah* during the Abbasid period (132 H / 750 M - 656 H / 1258 AD)<sup>3</sup>. At that time *Zawiyah* was a dormitory occupied by Sufis who came from various regions for scientific purposes, to deepen various kinds of knowledge.<sup>4</sup> *Zawiyah*'s special stability in the *Muwahidun* government developed and became the focus of taking care of teaching interests, in addition to the *Zawiyah* learning place also used as a place for student dormitories, eating, drinking, dressing, at the expense of the *Zawiyah* institution itself.<sup>5</sup>

*Zawiyah* grew and developed since the third century *Hijriah* or the beginning of the 10th century AD. The note is based on the creation of writing by Sheikh Makarani al-Pasi in his two books entitled *Izharul Haq fil Mamlakati Perulak* and *Tajzirat Thabakat Jam'u Salatin*, this book was studied by Muslim Thahir, who concluded that *Dayah* Cot Kala was founded around the beginning of the 10th century AD coincided with the Peureulak kingdom.<sup>6</sup> The learning system in *zawiyah* for the people of Aceh in the past was the creation of the hands of traders from the east, such as from Gujarat, Arabic, Egypt, and Persia. This is marked through the school which is generally

---

<sup>1</sup>Badruzzaman Ismail, Dkk., *Perkembangan Pendidikan di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Banda Aceh: Majelis Pendidikan Daerah Aceh, 2002), hal. 61

<sup>2</sup>Ismail Muhammad, *Pembelajaran Bahasa Arab di Dayah Salafi Aceh* (Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah, 2008), h. 81.

<sup>3</sup>George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), h. 10-32

<sup>4</sup>Abd. Mukti, *Konstruksi Pendidikan Islam: Belajar dari Kejayaan Nizamiyah Dinasti Saljuq* (Bandung: Citapustaka Media, 2007), h. 144

<sup>5</sup>Umar Ridha Kahalah, *Madrasah-Madrasah Umum Pada Masa Islam (Damaskus: Maktabah Ta'awuniyah, 1972)*, h. 64.

<sup>6</sup>Muslim Thahir, dkk. *Wacana Pemikiran Santri Dayah Aceh* (Banda Aceh: BRR, 2007), h. 98.

adopted by the people of Aceh is the Shafi'i school in which this school is also taught in *zawiyah* in Damascus Mosque.<sup>7</sup>

The first *Dayah* established in Aceh was the Cot Kala *Dayah* which was founded around the 10th century AD. The teaching staff were brought in by Sultan from the Middle East to teach in the kingdom. They have produced many alumni who spread Islam throughout Aceh, the Cot Kala alumni then set up new *Dayah* like *Dayah Seureule* (Aceh Besar 1012-1059 AD) under the leadership of Teungku Syekh Sirajuddin, *Dayah Blang Pria Pase* (North Aceh 1155- 1233 AD) led by Teungku Ja'kob, *Dayah Batu Karang* in the Tamiang Kingdom led by Teungku Ampon Tuan, *Dayah Lam Keuneu'eun* from the kingdom of Lamuria Islam under the leadership of Teungku Shaykh Abdullah Kan'an which was established between 1196-1225 AD, *Dayah Tanee Abee Selimum* (Aceh Besar 1823-1836 AD) and *Dayah Tiro* (Pide 1781-1795 AD), as well as other *Dayah* that grew and developed to this day.<sup>8</sup>

Since the development of the *Dayah (Zawiyah)* in Aceh, its growth has developed rapidly, although sometimes it has experienced ups and downs in the Dutch colonial period but thanks to the enthusiasm and togetherness of the *dayah* clerics and *dayah* students who fought to defend the Religion and Indonesian country. Thanks to enthusiasm and unity with the spirit of *fisabilillah* by *mujahidin* managed to drive the invaders from the land of Aceh Darussalam. The existence of scholars as war leaders and *dayah* leaders became their own encouragement in the struggle of the Acehnese people to expel the Dutch Colonial but it had a negative impact on the education of the Islamic boarding school phase. This condition was utilized by the Dutch Colonial to suppress and make regulations so that the *dayah* as an educational institution was only justified to teach the religion science including not justified in teaching the politics of war.

The war resulted in the death of a large number of scholars so that some scholars took the initiative to return to the *dayah* and develop a *dayah*. Unfortunately, since that time, the *Dayah* has been contaminated with the rules of the Dutch colonizers who only focused on teaching religious teachings such as *Tauhid, Al-Quran, Hadisth, Fiqh*, and *Muamalah*. This pressure makes *dayah* as a just educational institution, closes itself with outside education, anti-modernization, difficult to accept renewal, and statically runs its own traditional system and it is also allergic to formal education. Now *dayah* has

---

<sup>7</sup>A. Hasjimy, *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 3.

<sup>8</sup>Shabri A, dkk. *Biografi Ulama-ulama Aceh Abad XX* (Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Aceh, 2003), h. 19.



experienced rapid development, although many *dayah* still survive with the system education passed down through generations.

This research is quite unique and interesting considering that *Dayah* is the first Islamic education institution in Aceh and even in Southeast Asia. The existence of *dayah* has been extensively researched by various parts of the world such as *Manfred Ziemek, Zamakhsyari Dhofer and Mujamil Qomar*. It turned out that the Islamic school in Java had undergone a lot of reforms, so it was quite interesting to do research by taking up a topic of History and Anniversary *Dayah (Pesantren)* in Aceh.

This research is qualitative study with the approach of the social history of Islamic education, the scope of research researchers limit from pre-independence to the modern era today. Seeing the journey of *dayah* history as the oldest institution in Asia especially in Indonesia that has experienced a setback. As well as giving a picture of the truth of the *dayah* there have been permits such as the MUDI Samalanga *dayah*, KUTA KRUENG Pidie Jaya AND SAMUDRA PASE Aceh Utara. Data collection technique was done by the researcher through observations of *dayah* updates, interviews with *dayah* leaders (*Abu, Abi, Abon, Teungku, Abati*), traditional *dayah* who had carried out reforms in various elements of education.

## Dayah Previously

### Pre Independence Dayah

Stepping on the educational footprint of Aceh's endatu heritage, as a **result of Saifuddin Duhri's research, the story of the existence of the Islamic** boarding school as a center of Islamic education has produced a number of scholars and figures of caliber and has a major influence on the development of the National level and even internationally. Aceh leaders from the past, for example, Sultan Iskandar Muda is an alumnus of *Dayah*. The past *dayah* managed to integrate education and general knowledge and religion very well, it was proven that *dayah* output is not only as a cleric, but also as politicians, statesmen, veterans, socio-experts, medical experts and astrologers.<sup>9</sup> A. Hasjmy in his book *History of Islamic Culture in Indonesia* that the days of the Kingdom were led by Sultan Alaidin Ali Mughaiyat Syah, Sultan Alaidin Abdul Kahhar (Alkahar), Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam, and Sultan Tajul Alam Safiatuddin were the times of his glory Banda Aceh Darussalam.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>Saifuddin Zuhri, *Menapaki Jejak Pendidikan Warisan Endatu Aceh* (Banda Aceh: Lhee Sagoe Press, 2014), h. 18

<sup>10</sup>A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 27.

In addition to economic, political and social improvements, the field of education is a field that has received special attention during the Aceh Darussalam Kingdom.

The development of the number of *dayah* during the Kingdom of Darussalam around the 16th century AD - 18 AD, such as the Dayah Teungku Chik in Lamnyong which was located in the coconut plantation, near the current campus of Darussalam. In addition to the *dayah*, among the biggest *dayah* that developed rapidly developed were *Dayah* Tanoh Abee in Aceh Besar between 1823-1836 AD, Dayah Tiro in Pidie area between 1781-1791 AD le Leubeue, Dayah Lamnyong, Dayak Krueng Kalee, Dayah Lamseunong, all of which are in the Aceh Besar area.<sup>11</sup>

The history of the *dayah* growth journey in Aceh is a history of the growth of Islamic education in Nusantara but it can be believed that only a few generations of this modern era know it. This condition was caused by Dutch colonization to the homeland so that it rushed to *Rencong* land at that time. The Dutch presence in *Rencong* land had hampered and weakened the *dayah* education system which was undergoing rapid development. These conditions made the moslem scholars and the *UleeBalang* stifling, at the same time the moslem scholar of *dayah* announced "this is our duty to unite in carrying out *jihad*". The scholars at that time were the movers who brought resistance in a holy war mentioned with the *Sabil* War. The moslem scholars invites the people of Aceh to fight against the invaders for the sake of the country's safety but also for the existence of Islam.<sup>12</sup> Not surprisingly, during the pre-independence period when the scholars and *santri* carried out the *dayah* military accretion which was left by the leadership and the students were attacked by the Dutch because they were considered as the Acehnese people's power base.<sup>13</sup>

This condition had an impact on the development of the *dayah* where the substance of the curriculum was forcibly changed by the Dutch colonizers, the material was being taught limitedly to religious studies only. The limitation of the curriculum was the recommendation of Snouk Hurgronje limitation of **dayah and the moslem scholars' movement in the 550 Staadblaad in 1915**. The regulation aimed to weaken the resistance of them and the community and strengthen the *UleeBalang* influenced as an invading partner. So since

---

<sup>11</sup>M. Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah Mengawal Agama Masyarakat Aceh* (Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2003), h. 51.

<sup>12</sup>Hasbi Amruddin, *Perjuangan Ulama Aceh di Tengah Konflik* (Yogyakarta: Ceninnets Press, 2004), h. 49.

<sup>13</sup>Rusdi dan Agus Budi Wibowo, *Pendidikan di Aceh dari Masa ke Masa* (Banda Aceh: Badan Arsip dan Perpustakaan NAD, 2009), h. 44

that time the *Dayah* curriculum has been harsh on religious education in the Syafi'i School of *Fiqh*, *AqidahAsya'ariyah* and *SunniTaswuf* fields such as *Haddayah*, *Naqsyabandiyah*, *Samadiyah* and *Syattariyah*.<sup>14</sup>

The Dutch supervised the activities of the Acehnese people in various ways especially in the political field. The Dutch intervened in terms of limiting the *dayah* **curriculum and overseeing information on Aceh's moslem** activities. If a teacher teaches new ideas in *dayah* especially those related to the state and nation the Netherlands will point out that he/she is a communist and worthy of imprisonment. On the other hand, the Dutch also did not justify the young moslem generation to study in Dutch high schools. They were only allowed from the *UleeBalang* descendants to continue their secondary school education to the university.<sup>15</sup>

According to Ibrahim Alfian the Dutch colonial period was divided into three groups namely: a) Those who sat as *qadhi* (religious judges) in the *UleeBalang* government who recognized Dutch sovereignty. This means that they are included in the structure of the Dutch government. b) Moslem scholars who withdrew from the war but did not join the Dutch government structure. They focused on teaching with all the limitations imposed by the Dutch on *dayah*. c) Moslem scholars who continue *jihad*. The scholars who focus on teaching also face other difficulties namely the absence of *Dayah* Teungku Chik as a continuation (strata of *dayah*).<sup>16</sup>

**The aftermath of the Aceh war many scholars and Dayah's students** (*santri*) were killed in the fighting forced some scholars returned to their fatherhood and continued to continue military aggression against the Dutch colonialists. The war had eradicated most of the *dayah* so the *dayah* was rebuilt like in the Greater Aceh region (Tanah Abee Dayah, Lam Birah Dayah by *Teungku* H. Abbas (Tgk. *Chik* Lam Birah), while his younger brother named *Teungku* H. Jakfar (*Teungku* Chik Lam Jabad) build Dayah Jeureula, Pidie areas such as Dayah Tiro, Dayah Pante Geulima, Dayah Cot Plieng, Dayah Blang, Dayah Leupoh Raya, Dayah Garot / Gampong Aree, Dayah le Leubee (Kembang Tanjong) established by *Teungku* Muhammad Arsyad, Dayah Meunasah Raya which was established by *Teungku* Chik Glumpang Minyeuk (*Teungku* Muhammad Yusuf), Teupin Raya Dayah founded by *Teungku* Chik Teupin Raya, North Aceh region such as Dayah Tanjungan,

---

<sup>14</sup>Saifuddin Zuhri, *Menapaki Jejak Pendidikan...*, h. 34

<sup>15</sup>Hasbi Amiruddin, *Ulama Dayah...*, h. 30.

<sup>16</sup>Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh Dalam Lintas Sejarah* (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 2004), h. 205.

Dayah Masjid Raya, Dayah Kuala Blang, Dayah Cot Meurak, Dayah Juli, Dayah Pulo Kiton.<sup>17</sup>

### Post Independence

The book that was written by Prof. Dr. Hasbi Amiruddin entitled **“Menatap Masa Depan Dayah di Aceh”** states that the development of the *dayah* in the first three years after Indonesia's independence (1945-1948 AD). Government leaders and *dayah* clerics agreed that all *Madrasahs* be handed over under state control while the *dayah* were still under the control of the muslim scholars. Since that time *Dayah* and *Madrasahs* still exist in Aceh even though the system and governance run separately.<sup>18</sup> Along with the above conditions leaders and scholars tried to reorganize the political and educational structures in Aceh that were previously unstable. Until finally there was a dispute between the Acehnese government and the central government (Jakarta) which caused Aceh to break into the central government around 1954 AD. This unfavorable situation took place around 9 years, the government and the people of Aceh did not reach a meaningful agreement due to conducive development in various sectors is hampered. *Madrasahs* that have been established have not been able to proceed well whereas the *dayah* activities run as before.

By this condition made the *dayah* from the Dutch colonial period until now focused more on traditional Islamic material, such as theology, jurisprudence, and Sufism. Arabic is taught as a tool to understand the texts of the book in the *dayah*. All objects taught based on the great works of Syafi'i's works use Classical Arabic.

Educational reform in Aceh occurred in 1930 AD when several scholars at the *dayah* influenced ideas of renewal especially ideas about the education system. This can be seen from their decision to take from the name of the *dayah* to the *madrasah*. This condition was also continued in the 1980s when efforts were made by intellectuals from both the *dayah* and other schools to change two aspects of the education system and the *dayah* curriculum. Both education systems aim to make this institution compatible with the needs of the modern world. Thus an amount of *dayah* are used as integrated with another *dayah*. They follow the *Madrasah* system whether on the curriculum and teaching system. *Madrasah* curriculum is taught in the

---

<sup>17</sup>Muslim Thahiry, dkk. *Wacana Pemikiran...*, h. 56

<sup>18</sup>Hasbi Amiruddin, *Menatap Masa Depan*, h. 57.

morning while the curriculum and *dayah* system are taught in the afternoon and evening.<sup>19</sup>

Based on the development of post independence *dayah* above, *dayah* in aceh has its own standardization through books taught such as *al-bajuri*, *Al-mahalli*, *nihayah al-Muhtaj*, *al-fiqh 'ala al-mazahib al-arba'ah* in the field of jurisprudence, Sufism Ihya 'Ulumuddin, and Al-Sanusi in theology.

After the Dutch legacy from *Tanah Rencong* around the end of the 19th century towards the 20th century that education in Aceh was influenced by the PAN-Islam movement and the PUSA movement (*Persatuan Ulama Seluruh Aceh*). *Persatuan Ulama Seluruh Aceh* (PUSA) succeeded in changing and reforming the *dayah* education through changing the curriculum into a *Madrasah* system. The *dayah* managed to integrate *dayah* education with *Madrasah* around the 80s such as the *Dayah Al-Muslim in Matang*, *Dayah Sa'adah Abadiyah Blang Pasee*, *Dayah Iskandar Muda at Montasik Aceh Besar*, *Dayah Abu Kreng Kalee*, *Dayah Lampisang*, *Dayah Tanoh Abee* and other *dayah*.<sup>20</sup> According to Hasbi Amiruddin that this condition continued with the birth of an integrated *dayah* system which combines a *dayah* system with another *dayah* which later gave birth to integrated *dayah* and modern *dayah* in Aceh. However, the *dayah* system contaminated by the Dutch colonial period that was continued by a famous moslem scholars who founded the *Dayah Darussalam Labuhan Haji* in South Aceh Abuya Muda Wali remained with the old *dayah* system or salafi *dayah*. At that time the *dayah* curriculum was similar to other *dayah* curricula such as monotheism, jurisprudence, interpretation, *nahwu* and *sharaf*. By Abuya Muda Wali in Aceh specifically added other disciplines such as teaching the science of *balaghah*, *ma'ani*, *bayan* and *badi* and it was from the students of Darussalam Abuya Mudawaly's *dayah* that traditional *dayah* developed into the whole of Aceh area.

The following is a network of colleges of Islamic boarding schools in South Aceh Haji Labuhan Haji *Tengku Syekh Muhammad Wali Al Khalidy* (*Teungku Muda Waly*) who were scattered and later established salafi *dayah* in Aceh.

- a) Students of *Tengku Syekh Muhammad Wali Al Khalidy* as the first generation include *Teungku Haji Adnan Mahmud* the founder of *Yamin Dayah Ashabul* in *Bakongan* South Aceh, *Teungku Ahmad Isa Peudada*, *Abu Jailani Musa Peudada Darus Sa'adah* South Aceh, *Teungku Abdullah Hanafi* (*Abu Tanoh Mirah Ahli Al-Usuly*),

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, h. 57.

<sup>20</sup> Saifuddin Zuhri, *Menapaki Jejak Pendidikan...*, h.35

Syhabuddin Panteun (Abu Keumala), Teungku Jahi Ja'far Siddin Aceh Tenggara, Teungku Idrus Padang, Abu Labay Jati, Teungku Yusuf Alami South Aceh Bakongan, Teungku Marhaban bin Abu Krueng Kalee.

- b) Student Tengku Syekh Muhammad Wali Al Khalidy as the second generation namely Teungku Aziz Samalanga led by Dayah Ulumud Diniyah Islamiyah at Mesal Raya Samalanga.
- c) Tengku Syekh Muhammad Wali Al Khalidy as the third generation student of Abu Tumin Blang Bladeh led by Dayah Babussalam Bireuen.
- d) Student of Tengku Syekh Muhammad Wali Al Khalidy as the fourth generation like Teungku Daud Zamzami (chairman of the custom Aceh Council), Teungku Cot Klat (Aceh Besar), Teungku Muhammad PERTI (Lam Ateuk) Teungku Abdullah, and Teungku Jamaluddin (Teupin Punt).<sup>21</sup>

### Today's *Dayah*

The development of *dayah* from the perspective of the history of Islamic education, the development of *dayah* from the 80s to the present day. The classification of *dayah* is divided into three namely traditional day-to-day (salafi), integrated *dayah* and modern *dayah*. At the present time, *salafidayah* when viewed from the scientific network have three categories, the first is the Abuya Mudawaly network *dayah*, the two are Darussa'adah network *dayah*, and the third is Tanoh Abee Dayah which is a classical *dayah* tradition that has not been touched by any changes.<sup>22</sup> The Labuhan Haji *dayah* of Abu Mudawali's network still exists up today and has a great influence on the development and growth of Islamic society's knowledge, even at the level of the experience of the *Tariqat*. All students must practice the *tariqat* if they are considered mature to receive it. The *Tariqat* that developed in the Darussalam Labuhan Haji *dayah* was the Naqasyabandiyah *Tariqat*, one of the *Tariqats* which was quite well known and widely practiced by the people of Aceh to date. After Abuya's death, the spread of the *Tariqat* was continued by his students such as Abu Lueng le (Abu Usman al-Fauzi) of Aceh Besar, Abu Tumin in Bireuen, Abu Aziz Samalanga, Abu Tanoh Mirah and also the children of Abu directly like Abuya Doctor (Abu Muhibuddin Guardian), Abu

---

<sup>21</sup>Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 262-263. Lihat juga Saifuddin Zhuhri, *Dayah Menapaki Jejak Pendidikan*, h. 51-51.

<sup>22</sup>Saifuddin Zuhri, *Menapaki Jejak Pendidikan...*, h. 40

Amran Wali, Abu Nasir Wali (late), Abu Jamaluddin Wali, and Abu Abdurrahman who are now *dayah* leaders.<sup>23</sup>

Based on the observations that have been made on the first category *dayah* the Abuya Mudawali network developed by its students in the Aceh region continues to experience the development. After Teungku Haji Muda Wali died of ups and downs. The development came from the Dayah Ma'had 'Ulum Diniyah Islamiyah Mesjid Raya (MUDI MESRA) Samalanga Bireun District under the leadership of Teungku Abdul Aziz Shaleh. Abon' Aziz Samalanga began his career as a dayah leader from 1958 AD - 1989 AD. Since the *dayah* MUDI Mesjid Raya was under his leadership many changes occurred especially regarding the education curriculum which initially did not focus too much on the tools (auxiliary) sciences such as the science of *manthiq*, *ushul fikih*, *bayan*, *ma'ani*, and others. Abon's expertise is very prominent in the field of science *manthiq* so Abon was held with *al-Manthiqi*.<sup>24</sup>

The development of *dayah* was continued with the leadership of Abu Abdul Aziz Shaleh to Abu Hasanoel Bashry (Abu Samalanga) increasingly rapidly growing in accordance with the needs of the times. In general Islamic religious education in Aceh was influenced by the existence of *dayah* it can be proved where almost every *gampong* (village) stands small *dayah* (*rangkang*) or *belee* for the study of the community in deepening the science of Islam, The development of *dayah* today remains as an educational institution with the three categories above but the times have influenced the traditional education system (*salafi*). Traditional Dayah (*salafi*) has followed the development of the times such as the great *dayah* MUDIMESRA Samalanga, Dayah Kuta Kreung, Dayah Samudera Pasee. These dayah are the great dayah that are now developing in Aceh and reforming various *Dayah* education systems has changed far from before.

Here are two patterns of *dayah* education in Aceh that have succeeded in influencing the development of scientific community. The first pattern of *dayah* which makes education as the basis of education where every child is obliged to attend *dayah* education and also attend school or *madrasah* education. They usually stay in the *dayah* only at the time of their formal school schedule they enter the class as most schools or *madrasas*. After completing formal education they can continue their education to tertiary institutions either organized by their own *dayah* or continue with high school

---

<sup>23</sup>Marzuki, *Sejarah dan Perubahan Pesantren di Aceh*, Jurnal Millah, UII, Vol. XI, No. 1, Agustus 2011, h. 228

<sup>24</sup>Tim Penulis Dayah MUDI Mesra, *Profil Ringkas Dayah MUDI Mesra Samalanga* (Bireun: t.p., 2010), h. 8-9



as STAIS/N, IAIS/N /UIS, and UIN tertiary education and even those who continue with general higher education. The second pattern makes *dayah* education a means of strengthening religious knowledge for their sons and daughters. Children are given education from elementary school (SD)/*Madrasah Ibtidaiyah* (MI) to senior high school (SMA)/*Madrasah Aliyah* (MA) where they study in the closest *meunasah*, *balee*, and *dayah*. The schedule they follow ranges from night around 7:30 until 22:00 then breaks and then continues in the morning after the morning prayer and stops at 6:30 and goes home and hurries to go to school or *madrasah*.<sup>25</sup>

### ***Dayah* Renewal**

This last sub the author will deliver a comprehensive *dayah* update based on the elements of *dayah* such as the purpose of the *dayah*, curriculum, methods, educators (*Abu, Abi, Abon, Waled, Abati, Teungku*), students, learning media, facilities infrastructure, and evaluation systems learning. The information was found through observation and interviews in the three largest traditional type of schools in Aceh in different regions. The Western region of Pidie Jaya, the central region of Bireuen and East Aceh Utara.

### ***Dayah* Purpose**

The *Dayah* which used to have a vision and mission towards religious education alone but renewed by the leaders that the it aims must be based on the five souls (*ruhul ma'had*), sincerity, simplicity, self-reliance, Islamic *ukhawah* based on the Qur'an and *hadisth*. Furthermore, the development of Islamic boarding school is carried out to organize education based on the faith of *ahlissunnahwaljamaah* and worship based on *Syafi'iyahfiqh*. Educating and fostering santri (students) and many followers through faith, knowledge, charity and *da'wah bil hikmah wa al-maw'idhat al-hasanah*. The values of Islam is maintained in accordance with the understanding of the scholars of *salaf al-shalih*. Creating generations of people who are independent and able to work in the frame of Islam, faith and *ihsan*. *Dayah* renewal referred to by the *AbuDayah* leader in the future and *dayah* alumni must be able to serve in the community and hold government positions so that the knowledge gained in the future can contribute greatly to the community.

### **Dayah Curriculum**

---

<sup>25</sup>Marzuki, *Sejarah dan Perubahan...*, h. 229



The Dayah which used to only teach the *Qur'an*, *Fiqh*, *Tawheed*, *Sufism*, and *Muamalah* but today the update is done by adding a general learning curriculum that is adapted to the needs of the times. It is now taught the cultivation of state, political, agricultural, and traditional medicines. This update is in line with the granting of authority to advanced and developing it and being able to in various ways including financially to carry out *ma'had* Aly equivalent to Universities (Islamic College) or the Institute of Islamic Religion. A unique renewal occurred at MUDI Dayah, which was once a dayah, which was quite imformal school, now in the dayah itself has been a kindergarten school (TPA, PAUD), elementary school (SD), junior high school (SMP), high school Vocational (Vocational) majoring in Information Technology (IT) up to tertiary education. Renewal in several major dayah in Aceh has established and implemented higher education called *ma'had* Aly which has direct operational permission from the ministry of religion of the Republic of Indonesia (RI). Study program whose operational permits are the *Ahwal as-Syakhsyah* Study Program, Islamic Education, Islamic Broadcasting Communication at MUDI Dayah Samalanga. Study Program of Islamic Education concentrates *Fiqh* on Kuta Kreung Pidei Jaya Dayah, and Islamic Economics on the Dayah Samudra Pasai.

The curriculum is uniquely provided by traditional dayah in Aceh. It is now seen in the classic books taught which were once arguably forbidden in traditional dayah. The update is done to meet the needs of the times, the books that can be used as new references to enrich the dayah curriculum that have been used are as follows:

- 1) For the jurisprudence of the government (Islamic government system) **the book which is used entitled “*fiqhdaulah*”** written by Sheikh Yusuf Qardhawi.
- 2) For the political jurisprudence of the book which is used entitled **“*Alaqatul al-Daulah fi Islam*”** written by Sheikh Abu Zahrah and **“*Huquku Insan fi Islam*”** written by Doctor Ibrahim Madkur.
- 3) For the book *zakatfiqh* which is used entitled *fiqh of Zakat* compiled by Sheikh Yusuf al-Qardhawi.
- 4) For the female *fiqh* the book which is used entitled **“*Makanatul Mar'atu fi Islam by Yusuf al-Qardhawi*”** and **“*Amalul Mar'atu fi Islam*”** written by Sheikh Nasir Farid.
- 5) For the *fiqh* there are four schools of books which are used entitled *Fikhul Mazhab al-Arba'ah* written by Sheikh Abdul al-Rahman al-Jazairi and Jurisprudence **‘*ala Mazhabiil al-Arba'ah*’ by Ibn Qudama.**
- 6) For the comparison of the *fiqh* the book used entitled *Fikhul al-Islam Adillatihi* written by Shaykh Wahab al-Zahily and al-Musi'ah al-Fikhiyah

al-Muqarin by Imam Abi Husain Ahmad ibn Muhammad ibn Jakfar al-Baghdadi.

- 7) For social and economic Jurisprudence the book is used entitled *Bihusi Fikhiyah fi Qadhaya Mu'ashirah Iqtishadiyah* written by Doctor Muhammad Sulaiman al-Asqar and Qadhaya Fikhiyah Mua'shirah Waraa al-Fikhiyah written by Shaykh Jalal Abdul al-Salam.<sup>26</sup>

### Dayah Learning Method

Dayah which used to follow the *sorogan* and *bendongan* learning systems is now carrying out an update by implementing cooperative learning methods, drill methods, discussion methods and others. Significant renewal is seen in institutions specifically formed to solve various kinds of life problems. The institute is called *Bahsul Masaail*, this forum uses cooperative learning methods and discussion methods to solve problems in contemporary life.

### Dayah educators (*Abu, Abi, Abon, Waled, Abati, Teungku*)

The Dayah which was formerly only led by *Abu, Abi, Abon, Waled, Abati, Teungku* with religious competence and explored only with certain fields and now is carrying out reforms by conducting other scientific developments. *Dayah* educators (*Abu, Abi, Abon, Waled, Abati, Teungku*) continued their formal education level (Strata two or S2 and Strata three S3 program) at the Ar-Raniry Islamic State University, Syah Kuala University, Lhokseumawe State Islamic Institute and several Universities whether in domestic and foreign University. It seems with the profession as a leader of *dayah* or *Teungku* dayah, *Abu / Teungku* is used as a structure in the government as a panel of *ulama* considerations *Majelis Pertimbangan Ulama* (MPU), businessmen, administrators of practical political parties and other professions.

### Dayah Student

*Dayah* which was once inhabited by traditional *Dayah* students and was denounced by hat *Peci (kupiah)* and *sarong* but today it has been reformed with a uniform system of *dayah*, pants and other clothing equipment that is adapted to dayah routine activities. Thus with competencies that used to only deal with *turast* books now *dayah* students and alumni carry out reforms by producing works in the form of the ability to make electronic robots,

---

<sup>26</sup>Ajidar Matsyah, *Menata Masa Depan Kurikulum Dayah*, dalam Proceeding Seminar Sehari *Mendesign Dayah 2050 Mencari Format Dayah yang Tahan Zaman* (Banda Aceh: Lembaga Studi Agama dan Masyarakat Aceh, 2012), h. 60.

miniature aircraft, book construction, workshop, cooking, fashion designer and other works monumentally.

### Facilities and Media of *Dayah* Learning

Dayah which used to only know about learning facilities in the form of Mosques, *Balees*, *Bilek* and *Mushalla* but today it has been carrying out reforms by building modern buildings in the form of classrooms, learning laboratories (commuting, language, culture, mechanics, etc.). The media or communication tools that were formerly anti for English language which is referred to as pagan language it has turned into a learning system and oblige its students to use foreign languages (Arabic and English) as a language of communication both in and out of learning.

### Dayah Evaluation System

Dayah which used to adopt an oral and written evaluation system while a class increase was determined by the *dayah* leader but now the dayah conducts an update by conducting an evaluation system carried out in three stages either by oral and written then graduation provisions by receiving report cards and diplomas through graduation.

### Conclusion

The history of *dayah* education in Aceh has a long journey whether in pre independence times are a period of decline in it education. The phase of the setback was caused by Dutch colonization which resulted the moslem scholars and students (*santri*) of *it* dissolving in the battle to expel the invaders which caused many scholars (*ulama*) and *santri* were killed in the battlefield. The *Dayah* and its system are changed into concentrations on mere religious needs, subject curriculum are limited to *fiqh*, *tahuhid*, *akhlak* and *muamalah*. Furthermore, post independence *dayah* education is heavily influenced by movements such as the unity of the All Aceh scholars *persatuan Seluruh Ulama Aceh* (PUSA), PERTI and Alumni of it who return to study from the Middle East so that it experiences renewal in amount elements of it. The update is in the field of vision and mission (goals) of its education, curriculum, methods, educators (*Abu*, *Abi*, *Abon*, *Waled*, *Abati*, *Teungku*), students, learning media, and many facilities of its learning evaluation system.

### References

A., Shabri, dkk. 2003. *Biografi Ulama-ulama Aceh Abad XX*. Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Aceh

- Abbas, S. 2004. ***Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i***. Jakarta: PustakaPelajar.
- Alfian, I. 2004. *Wajah Aceh Dalam Lintas Sejarah*. Banda Aceh: PusatDokumentasi dan Informasi Aceh
- Amiruddin, M.H. 2003. *Ulama Dayah Mengawal Agama Masyarakat Aceh*. Lhokseumawe: Nadiya Foundation
- Amruddin, H. 2004. *Perjuangan Ulama Aceh di Tengah Konflik*. Yogyakarta: Ceninnets Press
- Hasjimy, A. 1990. *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang
- Kahalah, U. R. 1972. *Madrasah-Madrasah Umum Pada Masa Islam*. **Damaskus: Maktabah Ta'awuniyah**
- Makdisi, G. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Marzuki. 2011. "Sejarah dan Perubahan Pesantren di Aceh". *Jurnal Millah*, UII, Vol. XI No. 1**
- Muhammad, I. **2008. "Pembelajaran Bahasa Arab di Dayah Salafi Aceh".** Disertasi. UIN Syarif Hidayatullah
- Mukti, A. 2007. *Konstruksi Pendidikan Islam: Belajar dari Kejayaan Nizamiyah Dinasti Saljuq*. Bandung: Citapustaka Media
- Ismail, B. dkk. 2002. *Perkembangan Pendidikan di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Majelis Pendidikan Daerah Aceh
- Rusdi dan Wibowo A. 2009. *Pendidikan di Aceh dari Masa ke Masa*. Banda Aceh: Badan Arsip dan Perpustakaan NAD
- Thahiry, M. dkk. 2007. *Wacana Pemikiran Santri Dayah Aceh*. Banda Aceh: BRR.
- Tim Penulis Dayah MUDI Mesra. 2010. *Profil Ringkas Dayah MUDI Mesra Samalanga*. Bireuen
- Zuhri, S. 2014. *Menapaki Jejak Pendidikan Warisan Endatu Aceh*. Banda Aceh: Lhee Sagoe Press



Prosiding Muktamar Pemikiran Santri Nusantara 2018

# CHAPTER IV:

## Revitalisasi Keilmuan Pesantren

*Revitalisasi Keilmuan Pesantren*



## GENEALOGY OF ISLAMIC TEACHING AND RELIGIOUS-NATIONALISM IN PESANTREN:

Analyzing the Five Pillars in PP Nurul Jadid Paiton and Sufism in PP.  
Salafiyah Syafiiyah Sukorejo

Abu Hasan Agus R

### Abstract

This article will expose some epistemological genealogies of Islamic Teaching in Pesantren, like implemented in PP Nurul Jadid and PP Salafiyah Syafiiyah. These *epistemes*, nowadays, had been internalized to be foundation of Santris values and attitudes. One of *these epistemes* was conducted and related to construct sense of national identity belonging. So that, this value can be generalize to all forms of pesantrens which had long historical living to build multicultural and plural society in Indonesia. This article will be viewed and analyzed by intellectualism concepts to deconstruct the epistemological and scientific foundation in western civilization. In the conclusion, this article will show foundation values in Pesantren in general, and specific treatment that was implemented in two cases studies above. At least also, this article will solve Indonesian progressive problem; in term Islamism and Nationalism contestation.

**Keywords:** Construction of Islamic Thought, Boarding's values, Religious-Nationalism

## Pendahuluan

Persinggungan ulang antara nasionalisme dan Islamisme di Indonesia, menjadikan kajian terkait relasi agama dan negara menjadi menarik kembali diperbincangkan. Ketertarikan tersebut bisa dinilai dari pelbagai aspek; *pertama*, narasi social dimana kelompok gerakan keagamaan benafaskan Islam seakan-akan menemukan kembali populisme Islam pada bidak kebudayaan yang sempat terpendam. *Kedua*, narasi politik yang **‘memposisikan agama’ sebagai strategi kampanye serta landasan pilihan masyarakat**. *Ketiga*, kecenderungan globalisme yang mulai memasuki evolusi kecenderungan dan desrupsi sikap keadaban.<sup>1</sup> Pada ruang gerakan social inilah, lembaga pendidikan memberikan kontribusi yang cukup signifikan untuk membangun sistem relasi kekuasaan intelektual antara nasionalisme dan nalar kebangsaan yang dibentuk di Indonesia. Bahkan, Robert W. Hefner menulis bagaimana *social movement, Islamic Education*, dan politik multikulturalisme di Indonesia memiliki keterkaitan yang sangat signifikan dalam membangun masyarakat.<sup>2</sup>

Oleh sebab itulah, penulis ingin memberikan gambaran ulang, bagaimana sejatinya sistem pendidikan asli Indonesia dalam konteks membangun sikap kebangsaan yang ada. Lembaga pendidikan asli ini (baca; pesantren) dianggap oleh sebagian kalangan memiliki geneologi pengetahuan yang berbeda dengan komposisi lembaga pendidikan yang digagas atau didirikan oleh organisasi Islam lainnya. Untuk membuktikan hal tersebut penulis akan memperbincangkan berdasarkan pada asumsi teoretik terlebih dahulu, lalu pembahasan terkait kerangka baca, dan terakhir adalah paparan data penelitian serta analisisnya. Khusus objek penelitian ini, penulis menempatkan kajian ini pada dua lembaga yang ada di Jawa Timur, yaitu Pondok Pesantren Nurul Jadid dengan nilai-nilai yang terangkum pada Panca Kesadaran Santri, serta Pondok Pesantren Salafiyah Syafiiyah Sukorejo dengan tipikal keilmuan sufistik KH. Azzaim Ibrahimy. Kedua pesantren ini akan penulis elaborasi dari sisi pemikiran kyai sekaligus iklim budaya yang ada di pondok pesantren.

## *Genealogy Keilmuan Pesantren*

Sebagian besar dari masyarakat Indonesia sepakat bahwa keberadaan **agama Islam di tanah Nusantara tidak bisa dilepaskan dari peran “Wali**

---

<sup>1</sup>Samuel Huntington, *Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, n.d.).

<sup>2</sup>Robert Hefner, *Islamic Schools, Social Movements, and Democracy in Indonesia ” dalam Making Modern Muslims* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2009).

**Songo**".<sup>3</sup> Dan, tidak bisa dipungkiri pula bahwa pesantren dibangun dan lahir sebagai bentuk dari manifestasi kebudayaan yang diinginkan oleh Sembilan wali tersebut. **Abdurrahman Mas'ud mengatakan bahwa pendekatan dakwah** wali songo dijalankan melalui proses perlembagaan pengetahuan, atau kemudian dikenal dengan istilah pesantren.<sup>4</sup> Walaupun ia juga menyandari bahwa keberadaan pesantren – sesuai dengan instrumentasi akademik yang sering dipakai oleh antropolog – tidak bisa ditemukan pada era dan masa walisongo. Keberadaan pesantren baru terlihat pasca abad ke 18 dan 19.<sup>5</sup>

Ia pun mengamini apa yang diungkapkan oleh Azyumardi Azra, jika para intelektual pesantren ini memiliki *rihlah* ilmiah ke Mekkah dan Madinah, sebagai pusat pengetahuan keilmuan Islam di era itu. Di pihak berbeda, ia juga menyebut bahwa ada beberapa tokoh utama intelektual pesantren, yang karya dan sikap keberagamaannya dianut sebagai fondasi esensial dari perjalanan pesantren di Indonesia; *pertama*, KH. Nawawi al Bantani. *Kedua*, Mahfuz at Tirmisi. *Ketiga*, KH. Khalil Bangkalan. *Keempat*, KH. Asnawi Kudus. *Kelima*, **KH. Hasyim Asy'ari**.<sup>6</sup> Terlepas dari beberapa tokoh ini, sajian dan kajian yang dilakukan Azyumardi Azra dan Abdurrahman **Mas'ud untuk menarik para intelektual pesantren keluar dari diskursus** pesantren secara kelembagaan lalu diikuti oleh banyak pengkaji pemikiran pesantren. Mastuki Hs, dkk, seakan-akan ingin membuat sebuah insiklopedi terkait dengan corak pemikiran yang dihasilkan oleh para pendiri dan pengasuh pondok pesantren yang ada di Jawa dan beberapa daerah lain di Indonesia.<sup>7</sup>

Pasca proses penelusuran tersebut, *khazanah* intelektual pesantren memang sudah tidak bisa dipersonifikasi pada beberapa tokoh tertentu, dan diklaim berjalan pada hirarki pengetahuan yang satu. Kendati demikian, dari **pelbagai penelusuran penulis, pandangan para kyai Hasyim Asy'ari yang** termaktub dalam *qanun al Asasi Nahdlatul Ulama'* mejadi bagian yang paling penting untuk menggaris bagaimana produk pemikiran yang ada di **lingkungan pesantren. Misalnya, ajaran teologi Asy'ari (baca; Abu Musa al Asy'ari dan Al Maturidi)**, fikih dilandaskan empat imam madzhab dan para pengikutnya, sedangkan di bidang tasawuf, Imam Junaid al Baghdadi dan Al Ghazali, serta beberapa aspek-aspek keilmuan lainnya yang memang

---

<sup>3</sup>Thomas Arnold, *The Preaching of Islam*, trans. oleh Nawawi Rambe (Jakarta, 1979).

<sup>4</sup>**Abdurrahman Mas'ud**, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

<sup>5</sup>**Mas'ud**.

<sup>6</sup>**Mas'ud**.

<sup>7</sup>Mastuki, *Intelektualisme Pesantren* (Yogyakarta: Diva Press, 2006).



**dinaskahkan secara langsung oleh KH. Hasyim Asy'ari. Kendatipun ajaran-ajaran tersebut dipegang teguh KH. Hasyim Asy'ari, para kyai pesantren tidak mengkultuskan KH. Hasyim Asy'ari sebagai panutan utama mereka. Artinya, pandangan KH. Hasyim Asy'ari diletakkan menjadi nilai substantif di dalam menyelenggarakan, menjalankan dan mengembangkan pondok pesantren yang ada di Indonesia.**

Bahkan, kalau melihat bagaimana dinamika yang terjadi pasca **generasi KH. Hasyim Asy'ari, para muridnya acapkali berbeda pendapat** dalam menentukan posisi hukum sebuah kasus. Misalnya, ada perbedaan sikap fikihiyah serta politik yang tampak di KH. Wahab Hasbullah dan KH. Bisri Syansuri. Pun demikian para murid setelahnya, seperti KH. Wahid Hasyim, Syaifuddin Zuhri, dan para intelektual lainnya di dalam memberikan pandangan yang terbaik terhadap kondisi sosial yang dihadapi. Hal ini menunjukkan bahwa betapapun nilai ketokohan yang dibangun dan dipegang oleh kalangan pesantren, pada substansinya, ada pada basis-basis nilai, bukan pada sisi tampilan yang tampak dan dilihat dari sudut pandang sederhana. Jadi, ada kedalaman fenomenologis, bagaimana dialektika yang terbangun di lingkungan pesantren untuk terus menerus menjaga nilai-nilai dasar yang **sudah ditetapkan oleh KH. Hasyim Asy'ari sebagai kultus di lingkungan** pesantren.

**Oman Fathurrahman mengkonstruksi jejaring ulama' nusantara ini** pada beberapa tipe dan memberikan fitur bagaimana pengetahuan itu ditransmisikan. *Pertama*, adanya sanad yang jelas di dalam memahami agama Islam (nasab dan sanad). *Kedua*, bentukan corak atau kekhasan yang dipegang teguh oleh para wali melalui model-model pendekatan dakwah dan transmisi ilmu pengetahuan yang ada. *Ketiga*, *tajdid, al Islah* (rekonsiliasi) dan neo-Sufisme.<sup>8</sup> Terkait *tajdid*, corak ini mungkin sangat jarang ditemukan dalam cara pandang para kyai di lingkungan pesantren. Namun sebaliknya, cara *al Islah* (merekonsiliasi) pengetahuan-pengetahuan keislaman dengan entitas kebudayaan yang ada, memang lebih tampak serta menjadi ciri khas yang hingga hari ini dipertahankan di lingkungan pesantren. Kongkretnya, sebagaimana juga diungkapkan oleh Oman Fathurrahman, keberhasilan ulama' (*ashab al Jawiyah*) ialah mereka mampu merekonsiliasikan bagaimana syariah dan tasawuf dalam kehidupan sehari-hari.<sup>9</sup>

Said Aqil Siradj pun menyatakan demikian, bahwa corak pemikiran pesantren tidak ubahnya sebuah proses rekonsialisasi dari dua hal yang

---

<sup>8</sup>Oman Fathurrahman, ““Jaringan Ulama'; Pembaharuan dan Rekonsiliasi dalam Tradisi Intelektual Islam di Dunia Melayu-Indonesia”,” *Studia Islamika* 11, no. 2 (2004).

<sup>9</sup>Fathurrahman.

bertentangan. Para kyai *salaf* mampu mempertemukan banyak sisi-sisi yang **dipertentangkan. Dia memberikan contoh, bagaimana KH. Hasyim Asy'ari** mampu mempertemukan perdebatan panjang tentang nasionalisme dan Islamisme. KH. Wahab Chasbullah dan KH. Bisri Syansuri bisa menyeimbangkan bagaimana pemikiran *fikih* dan diplomasi politik keagamaan di sebuah Negara demokrasi. Dia juga menambahkan bagaimana para pemikir-pemikir yang diikuti di kalangan pesantren dan Nahdlatu Ulama' sebenarnya rekonsiliator dari dua pandangan yang berbeda; Abu Musa al Asy'ari dan al Maturidi misalnya, adalah rekonsiliator dari pemikiran rasional yang digunakan oleh Mu'tazilah dan mereka yang terlalu tunduk terhadap pemaknaan tekstual seperti Murji'ah dan Khawarij.<sup>10</sup>

Selain narasi yang dibangun pada sisi pemikiran di atas, Mursyid menyatakan bahwa ada empat fitur yang di-*sustain* oleh pesantren agar tetap menjaga identitas akademik dan ilmu pengetahuan.<sup>11</sup> *Pertama, taqlid* (mengikuti, taat, dan patuh) terhadap apa yang disampaikan oleh kyai. Menurut Mursyid, totalitas mengikuti pitutur yang diungkapkan kyai tidak sekedar pada sisi keagamaan, melainkan pada tingkah laku dan *mindset* yang secara simbolis dibentuk. Ia pun menyatakan jika keberadaan *taqlid* bisa menjaga keberadaan pesantren hingga hari ini. *Kedua, tauladan (modeling/uswah)*, bagi para santri perilaku kyai merupakan sebuah sumber episteme tersendiri untuk dinilai. Sehingga, para kyai pun memiliki cara berperilaku yang hampir sama; mereka menguatkan akhlak dan kesederhanaan untuk memahami kehidupan duniawi.

*Ketiga, rekontekstualisasi kebudayaan.* Para kyai punya nalar *episteme* tersendiri untuk mengartikan kitab kuning yang disesuaikan dengan konteks. Bahkan, kitab-kitab klasik yang sengaja terus diajarkan diartikan berdasarkan pada kondisi zaman yang berkembang hari ini. *Keempat, nalar kebermafaatan.* Artinya, tradisi intelektual pesantren tidak mementingkan sisi-sisi rekognisi dan pengetahuan yang mendalam. Para kyai pesantren sadar para santri akan mejadi rujukan masyarakat terkait persoalan keagamaan di

---

<sup>10</sup>Mursyid, *Desain Pendidikan Toleransi di Pesantren; antara Pilihan Rasional dan Pembudayaan Karakter Keislaman* (Probolinggo: UNUJA Press, 2017).

<sup>11</sup> Pandangan ini sejatinya juga diungkapkan oleh banyak pengkaji pesantren terkait bagaimana fondasi utama pesantren bisa bertahan hingga proses modernisasi dilakukan di Indonesia. Abdurrahman Wahid, Dawab Rahardjo, dan In'am Sulaiman, adalah salah satu contoh peneliti yang menyatakan bahwa pesantren bertahan karena mempertahankan identitas etik yang ada untuk tidak dipengaruhi oleh perkembangan modernitas dan pendekatan-pendekatan baru yang dikampanyekan oleh pemikir modern. Lihat Rudi al Hana, "Kebertahanan Pesantren Salafiyah; Studi terhadap Pondok Pesantren Langitan Tuban" (Disertasi-UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2017), 34

lingkungannya. Maka dari itu bekal kehidupan keagamaan menjadi lebih penting dibandingkan keterampilan lainnya.<sup>12</sup> Dalam bahasa yang lebih sederhana mungkin, di dalam tradisi intelektual pesantren, tradisi untuk menjadi kyai sebagai panutan, sama **seperti menjaidikan KH. Hasyim Asy'ari** sebagai *role-interpretator* pada pemahaman teologis, *fikih*, tasawuf, dan disiplin ilmu pengetahuan lainnya. Penekanan kyai pesantren memang tidak pada substansi pemahaman naratif pada sisi kitab, melainkan bagaimana pemahaman tersebut bisa dijalankan di masyarakat secara luas.

Setidaknya, inilah yang bisa dipaparkan, sebagai hantaran terhadap bagaimana geneologi pemikir atau intelektual pesantren di era-era awal pendirian dan keterkenalan pesantren. Dari beberapa paparan di atas, penulis berkeyakinan bahwa ketertundukan para intelektual pesantren terhadap system pengetahuan yang ada serta diajarkan oleh para pendahulunya, bukan pada sisi konten dan narasi keilmuan, melainkan lebih dari itu, ketertundukannya adalah pada sisi-sisi nilai yang dibangun agar tidak terlalu alergi akan pengetahuan klasik, serta menanggalkan apa yang sudah dipikirkan. Narasi besar yang masih berlaku dan akan terus dipertahankan **oleh intelektual pesantren ialah slogan bahwa “menjaga tradisi lama yang baik, dan mengambil hal-hal baru yang lebih baik” (*al muhafadzah ‘ala al Qadim al Shalih wa al ‘ahdu bi al Jadid al Ashlah*).** *Statement* ini adalah nilai yang ada sekaligus menjadi prinsip primer dari intelektual pesantren. Mereka tidak acuh pada modernisasi atau pembaharuan, tapi bukan berarti mereka diam. Kelompok intelektual pesantren tetap memperbaiki yang kurang baik, tanpa harus menghilangkan entitas etik yang sudah diwaris secara *taqlidi* di lingkungan pesantren.

### Konsep Kebangsaan Intelektualisme Pesantren

Pemaknaan kiai berdasarkan pada pandangan para peneliti di atas membuktikan bahwa kata kiai bukanlah kata sederhana untuk diterjemahkan ke bahasa lain. Meskipun secara faktual, sebagian masyarakat Jawa, **memahami dialek kata “Kiai” tersebut tanpa** perlu dijelaskan teorinya. Penyebabnya karena peran kiai masih bisa dirasakan di masyarakat dan berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman. Artinya, kiai memainkan peranannya berdasarkan kebutuhan masyarakat umum. Kiai berubah wujud dari pengelola pondok pesantren menjadi seorang politisi. Kiai bisa berubah perannya dari seorang *muballigh (da’i)* menjadi sosok intelektual yang membangun sebuah hegemoni kekuasaan.

---

<sup>12</sup>Mursyid, *Desain Pendidikan Toleransi di Pesantren; antara Pilihan Rasional dan Pembudayaan Karakter Keislaman*.

Pergeseran peran kiai di masyarakat, berdasarkan paparan Ali MACHSAN MOESA, terbagi menjadi beberapa model peranan; *Pertama*, kiai spiritual, kiai advokasi, kiai politik adaptif, kiai politik mitra kritis<sup>13</sup>. *Kedua*, kiai pesantren, kiai tarekat, kiai politik, kiai panggung<sup>14</sup>. *Ketiga*, kiai intelektual organik, kiai intelektual tradisional, kiai intelektual simultan<sup>15</sup>. Ali MACHSAN MOESA sendiri membagi tiga model kiai menjadi tiga; kiai fundamentalis, kiai moderat, kiai pragmatis. Kiai fundamentalis adalah sekelompok kiai yang masih punya idealisme tentang berdirinya negara Islam. Nasionalisme berdasarkan Pancasila bukanlah hal yang final. Apabila suatu saat formalisasi syariat Islam bisa dijalankan, maka negara Islam (*dar al Islam*) wajib dilaksanakan. Kiai moderat adalah kiai yang berpendapat bahwa agama dan negara memiliki sikap simbiotik, konsep negara-bangsa (*nation-state*) yang ada seperti saat ini adalah yang paling cocok. *Ketiga*, kiai pragmatis. Mereka adalah kiai yang memiliki idealisme fundamentalis dan menganut universalisme Islam, namun mereka juga menyadari bahwa kondisi Indonesia tidak memungkinkan untuk berubah sebagai negara Islam. Oleh karenanya, mereka lebih memiliki mengikuti pandangan *mainstream* para kiai NU kiai<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Tipologi ini dikutip dari disertasi Imam Suprayogo yang berjudul “Kiai Politik, Kiai Advokatif, dan Kiai Spiritual”. Dalam penjelasannya Kiai Spiritual adalah kiai yang hanya mengurus dan mengajar di pondok pesantren serta berkonsentrasi untuk beribadah. Kiai advokasi adalah kiai yang aktif mengajar di pondok pesantren namun ia masih sangat peduli terhadap pemberdayaan masyarakat. Kiai politik adaptif; yakni kiai yang peduli terhadap organisasi politik dan kekuasaan serta dekat dengan pemerintah. Kiai politik mitra kritis adalah kiai yang peduli terhadap organisasi politik, namun mereka kritis terhadap pemerintahan. (Lihat : Ali MACHSAN MOESA, *Nasionalisme Kiai* (Jogjakarta; LKiS, 2007), 64-65)

<sup>14</sup> Adapun tipologi kedua ini didasarkan pada disertasi yang ditulis oleh Turmudi yang membagi kiai menjadi empat tipe. Kiai pesantren adalah kiai yang fokus untuk mengajar di Pesantren. Kiai tarekat adalah kiai yang aktivitasnya difokuskan pada pembangunan kecerdasan hati. Kiai politik adalah mereka yang memiliki perhatian untuk pengembangan organisasi NU dan terlibat dalam politik praktis. Kiai panggung adalah mereka yang fokusnya tercurahkan sebagai seorang *da'i (muballigh)*. (Ibid, 65-66)

<sup>15</sup> Tipologi ini didasarkan pada teori A. Gramsci dalam membentuk kekuatan hegemonik dalam masyarakat. Penelitian ini dilakukan oleh Warsono. Hasilnya dia membagi kiai menjadi tiga tipe, *pertama*, kiai intelektual organik, yakni tipe kiai yang menfiksikan tugasnya sebagai bagian dari struktur hegemoni masyarakat awam. Pada umumnya, kiai ini berada di bawah kekuasaan dan menjalankan fungsinya sesuai ide pembangunan nasional. *Kedua*, kiai intelektual tradisional, yaitu mereka yang memiliki otonomi dan tidak terpengaruh oleh kelompok dominan. Kiai tradisional biasanya lebih dekat dengan masyarakat dan melakukan penyadaran sesuai dengan basis keilmuannya sendiri. *Ketiga*, kiai intelektual simultan. Mereka adalah para kiai yang menjaga jarak dengan kekuasaan dan umumnya berkonsentrasi mengajar di pesantren dan menjalankan transformasi kemasyarakatan. (Ibid, 67-68)

<sup>16</sup> Ibid, 281-295

Kajian-kajian mengenai tipe kiai ini akan terus berkembang. Pasalnya, problem yang dihadapi masyarakat dan kebutuhan terhadap respon seorang kiai juga akan terus bertambah. Kiai, dari sisi keilmuan, memang tidak hanya terfokus pada keahliannya dalam agama, melainkan juga kehidupan sosial secara umum. Andree Feillard mengatakan bahwa, pada beberapa tahun terakhir pasca orde lama runtuh, hubungan kiai, santri, dan masyarakat tidak lagi paternalistik. Hubungan mereka berubah menjadi hubungan fungsional, dimana kiai berperan penguasa struktur yang menjalankan fungsi kepala adat, tokoh masyarakat dan bahkan pemimpin pemerintahan.<sup>17</sup>Ulasan panjang di atas, mengenai terminologi, tipologi peranan kiai, dan hubungan kiai dengan **masyarakat. Dapat disimpulkan bahwa ‘Kiai’ bukanlah identitas mati yang** tidak memiliki pengaruh dalam membingkai sebuah konstruksi pemikiran atau perilaku individu di dalam masyarakat. Kiai adalah sosok yang bisa dijadikan pemuka pendapat dalam menilai dan menganalisis suatu problem dan isu penting yang dihadapi siapapun. Khusus dalam kasus ini, kiai akan digali peranannya dari sisi tradisi keilmuan dan responnya problem yang dihadapi pendidikan Islam Modern.

## **Paparan Data**

Pondok Pesantren Nurul Jadid, Paiton memang tidak memiliki aspek kesejarahan, perilaku terbuka, corak dan karakteristik lainnya PP. Tebuireng, Jombang. Paradigma kebangsaan yang dipegang teguh oleh PP. Nurul Jadid, Paiton, masih tergolong berwujud konsepsional. Meskipun, secara observasional juga terdapat beberapa fakta di lapangan yang menunjukkan adanya polarisasi tindakan yang sistematis. Berikut ini adalah beberapa temuan peneliti terkait dengan nilai-nilai yang dipegang teguh oleh PP. Nurul Jadid Paiton dalam mempraktekkan nilai toleransi: Pluralitas agama harus diterima sebagai keniscayaan sosial yang telah ditakdirkan Allah, karena itu harus dihormati dan dihargai, serta tidak boleh diganggu, sebagai bentuk toleransi terhadap orang lain yang memiliki keyakinan berbeda.

Pengembangan ajaran agama atau paham keagamaan, sepanjang tidak mengganggu, terbatas dalam kelompoknya sendiri, tidak dapat dihalang-halangi, karena hal tersebut hak mereka dan pada internalnya masing-masing menjadi kewajiban. Toleransi yang dipandang sebagai bagian dari ajaran agama, lebih diletakkan pada sisi kemanusiaannya, sehingga perbedaan-perbedaan yang ada tidak menghalangi untuk saling mengasihi, saling membantu, bahkan saling melindungi terhadap hak-hak yang dimiliki pihak lain, baik hak dalam melaksanakan peribadatan, hak hidup bersama

---

<sup>17</sup>Andree Fillard, *Nu Vis a Vis Negara* (Yogyakarta: LKiS, 1995).

(berinteraksi sosial), dan hak atas harta kekayaan yang dimiliki termasuk hak atas tempat ibadahnya. Penanaman nilai toleransi di PP Nurul Jadid, Paiton telah ditanamkan sejak periode awal yang tercermin dalam pola perilaku pendiri dan pengasuh yang selalu menghormati dan menghargai setiap orang tanpa melihat latarbelakang agama, paham keagamaan, dan status sosialnya.

Nilai Toleransi di Pesantren Nurul Jadid secara implisit dapat ditemukan dalam rumusan Trilogi Santri dan Panca Kesadaran Santri yang dirumuskan pendiri dan Pengasuh pertama : Trilogi Santri *Al-Ihtimam bi al-furudil 'Ainiyah* *Al-Ihtimam bi tarki al-Kabair Husnu al-Adab ma'a Allahi wa ma'a al Khalqi*. Panca Kesadaran Santri (*al-Wi'ayatul Khamsa*) *Al-Wa'yu al-Diny* (Kesadaran Beragama) *Al-Wa'yu al-Ilmy* (Kesadaran Berilmu) *Al-Wa'yu al-Ijtima'iy* (Kesadaran Bermasyarakat) *Al-Wa'yu al-Nidhami* (Kesadaran Berorganisasi) *Al-Wa'yu al-Sya'by wa al-Hukumy* (Kesadaran Berbangsa dan Bernegara).

Pendidikan Islam dalam pandangan kiai muda ini adalah *“metode pendidikan yang menanamkan nilai-nilai pada manusia untuk diejawantahkan sebagai perilaku yang semua itu berdasarkan ajaran uluhiah atau ketuhanan dalam hal ini Islam”*<sup>18</sup>. Beliau melanjutkan bahwa pendidikan Islam, sebagaimana yang beliau alami, memiliki ciri khas; penanaman nilai keislaman yang tinggi, pembekalan peserta didik untuk bisa hidup di dalam kehidupan umat Islam, dan dilandaskan pada ajaran **al-Qur'an dan Hadis**<sup>19</sup>. Jadi, berdasar pandangan beliau, pendidikan Islam dapat disimpulkan sebagai wujud integratif antara ilmu, metode pembelajaran, dan nilai-nilai dalam ajaran Islam.

Dari tiga konten ini, Kiai Zaim, begitu beliau akrab disapa, mengatakan bahwa yang dimaksud ilmu Islam adalah ilmu-ilmu yang didasarkan pada **keilmuan Islam yang dibentuk oleh ulama'-ulama' salaf**. Seperti *aqidah, fikih, nahwu, shorof, dan balaghah*. Adapun metode pembelajarannya biasanya dilakukan oleh kiai dengan model sorogan, dan ustadz-ustadz yang mayoritas santri senior, atau guru, yang metodenya lebih modern. Yang paling penting adalah penanaman nilai-nilai ajaran Islam. Kiai Zaim menekankan;

**“Perbedaan utama pendidikan Islam dengan pendidikan umum itu berada pada keyakinan para pendiri dan pelaksana pendidikan. Pendidikan umum, biasanya, lebih menekankan pada aspek ilmu-ilmu duniawi. Sedangkan, pendidikan Islam tidak hanya berkaitan dengan moralitas duniawi, melainkan juga berkaitan dengan kehidupan akhirat....jadi pendidikan Islam yang terpenting adalah**

---

<sup>18</sup>Wawancara Pribadi Pada 24 Agustus 2017

<sup>19</sup>Wawancara Pribadi Pada 24 Agustus 2017

pengamalannya. Sebagaimana di dalam hadits Nabi yang menyebut : ***ta'allamul 'ilma wa a'malu bihi*** (belajarlah kamu, dan amalkan ilmumu, *pen*). Kalimat haditsnya berbentuk *amar* (perintah). Ini berarti kewajiban orang Islam yang mencari ilmu dia wajib mengamalkannya.

**Bahkan, dalam ajaran Islam, seorang 'alim yang tidak mengamalkan ilmunya akan dibenci oleh Allah...**<sup>20</sup>

Namun, kiai Zaim menggarisbawahi perbedaan antara pendidikan umum dan Islam itu merupakan keniscayaan. Karena di Indonesia, pendidikan terbagi menjadi dua model. Ada yang model sekolah dan madrasah. Sekolah pada umumnya bercirikan modernitas. Sedangkan pendidikan Islam biasanya tradisional, contohnya pesantren. Dan beliau mengatakan bahwa sudah malang melintang dalam beberapa lembaga pendidikan.

Pertanyaan kedua yang ditanyakan penulis adalah mengenai landasan dan tujuan utama pendidikan Islam. Menurut kiai Zaim landasan dan tujuan utama pendidikan Islam itu ada pada *tackline* atau motto : ***"Kesadaran insani dalam memahami tujuan hidupnya, yang timbul dari tiga pertanyaan filosofis, darimana, apa, dan akan kemana"***<sup>21</sup>. Begitu halnya dengan pendidikan Islam, pendidikan lahir dan berasal dari ajaran Nabi Muhammad SAW bersama para sahabat, kemudian hal ini dilanjutkan oleh sahabat sendiri, sampai pada hari ini. Dari sejarah dan asal muasalnya jelas bahwa landasan pendidikan Islam adalah **al-Qur'an dan tradisi Nabi Muhammad SAW. Kenapa al-Qur'an karena** Nabi melaksanakan hal itu atas perintah wahyu. Dalam konteks ke-Indonesiaan, ada satu tambahan lagi, yakni tradisi *para-as-salafus shaleh*. Seperti yang banyak dilakukan oleh para guru-guru kita semua di kalangan pondok pesantren.

Setelah tahu sumbernya, lantas, bagaimana pendidikan Islam dilaksanakan dan seperti apa?

**"Kalau pemahaman saya, pendidikan Islam murni 'mungkin' seperti pesantren salaf. Kenapa demikian, karena, pendidikan pesantren dilandaskan pada al-Qur'an dan hadis serta ilmu-ilmu yang diajarkan semuanya berasal dari tradisi keislaman. Tapi, tidak dapat dipungkiri, ada beberapa bentuk pendidikan Islam lainnya. Seperti madrasah, sekolah umum yang didirikan oleh organisasi Islam. Tapi, wujudnya masih dalam perdebatan karena muatan keilmuannya masih tidak seimbang antara ilmu agama dan umum".**

Pertanyaan filosofis terakhir adalah berkaitan untuk apa pendidikan Islam. Beliau menjelaskan :

---

<sup>20</sup>Wawancara Pribadi Pada 24 Agustus 2017

<sup>21</sup> Wawancara Pribadi Pada 24 Agustus 2017



**“...nah yang ketiga mas...untuk apakah pendidikan Islam. Saya** beranggapan bahwa pendidikan Islam punya dua tugas besar. Tugas paling utama adalah menyiapkan umat Islam sebagai *umatun wasathon li takunu shuhada’a ‘ala annasi*....ayat ini bermakna bahwa umat Islam ada di dunia untuk menjadi umat yang terbaik, membangun peradaban, toleran, dan pembawa kedamaian. Jadi, tidak hanya alim dalam ilmu agama melainkan juga berperan di dalam kehidupan masyarakat untuk menjadi pelayan umat Islam yang awam. Pendidikan Islam mesti mengajarkan dan memelopori kehidupan masyarakat yang *tamaddun* (berperadaban, pen)... Tugas kedua adalah berkaitan dengan kehidupan duniawi. Pendidikan Islam juga mesti memperkenalkan apa yang berlaku di dalam kehidupan modern ini. Misalnya, sekarang semua pekerjaan itu membutuhkan ijazah atau sertifikat sebagai pengakuan profesional. Hal ini juga mesti dipertimbangkan oleh pendiri dan pelaksana pendidikan Islam...saya kira itu tugasnya<sup>22</sup>.

Kiai Zaim juga menambahkan bahwa pendidikan Islam yang ideal adalah menyeimbangkan dua tugas tersebut di atas. Beliau tidak sepakat kalau peserta didik hanya dibekali kehidupan keagamaan atau lebih mengutamakan kehidupan sosial-kemasyarakatan saja. Semuanya, harus tersedia dalam satu kesatuan di dalam lembaga pendidikan Islam.

Data lain yang penulis dapat dalam konteks landasan pendidikan Islam adalah mengenai sosiologi pendidikan Islam. Menurut kiai Zaim, pendidikan Islam dan masyarakat Islam adalah satu kesatuan yang tak terpisahkan. Beliau mengatakan bahwa :

**“...pendidikan Islam hadir karena masyarakat untuk memahami agama Islam.** Berarti, pendidikan Islam harus mampu memberikan pemahaman keislaman yang benar terhadap masyarakat. Bukan malah menjauhkan para santri dari kebudayaan yang berlaku di masyarakat. Karena saat ini banyak pesantren atau pendidikan Islam yang memaksakan pemahaman tertentu dan berbeda dengan tradisi masyarakat. Hasilnya, para santrinya, setelah pulang, malah diusir atau tidak diterima oleh masyarakat sekitar. Jadi, pendidikan Islam harus juga mempertimbangkan apa yang menjadi keyakinan masyarakat. Kalaupun berbeda dengan keyakinan kainya, semestinya,

---

<sup>22</sup>Wawancara Pribadi Pada 24 Agustus 2017



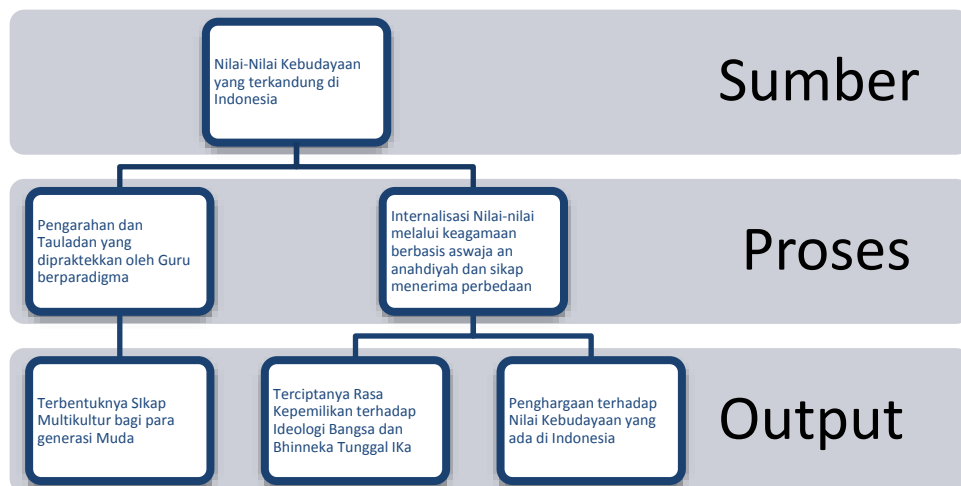
keyakinan tersebut ditempatkan pada posisi keyakinan individu, bukan untuk mempengaruhi pemikiran para peserta didiknya<sup>23</sup>.

Setidaknya inilah data yang penulis dapatkan kaitannya dengan definisi, landasan, dan tujuan utama pendidikan Islam dalam perspektif kiai Zaim. Pemahaman kiai Zaim mengenai pendidikan Islam dapat disimpulkan; pendidikan Islam adalah corak pendidikan yang memiliki tujuan, landasan, dan metode berbeda dengan konstruksi pendidikan pada umumnya. Pasalnya, ada *determining domain* yang beda daripada pendidikan modern. Salah satunya dari aspek keilmuan dan penanaman nilai-nilai moralitas.

### Conluded Remark; Religious-Nationalism and Intelectuallism in Pesantren

Dalam diskursi pendidikan umum, piranti sistem yang terkait pendidikan ada pada narasi sistem sebagaimana bagan berikut. Demikian halnya pesantren, kendati berbeda secara konten semata:

Bagan 1. Bagan Sistem Pendidikan Pesantren Indonesia

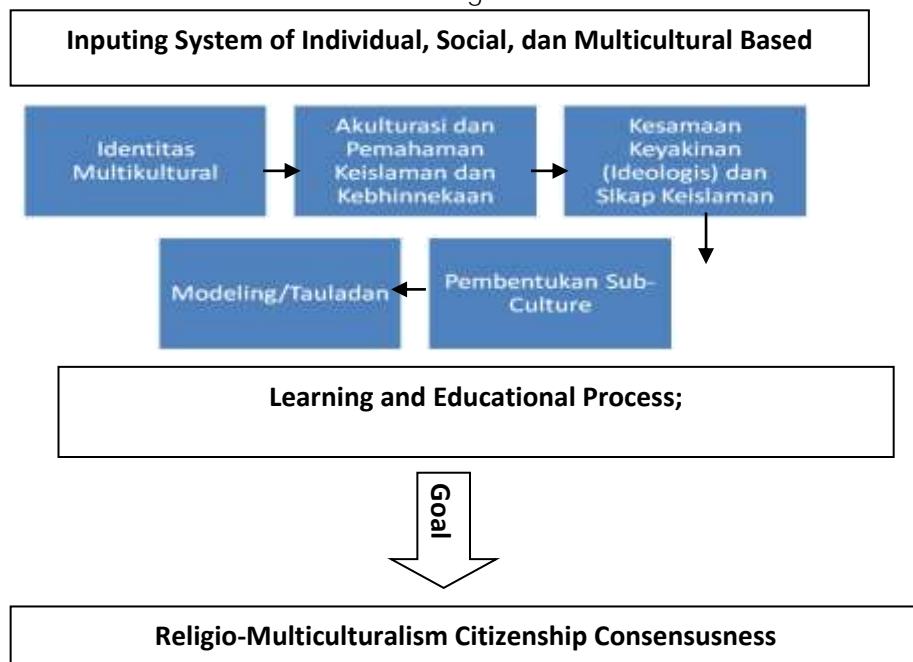


Sebagaimana bagan di atas, meski sedikit menyederhanakan proses, mengusulkan bahwa representasi pendidikan multikultural di Indonesia melalui proses pembelajaran PKn (*civic education*). Padahal, kontestasi yang ada di Indonesia, tidak selalu ter-*challenge* dari aspek kebudayaan social-kemasyarakatan. Hal yang lebih kompleks dari itu adalah problematika terbenturnya sikap keberagamaan dan keberagaman yang ada di Indonesia.

<sup>23</sup>Wawancara Pribadi Pada 24 Agustus 2017

Oleh karenanya, sebagaimana diskompisisi sebelumnya, penulis beranggapan bahwa kerangka berfikir sistem pendidikan multikultural yang ideal adalah seperti yang dilakukan oleh kyai di pesantren. Bagan berikut ini bisa menunjukkan bagaimana sikap kyai di lingkungan pesantren, konstruksi ideal pendidikan multikultural yang semestinya dilaksanakan di Indonesia, khususnya berhubungan dengan benturan agama, negara, dan kebudayaan yang ada di Indonesia;

**Bagan 2. Kerangka Sistemik Pendidikan Pesantren berbasis Kebangsaan**



Bagan di atas, secara bagan tersebut bisa dimaknai sebagaimana berikut; *pertama*, kyai menganggap bahwa keberadaan pluralitas di Indonesia sebagai identitas, sudah berjalan lama dan dipegang teguh oleh masyarakat Indonesia, tanpa mampu memaknainya secara baik. *Kedua*, keberadaan tersebut kemudian sedikit terusik ketika keberadaan Islam di Indonesia. Islam – termasuk semua agama yang lain – selalu membawa nilai-nilai baru di dalam kehidupan masyarakat. Maka dari itu, KH Zuhri dan KH Azzaim Ibrahimy (termasuk pula yang ditunjukkan para walisongo, kyai, dan cendekiawan muslim lainnya) lebih memilih untuk menakulturasi nilai-nilai keislaman, menjadi bagian dari kehidupan substantif masyarakat. Islam tidak dihadirkan sebagai *counter-culture* yang bisa merusak fondasi keragaman di Indonesia. *Ketiga*, pilihan rasional dan amalgamative yang harus dipegang teguh oleh masyarakat melalui ideology Pancasila. Pancasila, dalam segala kekurangan interpretasi yang disangkakan, tentu harus direideologisasi, karena tantangan

sosialnya berubah. Namun, merubahnya bukanlah pilihan yang tepat. Para intelektual pesantren berada dalam posisi ini untuk terus mengkampanyekan Islam dan Nasionalisme tidak bertentangan dan terangkum dalam ideology Pancasila yang mengikat multikulturalisme.

*Keempat*, pembentukan *sub-culture* di dalam cakupan yang lebih mikro. *Kelima*, menghadirkan tauladan yang konsisten untuk bersikap ideologis dan multikultural di kalangan masyarakat. Semua proses yang ada di table sistem hirarkis pertama, dimaksudkan oleh peneliti untuk membentuk input dari luar proses pendidikan. Sebab, sebagaimana diketahui, kontestasi ideologis; apakah itu dulu dan sekarang, berasal dan bermuara dari dimensi luar lembaga pendidikan. Misalnya, kontestasi ideology baru hari akibat dari perdebatan politik. Sebagaimana diketahui, kondisi politik hari ini sudah menampilkan ulang konflik lama; antara kelompok nasionalis dan islamis. Hal ini akan mengganggu konstruksi proses yang akan dijalankan di lembaga pendidikan di Indonesia, apalagi di lembaga pendidikan Islam.

Setelah terbentuk konstruksi *input* barulah lembaga pendidikan memiliki tanggung jawab untuk melakukan penguatan, peneladanan lebih lanjut, hingga rasionalisasi terhadap sikap-sikap yang tertampil di luar sekolah (*social-system appearances as core-tasking mother or booting system*). Jadi, lembaga pendidikan hanya sebatas piranti sistem pembentuk; apakah itu dari guru, atau pembelajaran PKn berbasis Islam, atau PAI berbasis wawasan nasionalisme, sebagaimana banyak digagas akhir-akhir ini. Betapapun, dalam anggapan penulis, lembaga pendidikan tidak akan pernah tertampil multikultural, khususnya agama, apabila pembedaan-pembedaan terus terjadi di dalam masyarakat. Sekaligus, hal ini akan memberatkan tugas lembaga pendidikan untuk menawarkan kerangka ideal pendidikan multikultural. Kalau semua orang mau belajar dari kyai di pesantren, dan bagaimana kyai dididik di lingkungannya, maka semua orang bisa melihat bagaimana kyai sering melihat ayahandanya berkenalan dengan orang beda agama, suku, budaya, dan bahasa. Kyai juga, kala sudah dewasa, berkumpul dan bersosialisasi dengan masyarakat yang sangat beragam. Maka, jika tampilan pribadi kyai yang peduli terhadap orang lain, itu adalah bagian dari konstruk yang ada di lingkungannya.

## Penutup

Terakhir, pastinya, pendidikan Islam berbasis nasionalisme ala pesantren adalah mencipta masyarakat yang sadar akan multi-etnis di Indonesia. Multi Agama di Indonesia. Multi Budaya di Indonesia. Dengan memproyeksikan tidak sekedar pada basis penerimaan saja. Melainkan kesadaran penuh bahwa Indonesia sudah dicipta beragam. Dikonsiliasikan

dan diasimilasikan dengan keislaman yang khas. Dikombinasikan dengan kebudayaan-kebudayaan yang ada di dalam Indonesia. Hingga menjadikan Pancasila dan Bhinneka Tunggal sebagai pengikat ideal masyarakat Indonesia. Bukan lagi agama, melainkan ideology dan kebudayaan yang diciptakan sendiri.

Dari semua ulasan ini, maka menurut penulis, rancang utama pendidikan Islam dari dapat dilihat dari tiga aspek penting, sebagaimana yang sudah disebutkan sebelumnya, dan bisa tertransmisikan melalui sudut pandang sistem yang didukung penuh oleh kondisi social. Maka dari itu, keberadaan pendidikan multikultural akan sangat ideal apabila terangkum dalam *outer-culture* yang dapat dijadikan basis penguat, ideology kebangsaan yang tidak diperdebatkan kembali, dan nilai-nilai substantif yang bisa diambil dari sejarah, ajaran, dan diksi asimilatif kebudayaan antara Islam dan nilai-nilai kearifan lokal. Kondisi ini tentu akan berbeda dengan negara Eropa dan Amerika yang multukulturalisme cenderung dibentuk, dibandingkan pemberian.

**Sejarah Amerika membuktikan bahwa mereka selalu menyebut “I am American” untuk menghilangkan konflik sejarah etnis hitam (penduduk asli amerika) dan putih (penduduk pendatang). Amerika sejatinya, tidak memiliki kompleksitas problem keagamaan. Nilai-nilai keagamaan sudah dikikis habis, setelah sekularisme menjadi ideology mereka. Maka dari itu, orang Indonesia harus setuju dengan sebutan “Saya Santri, Saya cinta Indonesia”. Saya Indonesia adalah identitas pemberian yan multikultural sejak lahir. Dan santri adalah perkawinan antara nilai-nilai lama yang bergabung dengan kebudayaan asli Indonesia.**

## Daftar Pustaka

- Arnold, Thomas. *The Preaching of Islam*. Diterjemahkan oleh Nawawi Rambe. Jakarta, 1979.
- Fathurrahman, Oman. ““Jaringan Ulama’; Pembaharuan dan Rekonsiliasi dalam Tradisi Intelektual Islam di Dunia Melayu-Indonesia”.” *Studia Islamika* 11, no. 2 (2004).
- Fillard, Andree. *Nu Vis a Vis Negara*. Yogyakarta: LKiS, 1995.
- Hefner, Robert. *Islamic Schools, Social Movements, and Democracy in Indonesia ” dalam Making Modern Muslims*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2009.
- Huntington, Samuel. *Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, n.d.
- Mas’ud, Abdurrahman. *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Mastuki. *Intelektualisme Pesantren*. Yogyakarta: Diva Press, 2006.

Mursyid. *Desain Pendidikan Toleransi di Pesantren; antara Pilihan Rasional dan Pembudayaan Karakter Keislaman*. Probolinggo: UNUJA Press, 2017.

**PENDEKATAN SPIRITUAL PADA PENDIDIKAN ISLAM DI PESANTREN**  
**Studi pada Program Pencerahan Kalbu di Pesantren Mahasiswa Dar**  
**al-Mukhlisin UMI Padang Lampe Sulawesi Selatan**

**Afifuddin<sup>1</sup>, Akramunnisa<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Alumni/Pengasuh Pondok Pesantren An nahdlah Makassar

<sup>2</sup>Alumni Pondok Pesantren An Nahdlah Makassar

**Abstract**

In general, islamic education emphasizes attainment of esoteric quality as a part of human dimension. So that, one of effective method wich is expected can support the achievement of this aim is spiritual approach. In this case, spiritual education conducts paedagogical contruction through method of takhalli, tahalli and tajalli, or muhasabah, riyadhah and mujahadah. The research is a qualitative and fenomenological approach using observation and indepth-interview for gathering and analyzing data. The spiritual approach has been implemented by UMI through pesantren mahasiswa, to improve religion awareness, build islamic character of morality and quality of student behaviour.

**Key words:** Spritualism, Islamic Education, *Qalb*

## Pendahuluan

Dipahami bahwa pendidikan agama, tidak hanya menyiapkan manusia yang unggul dari segi intelektualitasnya saja, namun lebih dari itu pendidikan berupaya seoptimal mungkin membangun manusia berkepribadian dan memiliki integritas kejiwaan. Hal itulah yang mendasari adanya konsep pembelajaran agama di semua jenjang pendidikan. Tanpa bekal pengetahuan dan bimbingan keagamaan, mustahil membangun manusia Indonesia yang berkualitas sebagaimana yang dicita-citakan.

Dalam kaitannya dengan pencapaian tujuan pendidikan, ada tiga aspek yang perlu diperhatikan, yaitu aspek kognisi, afeksi dan psikomotorik. Aspek kognisi melakukan pembelajaran dengan menitikberatkan pada proses transfer ilmu pengetahuan sebanyak mungkin kepada anak didik. Tercapainya tujuan dari aspek ini dapat diukur dengan kemampuan anak didik dalam memahami dan menguasai teori-teori ilmu pengetahuan secara rasional. Aspek afeksi adalah salah satu upaya pendidikan yang menekankan pada pemahaman terhadap nilai-nilai dan sikap moral anak didik. Meski tidak mengesampingkan aspek kognisi, internalisasi nilai-nilai agama dilakukan secara intensif dan dominan. Yang ketiga adalah psikomotorik, yaitu kemampuan dalam pengamalan (*skill*) dan pengaplikasian nilai-nilai agama dalam kehidupan sehari-hari.

Dari sini tampak bahwa pengetahuan agama yang diperoleh dari lewat jalur pendidikan jauh berbeda dari jenis pengetahuan lainnya yang juga diperoleh lewat jalur pendidikan. Pengetahuan agama tidak boleh hanya berhenti dan terbatas pada wilayah kognisi, seperti lazim terjadi pada bidang-bidang studi tertentu. Keberhasilan pendidikan agama harus tercermin pada tindakan individu dan tindakan sosial yang konkret dalam kehidupan individu, keluarga dan masyarakat.

Para pakar dan praktisi pendidikan Islam telah sejak lama mengerahkan perhatian dan pemikiran mereka guna menemukan suatu formulasi pendidikan alternatif, di samping metode konvensional dan formalistik yang diaplikasikan pada institusi-institusi pendidikan yang ada. Problem yang paling mendasar adalah bahwa perkembangan kependidikan senantiasa tertinggal jauh dari perkembangan serta pergeseran nilai yang terjadi di dalam masyarakat. Pendidikan Islam, yang diwakili oleh institusi madrasah, pesantren dan PTAI tentunya menghadapi beban sekaligus tantangan yang cukup besar dalam merespon realitas sosial tersebut.

Premanisme kampus, tawuran antar mahasiswa, narkoba dan pergaulan bebas merupakan fenomena umum yang terjadi hampir di setiap kehidupan kampus. Bahkan PTAIN dan PT AIS, yang nota bene merupakan media yang sangat vital dalam membangun masyarakat intelektual yang

memiliki komitmen religius yang tinggi, tidak luput dari fenomena di atas. Tampaknya ada kesenjangan antara intensitas pengajaran materi-materi agama di perguruan tinggi dan realitas krisis moral yang terjadi dalam kehidupan kampus.

Universitas Muslim Indonesia (UMI) merupakan salah satu perguruan tinggi agama (PTAI) yang melaksanakan sistem pendidikan yang mengintegrasikan ilmu-ilmu umum dengan ilmu agama. Di samping mencetak sarjana di bidang agama melalui Fakultas Agama Islam-nya, UMI berupaya menelorkan sarjana-sarjana di berbagai bidang non-agama yang memiliki kesadaran dan pemahaman agama yang benar dan utuh

.Menjawab tantangan tersebut, sebagai salah satu perguruan tinggi agama yang cukup terkemuka di Indonesia Timur, UMI Makassar, mengelaborasi sebuah gagasan dalam rangka memikirkan upaya-upaya pembelajaran keagamaan kepada mahasiswa, utamanya mahasiswa muslim. Dalam hal ini, UMI mencoba membuka terobosan 'baru' dengan melakukan pembinaan khusus terhadap setiap mahasiswa, baik dari fakultas agama maupun non-agama, yaitu melalui program Pencerahan Kalbu. Dengan pendekatan spiritual-sufistik, UMI melakukan pembinaan, pendidikan dan bimbingan moral keagamaan kepada mahasiswa, dengan tujuan agar mereka tidak semata-mata mengetahui agamanya secara kognitif, tapi juga memiliki kesadaran afektif dan psikomotorik untuk mengaplikasikan nilai-nilai moral keagamaan tersebut dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam kerangka perkembangan dan dinamisasi paradigma pendidikan Islam di pesantren, sangat diperlukan upaya dan terobosan positif dan berkesinambungan, bukan hanya pada materi dan sarana pendidikan, namun yang kalah pentingnya adalah metode pendekatan dalam menginternalisasi nilai-nilai moral kepada anak didik. Berangkat dari pemikiran di atas, metode Pencerahan Kalbu yang diterapkan di pesantren mahasiswa UMI merupakan hal yang cukup penting dan menarik untuk diteliti.

Dalam rangka pemecahan masalah dan pencapaian tujuan penelitian di atas, peneliti menggunakan metode kualitatif deskriptif dengan pendekatan fenomenologis. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan observasi atau pengamatan langsung, wawancara mendalam dan studi dokumen.

Sumber data ditentukan dengan menggunakan *purposive random sampling* dan menitikberatkan pada sumber data manusia, yaitu orang-orang yang dapat memberikan informasi tentang gagasan dan pelaksanaan kegiatan pendidikan spiritual Pencerahan Kalbu yang diprogramkan pada Pesantren Mahasiswa Darul Mukhlisin Pangkep. Dari informasi data yang terkumpul selanjutnya dianalisis dalam rangka menemukan konsep dan fenomena pendidikan Islam dengan pendekatan spiritual, yang bertujuan membina



karakter baik dan akhlak mulia di kalangan sivitas akademika Universitas Muslim Indonesia.

Pengumpulan data dalam penelitian dilakukan dengan tiga cara, yaitu studi pustaka (*library research*), wawancara mendalam (*indepth interview*), dan pengamatan langsung (*observation*). Ketiga teknik ini dilakukan dengan tujuan, di samping untuk mendapatkan penjelasan mendetail tentang konsep pendidikan spiritual di pesantren mahasiswa, juga untuk memperoleh gambaran faktual tentang kegiatan dan pelaksanaa program Pencerahan Kalbu di lokasi tersebut.

Sesuai dengan jenis penelitian di atas, peneliti menggunakan model three- stage Miles dan Huberman untuk menganalisis data hasil penelitian.<sup>1</sup> Aktivitas dalam analisis data kualitatif dilakukan secara interaktif dan berlangsung terus-menerus sampai tuntas, sehingga datanya sudah jenuh. Sebagai langkah awal, data-data lapangan direduksi (*data reduction*) dengan cara merangkum, memilih dan memfokuskan data pada hal-hal yang sesuai dengan tujuan penelitian. Selanjutnya data disajikan (*data display*) dalam bentuk catatan wawancara, catatan lapangan dan catatan dokumentasi, diorganisasikan sehingga peneliti dapat menganalisis dengan cepat dan mudah. Langkah terakhir adalah penarikan kesimpulan dan verifikasi (*conclusion drawing/verification*), yaitu perumusan kesimpulan yang didukung dengan bukti yang valid pada tahap pengumpulan data.

### **Spiritualitas sebagai Konsep Dasar Pendidikan Islam**

Jika disepakati bahwa pendidikan adalah suatu proses, maka proses tersebut akan berakhir pada tercapainya tujuan akhir pendidikan. Suatu tujuan yang hendak dicapai oleh pendidikan pada hakikatnya adalah suatu perwujudan dari nilai-nilai ideal yang terbentuk dalam pribadi manusia yang diinginkan.

Hal yang sama ditegaskan oleh H.M. Arifin, bahwa pendidikan Islam, di samping bertugas menginternalisasikan (menanamkan dalam pribadi) nilai-nilai islami, juga mengembangkan anak didik agar mampu melakukan pengamalan nilai-nilai itu secara dinamis dan fleksibel dalam batas-batas konfigurasi idealitas wahyu.<sup>2</sup> Dapat dipahami bahwa untuk mewujudkan target ideal tersebut tidak semestinya mengandalkan pendekatan kognitif semata, namun dimensi afektif dan psikomotorik harus mendapatkan porsi perhatian yang lebih besar.

---

<sup>1</sup>Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D* Title, 9th ed. (Bandung: Alfabeta, 2010), 337.

<sup>2</sup>Arifin, *Filsafat Pendidikan Islam*, 1st ed. (Jakarta: Bumi Aksara, 2000), 122.

Berkaitan dengan pendekatan metodologis dalam proses pendidikan, Abbas Mahjub dalam bukunya *Ushul al-Fikr al-Tarbawiy fi al-Islam* cenderung meninjaunya dari sudut pandang dualisme kemanusiaan. Menurutnya, konsep pendidikan Islam memandang manusia dalam dua aspek, yaitu aspek lahiriah dan aspek ruhaniah (spiritual). Kedua aspek tersebut tidak dapat dipisahkan satu sama lain, di mana keduanya saling terkait dan membutuhkan pengembangan yang optimal. Karena itu, pendidikan Islam bertugas menciptakan keseimbangan antara kedua aspek, dengan mengingat bahwa ruh atau spirit manusia merupakan unsur penting dalam pembentukan keimanan dan ketakwaan dalam jiwa manusia.<sup>3</sup>

Pendekatan spiritual (sufistik) dipahami sebagai suatu pendekatan kependidikan yang, tidak sekedar mengadopsi konsep-konsep tasawuf dan menerapkannya sebagai satu metode dalam proses pendidikan, tapi ia juga merupakan paradigma religiositas yang mengangkat aspek esoteris (batiniah) agama sebagai aspek utama yang seringkali dikesampingkan. Hal tersebut didasarkan pada keberadaan dan hakikat ajaran Islam sendiri yang meliputi dua aspek pokok; eksoteris (*dzahir*) dan esoteris (*bathin*).

Postulasi di atas semakin menegaskan bahwa pendidikan Islam semestinya mengupayakan pendekatan yang lebih efektif dalam merespon gejala-gejala dan kasus-kasus penyimpangan moral yang mulai mewabah di kalangan generasi muda, khususnya mahasiswa. Muhaimin, dalam bukunya *Paradigma Pendidikan Islam*, menghimbau perlunya mencermati kembali berbagai indikator kegagalan PAI di sekolah dan perguruan tinggi, serta mencari solusi lewat pengembangan strategi dan pendekatan pendidikan Islam yang diorientasikan kepada pendidikan nilai (afeksi).<sup>4</sup>

Problematisasi sosial yang multi dimensi dan terpuruknya tingkat kualitas pendidikan di Indonesia mengakibatkan munculnya sikap pesimistik terhadap dunia pendidikan formal. Persoalan tidak dianggap selesai dengan penekanan pada kualitas kognitif semata, tapi masyarakat masih menuntut peranan lembaga pendidikan dalam meluruskan moral perilaku anak didiknya. Salah satu institusi dan pola pendidikan yang mulai dilirik adalah pesantren.

Pesantren merupakan salah satu jenis pendidikan Islam Indonesia yang bersifat tradisional untuk mendalami ilmu agama Islam, dan mengamalkannya sebagai pedoman hidup keseharian, atau disebut *tafaqquh fi al-din*, dengan menekankan pentingnya moral dalam hidup bermasyarakat. Pesantren telah hidup sejak 300-400 tahun yang lampau, menjangkau hampir seluruh lapisan

---

<sup>3</sup>Abbas Mahjub, *Ushul Al-Fikr Al-Tarbawi Fi Al-Islam*, 2nd ed. (Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1987), 181.

<sup>4</sup>Muhaimin, *Paradigma Pendidikan Islam*, 3rd ed. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 79.

masyarakat muslim. Pesantren telah diakui sebagai lembaga pendidikan yang telah ikut serta mencerdaskan kehidupan bangsa. Terutama di zaman kolonial, pesantren merupakan lembaga pendidikan yang sangat berjasa bagi umat Islam.<sup>5</sup>

Kehadiran pesantren di tengah masyarakat tidak hanya sebagai lembaga pendidikan, tetapi juga sebagai lembaga penyiaran agama dan kegiatan sosial keagamaan. Di lain pihak, jika dibandingkan dengan lembaga-lembaga pendidikan umum, pesantren ternyata memiliki karakteristik tersendiri yang menjadi daya tarik tertentu, khususnya pada masyarakat bawah.

Pada sisi lain, kaitan antara pesantren dan tasawuf tidaklah terlalu sulit mencarinya. Hal ini dikarenakan bahwa selain keduanya secara sosiologis memiliki persamaan-persamaan, misalnya keduanya sama-sama dapat dilihat sebagai subkultur masyarakat Indonesia, dan Jawa khususnya. Pada sisi lain, tasawuf merupakan subkultur dalam Islam. Demikian pula pesantren adalah subkultur dalam masyarakat Indonesia karena itu sudah menjadi bagian budaya bangsa Indonesia.

Memperhatikan praktek-praktek sufistik yang berlaku di pesantren, dapat dikatakan bahwa tasawuf yang dipraktekkan di pesantren memiliki ciri khas tersendiri. Tasawuf yang berkembang adalah tasawuf yang memiliki nilai-nilai praktis yang tinggi. Sedangkan aspek esoteris idealnya tidak begitu dipentingkan. Karena itulah tasawuf yang berkembang di pesantren tidak mengenal praktek pemunculan perasaan bersatunya diri dengan Tuhan atau perasaan-perasaan ekstasi lainnya (*mistical ecstasy*) dalam rangka menganal Tuhan. Sebaliknya, tasawuf yang dikembangkan adalah yang memiliki aspek-aspek praktis yang dapat dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari manusia, **yang biasa disebut "tasawuf amali"**. Dengan demikian aspek spekulatifnya dicoba untuk sedapat mungkin diminimalkan, atau bahkan dihilangkan sama sekali. Aspek-aspek praktis itu misalnya berakhlak mulia dan berbudi luhur, berbuat baik kepada seluruh manusia, rendah hati, ikhlas, mudah menolong dan sebagainya. Dengan demikian tasawuf yang berkembang di pesantren adalah tasawuf yang berdimensi kemanusiaan atau tasawuf empiris.

### **Pencerahan Kalbu Sebagai Pendekatan Spiritual**

Sebagai Perguruan Tinggi Agama yang cukup terkemuka di Indonesia Timur, UMI memiliki idealisme menciptakan sarjana yang ulama, dalam artian memiliki ilmu agama yang memadai, dan ulama yang sarjana, yaitu ahli

---

<sup>5</sup>Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, 1st ed. (Jakarta: Inis, 1994), 3.

agama yang memiliki pondasi ilmu pengetahuan umum. Dengan kata lain, UMI berupaya menciptakan out-put yang integralistik, yaitu manusia terdidik yang memiliki kekuatan ilmu dan iman secara integral. Kapabilitas keilmuan bukan sepenuhnya standar keberhasilan seorang alumnus UMI, tapi harus ditunjang dengan kualitas moral dan akhlak sebagai indikator tertanamnya pendidikan agama dalam dirinya.

Dalam mencapai cita-cita dan misi penyelenggaraan kependidikannya, UMI mengalami kendala dan problematika yang cukup memprihatinkan. Tawuran antar mahasiswa, kenakalan dan premanisme kampus serta pergaulan bebas yang sulit dikendalikan. Belum lagi persoalan suasana keagamaan yang belum sepenuhnya mewarnai lingkungan kampus dan civitas akademika. Kemampuan baca tulis Al-quran dan kualitas pengamalan ibadah yang rata-rata sangat minim merupakan salah satu kendala utama terwujudnya 'Kampus Islami' yang dicita-citakan UMI.

Persoalan-persoalan akademik tersebut sejak lama telah menggelisahkan menjadi keprihatinan internal dalam keluarga UMI. Hal tersebut mendorong jajaran pimpinan dan pembina UMI berpikir dan berupaya mencari jalan keluar yang dianggap paling efektif. Akhirnya pada tahun 1999 tercapai kesepakatan bersama untuk memulai langkah baru sebagai alternatif dalam rangka pembinaan kemahasiswaan. Satu program yang dipandang cukup efektif untuk menangani persoalan-persoalan di atas dibuka dan diluncurkan seiring dengan masuknya tahun akademik 2000-2001. Program pembinaan tersebut dinamakan Pencerahan Kalbu.

Menurut Abd. Rahim Amin, Pengasuh Pesantren Mahasiswa UMI, program Pencerahan Kalbu tersebut dianggap sebagai program unggulan dan *crash program*. Program unggulan dimaksudkan sebagai program yang menggunakan metode yang relevan dengan situasi yang ada dan sekaligus sebagai alternatif ideal untuk menangani problematika moral mahasiswa dan seganap civitas akademika.<sup>6</sup> Dan ternyata dalam perkembangannya, program ini mendapat perhatian dan dukungan yang besar dari masyarakat dan khususnya para orang tua mahasiswa. Dengan program khusus tersebut, mereka memiliki harapan besar agar anak-anak mereka dapat terdidik dengan baik. Bukan hanya pada kualitas keilmuan mereka, tapi juga yang sangat penting adalah pembinaan dan pembentukan kepribadian yang dilandasi ajaran agama.

Program Pencerahan Kalbu sebagai *crash program*, dalam arti bahwa pada intinya program pembinaan ini diarahkan pada penanaman ajaran

---

<sup>6</sup>K.H. Abd. Rahim Amin, Pengasuh Pesantren Mahasiswa UMI, *Wawancara*, tanggal 12 Oktober 2017 di Padang Lampe Sulawesi Selatan.

akidah, syariah dan akhlak secara 'cepat dan terpadu atau sinergi'. Materi pendidikan agama yang diberikan secara formal di kampus pada kenyataannya hanya memperkenalkan dan mensosialisasikan konsep-konsep agama kepada mahasiswa. Materi-materi tersebut sulit diharapkan memberikan penyadaran sekaligus penanaman nilai-nilai agama kepada mahasiswa.

Di samping itu, materi-materi yang diberikan pada posisinya sebagai mata kuliah dasar reguler tidak memperlihatkan sinergitas antara konsep-konsep akidah, syariah dan akhlak. Ketiga materi tersebut diperkenalkan secara terpisah, kurang mendalam dan sulit memberikan persepsi yang jelas kepada mahasiswa tentang agamanya sendiri. Adapun materi-materi program Pencerahan Kalbu disusun dan diformulasikan dalam satu konsep materi ajar yang terpadu dan terjalin dalam satu keterkaitan sinergitas antar tiga konsep agama tersebut.

Lebih lanjut Abd. Rahim Amin menjelaskan, Pencerahan Kalbu di pesantren mahasiswa, yang merupakan program pembinaan khusus untuk seluruh mahasiswa baru UMI, pada hakikatnya adalah pendidikan yang bernuansa spiritual atau sufistik. Dengan kata lain, metode dan pendekatan sufistik merupakan unsur utama dan ciri khas pokok pada program Pencerahan Kalbu tersebut. Hal itu didasarkan pada dua konsepsi dasar, yaitu:

- a. Dalam Pencerahan Kalbu, misi dan target utama adalah percepatan penyadaran dan penanaman (internalisasi) nilai-nilai agama, khususnya akhlak, pada jiwa peserta. Tentunya kedua proses tersebut lebih terfokus dan terkonsentrasi pada aspek ruhani dibanding aspek akal kognitif mahasiswa.
- b. Program tersebut lebih menekankan pengembangan dan pembinaan aspek SDM mahasiswa yang bersifat non-fisik, yaitu sumber daya ruhaniannya. Dengan kegiatan zikir secara intensif dan rutin diharapkan terjadi perubahan dan kestabilan jiwa, dan pada gilirannya memudahkan bagi para dosen pembimbing untuk mengarahkan serta mengembangkan potensi sumber daya tersebut.<sup>7</sup>

Pendidikan yang dilaksanakan UMI, dalam pandangan Zein Irwanto, Direktur Pesantren, pada dasarnya bertujuan membentuk tiga kecerdasan, yaitu kecerdasan intelektual yang dilaksanakan secara reguler di kampus I dan II di Makassar, dan kecerdasan moral serta spiritual yang dilaksanakan di

---

<sup>7</sup>K.H. Abd. Rahim Amin, Pengasuh Pesantren Mahasiswa UMI, *Wawancara*, tanggal 12 Oktober 2017 di Padang Lampe Sulawesi Selatan.

kampus Pesantren Mahasiswa di Padang Lampe. Kesemuanya itu – secara sinergi dan terpadu- bertujuan membentuk sarjana muslim yang intelek, beramal saleh dan berakhlakul karimah.<sup>8</sup>

Idealnya, menurut beliau, seorang sarjana muslim memiliki potensi-potensi serta kemampuan dasar yang kelak dapat memberikan kesejahteraan bagi dirinya serta membuka kesempatan bergerak secara leluasa dalam memajukan agama dan bangsanya. Seorang sarjana UMI yang ideal memiliki kemampuan bahasa asing yang baik, inggeris atau Arab, memiliki dasar-dasar ilmu keislaman serta profesional dalam ilmu-ilmu yang menjadi bidang spesialisasinya.<sup>9</sup>

Idealisme tersebut telah sejak lama merupakan ruh yang melandasi misi dan tujuan pendidikan di UMI. Namun yang menjadi kendala utama adalah sarana pendidikan, baik yang bersifat fisik maupun non-fisik, yang belum memadai untuk mewujudkan idealisme tersebut. Dengan keberadaan Pesantren Mahasiswa di Padang Lampe, UMI kembali merintis program unggulan pembinaan tradisi keilmuan islami sebagai bagian dari upaya penciptaan sarjana muslim yang ideal.

### **Pencerahan Kalbu sebagai Metode Pendidikan Tasawuf di Pesantren**

Memperhatikan aktivitas pendidikan di Pesantren Mahasiswa UMI Dar al-Mukhlisin Padang Lampe, tergambar kesan bahwa metode yang dipergunakan para pembina Pesantren adalah perpaduan dari metode kepesantrenan konvensional dan metode yang diadopsi dari tradisi keilmuan para ulama Salaf. Dijelaskan oleh Zein Irwanto, tradisi kepesantrenan yang diaplikasikan di pesantren tersebut secara terperinci dilakukan dalam tiga metode, yaitu :

1. Metode *Muzammil*, yaitu metode pendidikan yang diterapkan Allah swt terhadap Rasulullah saw.
2. Metode *Dar al-Arqam*, yaitu metode pendidikan dan dakwah yang diterapkan Rasulullah pada masa awal pembentukan komunitas muslim di Mekah. Metode ini dipandang sangat berhasil menanamkan pondasi keimanan dan ketauhidan serta semangat jihad pada diri generasi pertama Islam. Metode ini menekankan proses internalisasi nilai-nilai agama secara intensif dalam kelompok yang diikat oleh rasa persaudaraan yang sangat kuat.

---

<sup>8</sup>Dr. K.H. Zein Irwanto, Direktur Pesantren Mahasiswa UMI, *Wawancara*, tanggal 15 Oktober 2017 di Padang Lampe Sulawesi Selatan.

<sup>9</sup>Dr. K.H. Zein Irwanto, Direktur Pesantren Mahasiswa UMI, *Wawancara*, tanggal 15 Oktober 2017 di Padang Lampe Sulawesi Selatan.

3. Metode Jama'ah yang diilhami dari surah al-Fatihah. Metode ini menekankan aspek kebersamaan dalam segala hal. Para peserta didik untuk memahami dan mengapresiasi nilai kebersamaan dalam kegiatan ibadah, belajar-mengajar, makan dan sebagainya.

Selanjutnya beliau menjelaskan bahwa metode pembinaan yang dilaksanakan dalam program ini secara keseluruhan menggunakan pendekatan-pendekatan paedagogis yang 'mengadopsi' konsep-konsep sufistik. Pendekatan tersebut, oleh para pembinaanya, disebut dengan pendekatan Sufistik *tasawuf amali* (تصوف عملي). Pendekatan tersebut dimaksudkan sebagai pendekatan yang menggunakan metode tasawuf dalam hal pembinaan aspek batiniah, tapi bukan ditujukan untuk mengarahkan peserta untuk mencapai target-target sufisme (*maqam* dan *ahwal*) yang cenderung eksklusif dan subyektif. Dalam batasan amaliahnya, pendekatan sufistik bertujuan memberikan pembinaan dan bimbingan kesufian kepada para peserta agar mereka mampu memahami mengamalkan nilai-nilai akhlakul karimah yang terlahir dari kebersihan jiwa sebagai hasil dari proses Pencerahan Kalbu.

Pendekatan *tasawuf 'amali* merupakan konsepsi kesufian yang dibangun dan diamalkan oleh Imam al-Ghazali. Berbeda dengan para ulama Sufi lainnya, al-Ghazali tidak mementingkan aspek pencapaian "orgasme spiritual" yang tersimbolisasi dengan tahapan-tahapan maqamat dan ahwal, sebagaimana yang teraplikasi pada praktek-praktek kesufian dalam kehidupan mayoritas ulama sekaliber Dzun Nun al-Mishri, Hasan al-Bashri, al-Junaid dan lain-lain. Dalam konsep *mujadah, riyadhah, muhasabah* dan *muraqabah*-nya yang cenderung lebih praktis-aplikatif, al-Ghazali lebih mengedepankan pencapaian tujuan pembentukan akhlak Muslim yang sebenarnya dengan berporos pada kepribadian Rasulullah saw. sebagai *uswatun hasanah*.

Secara mendasar, konsep tasawuf'amali mengajarkan bahwa untuk mencapai tingkat kesempurnaan dan kesucian jiwa memerlukan pendidikan dan latihan mental yang panjang. Oleh karena itu pada tahap pertama teori dan amalan tasawuf diformulasikan kepada pengaturan sikap mental dan pendisiplinan tingkah laku yang ketat. Dengan kata lain, untuk dapat berada di hadirat Allah dan sekaligus mencapai tingkat kebahagiaan yang optimal manusia harus lebih dulu mengidentifikasikan eksistensi dirinya dengan ciri-ciri ke-Tuhanan melalui pensucian jiwa raga yang bermula dari pembentukan pribadi yang bermoral paripurna dan berakhlak mulia.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup>Said usman, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, 1st ed. (Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Islam, 1983), 96.



Aktivitas kehidupan sufistik memang dirancang khusus untuk membina dan memberikan perubahan radikal pada mahasiswa-mahasiswi UMI yang sepanjang umurnya belum pernah sama sekali tersentuh oleh pembinaan agama secara intensif. Khususnya lagi, banyak diantara mereka berlatarbelakang keluarga berada dan kurang mendapat pembinaan keagamaan dari keluarga mereka sendiri. Pada intinya, program Pencerahan Kalbu, dengan segenap perangkat, kurikulum, peraturan dan strategi pendekatan pedagogisnya, ditujukan untuk memberikan gambaran dan pengetahuan kepada mahasiswa bagaimana seharusnya menjalankan ajaran agama dan manfaat positif dari ketaatan menjalankan ibadah serta pengamalan nilai-nilai akhlak karimah.

Setiap gelombang mahasiswa yang datang secara bergilir ke Pesantren Mahasiswa Dar al-Mukhlisin dibagi dalam 8 atau 12 kelompok, yang masing-masing kelompok dibina dan diawasi langsung dua orang dosen/ustaz atau uztazah selaku wali kelas. Secara intens selama berada dalam pesantren mereka dididik dan dibimbing oleh wali kelasnya mulai dari penempatan asrama, pemahaman tentang peraturan pesantren, kontrak belajar, amalan-amalan yang harus dijalankan hingga memperhatikan kondisi fisik-psikis mereka selama menjalani program. Selain bentuknya sebagai kelas belajar reguler, kelompok-kelompok belajar itu sendiri pada saat-saat tertentu beralih menjadi kelompok *halaqah* dalam kegiatan zikir dan tadarus.

*Halaqah* secara etimologis bermakna lingkaran yang berantai. Dalam konteks Pencerahan Kalbu, *halaqah* dipahami dan diaplikasikan sebagai kelompok yang terdiri dari beberapa orang yang berkumpul secara melingkar dalam majlis dan melaksanakan kegiatan-kegiatan yang diprogramkan secara bersama dalam jalinan komunikasi dan inter-relasi yang erat. Pada banyak kasus, halaqah ini memberikan pengaruh positif terhadap hubungan antar anggota, yaitu terciptanya rasa persaudaraan, silaturahmi dan solidaritas yang tinggi meski mereka berasal dari fakultas-fakultas yang berbeda. Spirit dari halaqah ini ternyata berlanjut dan mewarnai kehidupan mereka di kampus pasca program Pencerahan Kalbu.

Rutinitas kesufian dimulai dari jam 3.00 dini hari dan berakhir pada pukul 22.00 malam hari. Secara kasat mata, bentuk pembinaan kesufian yang diterapkan pada program ini cenderung terkesan menyiksa dan membebani para peserta. Kesan tersebut terlihat pada hari-hari pertama mereka menjalani program. Meski demikian, kegiatan dan rutinitas yang harus dijalani tersebut pada hakikatnya merupakan latihan dan tempaan kejiwaan yang diharapkan akan berdampak positif pada kepribadian peserta.

Tepat pada pukul 3.00 dini hari, para peserta dibangunkan secara serentak dan diarahkan ke mesjid untuk melaksanakan shalat tahajjud secara



berjamaah dengan dipimpin oleh salah seorang guru pembina. Meski shalat tahajjud sendiri adalah shalat sunnat, namun dalam konteks kepesantrenan sebagaimana yang diterapkan dalam Pencerahan Kalbu shalat tahajjud secara berjamaah menjadi wajib. Hal ini ditujukan agar para mahasiswa lebih mengenal dan meresapi efek-efek spiritual dari ibadah tersebut.

Setelah shalat tahajjud yang dilakukan sebanyak delapan rakaat, para peserta dikumpulkan dalam satu majlis dalam halaqah masing-masing untuk melakukan tadarus Al-quran hingga masuk waktu subuh. Adapun materi tadarus adalah surah-surah pendek pada akhir juz Amma, dimulai pada surah an-Nas. Kegiatan tadarus Al-quran tidak semata memberikan bimbingan tentang cara membaca (tajwid) yang benar, namun lebih dari itu mereka diharuskan menghafal setiap surah yang telah ditadarruskan pada hari itu. Dalam tempo satu bulan diupayakan setiap peserta telah mampu membaca sekaligus menghafal surah-surah pendek Al-quran.

Setelah shalat Subuh, kegiatan dilanjutkan dengan zikir bersama dalam satu halaqah besar. Seluruh peserta duduk dalam posisi setengah melingkar mengitari seorang ustaz yang bertugas memimpin dan membimbing zikir bersama tersebut. Untuk memudahkan pelaksanaan zikir, setiap peserta telah diberikan buku panduan zikir lengkap dengan terjemahannya, sehingga mereka dapat memahami makna bacaan-bacaan yang dilantunkan tersebut. Kegiatan zikir tersebut berlangsung hingga pagi, atau tepatnya masuk waktu shalat Dluha. Kegiatan zikir diakhiri dengan melaksanakan shalat dluha secara berjamaah dan peserta kembali ke asrama untuk beristirahat dan menyiapkan diri memasuki kegiatan perkuliahan di kelas. Proses belajar di kelas berlangsung hingga menjelang duhur, dan mereka kembali diarahkan ke mesjid untuk melaksanakan shalat Duhur secara berjamaah.

Satu hal yang unik, yaitu setiap selesai membaca wiridan **ba'da** shalat salah seorang ustaz berdiri dan menyampaikan satu atau dua hadis. Hadis-hadis yang disampaikan adalah hadis-hadis pendek yang populer dan berkaitan dengan tema-tema akidah, ibadah, akhlak serta perilaku Rasulullah saw. Dan biasanya setiap hadis yang telah dibacakan ditulis oleh setiap peserta sebagai koleksi atau khazanah pengetahuan keislaman yang akan mereka bawa pulang.

Menjelang shalat Asar, peserta kembali menuju ke mesjid untuk melaksanakan shalat asar secara berjamaah. Setelah itu, mereka mengikuti kuliah sore berupa pengajian umum dalam halaqah besar. Materi-materi yang disampaikan mencakup pemahaman tentang konsep-konsep dasar Pencerahan Kalbu, dasar-dasar Tasawuf, pemahaman tentang metode dan manfaat zikir, pengetahuan akhlak dan Nasyid. Kegiatan sore juga kadang

berbentuk permainan (game) yang diformat khusus untuk diterapkan dalam program Pencerahan Kalbu.

Dalam kegiatan sore ini, peserta juga diarahkan untuk berinteraksi dengan fenomena-fenomena alam sekitar dengan pendekatan *Tadabbur alam*. Pada materi ekstra yang dilakukan di luar kelas ini peserta berupaya memahami serta merenungi fenomena-fenomena alam, yang memang suasana dan kondisi alam di Padang Lampe cukup kondusif untuk hal tersebut, dan mengaitkan fenomena alam tersebut dengan kebesaran dan ke-Maha Kuasaan Allah swt. di samping itu, dengan interaksinya dengan alam luar peserta dapat menyadari posisinya sebagai bagian dari alam ciptaan Allah dan menyadari bahwa betapa kecilnya diri manusia jika dibandingkan dengan segala ciptaan-Nya.

Setelah shalat Magrib, para peserta kembali berkumpul di dalam halaqah besar untuk mengikuti pembacaan *Yasin Fadhilah* dan dilanjutkan dengan zikir bersama hingga Isya. Perlu dijelaskan bahwa *Yasin Fadhilah* adalah surah Yasin yang dilengkapi dengan doa-doa khusus. Keberadaan do'a khusus yang dibaca di tengah-tengah surah Yasin dilatarbelakangi keyakinan bahwa semua do'a yang dibaca bersama surah Yasin pasti dikabulkan Allah.

Setelah makan malam, para peserta kembali memasuki kelas masing-masing untuk menerima materi do'a dan wirid. Pada materi tersebut mereka diberikan bimbingan tentang fadhilah (keutamaan) doa-doa tertentu serta diajarkan bentuk-bentuk dan bacaan-bacaan wirid untuk diamalkan sehari-hari. Dalam hal ini peserta diharuskan menghafal beberapa do'a dan bacaan-bacaan shalat, baik dalam shalat maupun setelah shalat. Kelas ini berlangsung hingga kurang lebih pukul 21.00 wita.

Satu hal yang menarik dan cukup unik dari segenap kegiatan yang diprogramkan di Pesantren Padang Lampe ini, yaitu acara makan bersama dengan gaya '*usrah*'. Dapat dirasakan bahwa hampir seluruh aktivitas yang dilakukan para peserta selama berada di dalam kampus Pesantren diwarnai dan diarahkan pada pencapaian target-target pendidikan akhlak yang berciri khas sufistik. Tak ketinggalan kegiatan makan bersama, tak luput dari warna atau corak yang didasari oleh nilai-nilai sufistik.

Dengan penjatahan dan pengaturan makanan tersebut dapat terbina dua sikap positif, yaitu:

- a) Persaudaraan, keakraban dan sikap tenggang rasa sesama teman sehingga setiap orang tidak mengganggu porsi atau hak orang lain. Setiap kelompok menikmati makanan secara bersama dengan menerima keberadaan orang lain bersama mereka.
- b) Kesabaran dan sikap *qana'ah* dengan menerima makanan yang sangat sederhana tersebut dengan senang hati. Mereka 'dipaksa' untuk puas

dengan apa yang disediakan oleh pihak pesantren. Dengan demikian mereka terlatih untuk menerima penderitaan sekaligus tetap menjaga hubungan sosial mereka dengan orang lain.

Keseluruhan kegiatan yang diprogramkan, mulai dari bangun dan bertahajjud di waktu dini hari hingga kegiatan makan di atas nampan secara bersama, secara sinergi merupakan rangkaian proses latihan kerohanian. Dalam penjelasannya, Zein Irwanto, selaku Direktur dan sekaligus instruktur utama, menekankan bahwa bentuk-bentuk latihan dan pembiasaan yang relatif cukup berat dalam skala awam itu merupakan *mujahadah* dan *riyadhah* bagi mereka.<sup>11</sup> Dan memang, menurut beliau, keberhasilan dalam program Pencerahan Kalbu sangat bertumpu pada keberhasilan peserta dalam menempuh proses *mujahadah* dan *riyadhah* tersebut.<sup>12</sup>

Dalam konteks Pencerahan Kalbu, seperti yang diungkapkan Zein Irwanto, *Tajalli* merupakan ekspresi kesadaran diri yang mendalam dari hasil segenap *mujahadah* dan *riyadhah* yang telah dilaluinya. Pada kurang lebih sepuluh hari terakhir terjadi perubahan sikap dan *image* peserta terhadap kegiatan rutinitas sufistik itu sendiri. Pada awalnya mereka bersikap acuh tak acuh dan kurang memperdulikan materi-materi dan kegiatan yang dilaksanakan. Bahkan seringkali memberontak dan menolak segala macam ikatan atau aturan-aturan kepesantrenan. Namun hari-hari terakhir mereka berubah sikap dan cenderung menikmati rutinitas kegiatan yang mereka jalani.

Ekspresi dari munculnya *Tajalli* pada diri peserta yaitu ketika mereka menangis berlinang air mata dalam zikirnya. Tetesan air mata tersebut dapat dijadikan bukti bahwa peserta tersebut telah mencapai tahapan kesadaran internal yang tidak mudah digambarkan dengan kata-kata. Ekspresi *tajalli* pada setiap peserta tidak terjadi pada waktu yang bersamaan. Beberapa orang justru telah memperlihatkan gejala-gejala *tajalli* pada hari-hari pertama pelaksanaan program, meski sebagian besar baru tampak pada akhir-akhir kegiatan.

Hal yang paling penting dari pencapaian tersebut, sebagaimana yang dijelaskan oleh Abd. Rahim Amin adalah terbangunnya komitmen kesadaran spiritual yang menjadi dasar langkah mereka dalam menjalani kehidupan. Komitmen untuk senantiasa memelihara kecerahan hati serta bersikap dan

---

<sup>11</sup>Lihat Amatullah Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 1st ed. (Bandung: Mizan, 1996), 190 & 241.

<sup>12</sup>Dr. K.H. Zein Irwanto, Direktur Pesantren Mahasiswa UMI, *Wawancara*, tanggal 15 Oktober 2017 di Padang Lampe Sulawesi Selatan.

berperilaku sesuai dengan suara hati nurani mereka yang telah disinari oleh cahaya zikir.

Untuk mengatasi persoalan premanisme dan tawuran, UMI secara terprogram mengirim mahasiswa-mahasiswa yang dianggap merupakan biang keributan di kampus ke Pesantren. Pada beberapa kasus ditemukan pula beberapa mahasiswa pecandu narkoba yang membutuhkan terapi khusus. Sejauh pengamatan peneliti, Pencerahan Kalbu, dengan kegiatan wirid dan zikirnya, cukup memberikan pengaruh positif pada kesadaran mereka tentang nilai-nilai kebaikan. Khusus pecandu narkoba, secara berangsur-angsur dalam tempo yang tidak lama mereka telah mampu melepaskan diri dari ketergantungan kepada benda-benda haram tersebut.

Fenomena zikir merupakan fenomena yang cukup unik dan menarik untuk diteliti. Pembacaan zikir dengan suara keras (*jahr*) dan berirama merupakan salah satu keunikannya. Para peserta setiap subuh dan magrib berkumpul dalam bentuk majlis yang mengelilingi seorang 'mursyid' atau yang bertugas memimpin zikir. Mursyid membacakan bacaan-bacaan zikir dengan irama yang sangat menyentuh dan diikuti oleh seluruh peserta. Metode zikir ini memang tidak lazim dipraktikkan, namun meski demikian hal ini ditujukan, di samping untuk memperkenalkan cara dan bacaan zikir kepada para peserta sebagai pemula, juga dengan cara *jahr* tersebut diharapkan lebih menyentuh dan bisa 'dinikmati' oleh mereka.

Tegasnya, program Pencerahan Kalbu secara umum merupakan rangkaian kegiatan yang secara terpadu berupaya mensosialisasikan zikir agar menjadi satu kebiasaan dan kebutuhan dalam kehidupan mahasiswa, sehingga dengan demikian fungsi zikir sebagai sarana penenteraman dan penenangan jiwa dapat terwujud dan dirasakan oleh setiap warga kampus. Di samping itu, zikir pun dapat menjadi terapi kejiwaan yang diharapkan mampu menjadi solusi yang efektif dalam mendidik dan memperbaiki moral dan perilaku generasi muda yang cenderung menyimpang.

## **Penutup**

Pendidikan Islam tidak hanya mengupayakan pengembangan potensi fisik-kognitif semata, tapi lebih dari itu pendidikan Islam sangat menekankan pengembangan dan peningkatan potensi (SDM) batiniah, yaitu dimensi spiritual yang merupakan unsur penting dalam pembentukan kepribadian manusia. Secara historis dan teoretis, konsep-konsep tasawuf (Sufistik) memiliki relevansi dengan pendidikan Islam, khususnya yang berkaitan dengan pendidikan moral sebagai sarana pembentukan karakter moralitas yang efektif.

Pendekatan spiritual dalam sistem pembinaan di Pesantren Dar al-Mukhlisin Padang Lampe UMI diterapkan dalam program kegiatan sebagai berikut:

- a. Penerapan Tasawuf '*amali*' yang diaplikasikan dalam tiga tahapan pembinaan, yaitu *Takhalli*, *Tahalli* dan *Tajalli*
- b. Pembinaan dan pembiasaan-pembiasaan baik melalui latihan-latihan kejiwaan, yaitu melalui *Mujadah* dan *Riyadhah*.
- c. Penerapan metode zikir secara rutin dan intensif dengan tujuan memberikan penyadaran serta menumbuhkan *muhasabah* (instrospeksi diri ) dan *muraqabah* (kedekatan dan pengawasan Allah) dalam jiwa peserta
- d. Pemberian materi-materi keagamaan yang meliputi materi akidah, syariah dan akhlak. Ketiga materi tersebut diberikan kepada peserta secara terpadu dan sinergi yang mengarah kepada pencapaian pemahaman tentang dimensi spiritual ajaran Islam, sekaligus pembentukan kesadaran dan kemauan untuk mengamalkan seluruh ajaran agama Islam dengan komitmen dan konsisten.

#### Daftar Pustaka

Arifin. *Filsafat Pendidikan Islam*. 1st ed. Jakarta: Bumi Aksara, 2000.

**Armstrong, Amatullah. "Khazanah Istilah Sufi; Kunci Memasuki Dunia Tasawuf," 1st ed., 190 & 241. Bandung: Mizan, 1996.**

Mahjub, Abbas. *Ushul Al-Fikr Al-Tarbawi Fi Al-Islam*. 2nd ed. Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1987.

Mastuhu. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. 1st ed. Jakarta: Inis, 1994.

Muhaimin. *Paradigma Pendidikan Islam*. 3rd ed. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.

Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif Dan R&DT*. 9th ed. Bandung: Alfabeta, 2010.

**Usman, Said. "Pengantar Ilmu Tasawuf," 1st ed., 96. Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Islam, 1983.**

## REVITALISASI PEMAHAMAN KITAB KUNING MELALUI PENDEKATAN SAINTIFIK DAN PENILAIAN AUTENTIK

**Agus Supriyadi**

Ma'had Aly Nurul Qadim Kalikajar Kulon Paiton Probolinggo  
ghauts13@gmail.com

### **Abstrak**

Secara umum pondok pesantren adalah lembaga pendidikan yang identik dengan kitab kuning. Kitab kuning digunakan sebagai sumber primer keilmuan para santri, sehingga tidak heran jika alumni pondok pesantren sangat mahir dalam membaca dan memahami kitab kuning. Seiring berjalannya waktu pemahaman santri terhadap kitab kuning mengalami degradasi baik di pondok pesantren salaf ataupun modern. Hal ini dibuktikan dengan belum mampu mencapai tujuan pendidikannya secara maksimal (mencetak kader ulamak yang sekaligus memimpin umat dan bangsa). Salah satu penyebab degradasi ini adalah pola pendidikan dan pengajaran kitab kuning di pondok pesantren masih menggunakan sistem tradisional seperti sorogan, bandongan, wetonan dan musyawarah. Padahal ketiga pola pengajaran ini sudah tidak sesuai dengan tuntutan pembelajaran sekarang yang menuntut pembelajaran berbasis murid bukan berbasis guru. Disamping itu, penilaian yang digunakan di pondok pesantren belum mengarah pada penilaian berbasis kompetensi (proses dan hasil) dan belum tegas menuntut adanya remediasi. Jika hal ini terus dibiarkan, maka kemampuan santri dalam membaca dan memahami kitab kuning akan pudar ditelan masa. Oleh karenanya revitalisasi harus segera dilakukan salah satunya dengan menerapkan pendekatan saintifik dan penilaian autentik dalam pembelajaran kitab kuning.

**Kata Kunci:** Kitab Kuning, Pendekatan Saintifik, Penilaian Autentik

## Pendahuluan

Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan tertua di Indonesia yang memiliki beberapa unsur yang membedakannya dengan lembaga pendidikan yang lain. unsur-unsur itu meliputi kiai, santri, masjid, pondok (asrama), dan kitab kuning. keterpaduan unsur-unsur tersebut membentuk suatu sistem dan model pendidikan yang khas, sekaligus membedakan dengan pendidikan formal.

Salah satu unsur tersebut adalah kitab kuning. Berdasarkan catatan sejarah, pondok pesantren sejak era awal telah menggunakan Kitab Kuning, di sebagian tempat disebut pula sebagai kitab klasik untuk menyebut jenis kitab yang sama dan disebut juga kitab *turas*. Kitab-kitab tersebut umumnya tidak diberi harakat/*syaka*, sehingga tidak jarang disebut juga sebagai “*kitab gundul*”. **Disebut Kitab Kuning karena pada umumnya kitab-kitab tersebut dicetak di atas kertas berwarna kuning.**<sup>1</sup>pada perkembangannya kitab kuning dijadikan standar kelayakan dan penilaian keilmuan seorang santri terhadap bidang ilmu, juga dijadikan alat untuk menilai kualitas pondok pesantren. semakin sering pondok pesantren menjuarai *Musabaqoh Qiraatul Kutub* (MQK) baik tingkat regional atau nasional, maka semakin antusias masyarakat untuk menitipkan anaknya dipondok tersebut.

Akhir-akhir ini kualitas pemahaman santri terhadap kitab kuning mengalami degradasi baik di pondok pesantren salaf ataupun modern. Hal ini dibuktikan dengan belum mampu mencapai tujuan pendidikannya secara maksimal (mencetak kader ulamak yang sekaligus memimpin umat dan bangsa).<sup>2</sup>Salah satu penyebab degradasi ini adalah pola pendidikan dan pengajaran kitab kuning di pondok pesantren masih menggunakan sistem tradisional seperti sorogan, bandongan, wetonan dan musyawarah.<sup>3</sup>Padahal ketiga pola pengajaran ini sudah tidak sesuai dengan tuntutan pembelajaran sekarang yang menuntut pembelajaran berbasis murid bukan berbasis guru. Disamping itu, penilaian yang digunakan di pondok pesantren belum mengarah pada penilaian berbasis kompetensi (proses dan hasil) dan belum tegas menuntut adanya remediasi. Hal tersebut sejalan dengan **pendapat Muslich, “Penilaian tidak hanya untuk mengetahui hasil belajar peserta didik tetapi juga untuk mengetahui bagaimanakah proses belajar**

---

<sup>1</sup> Departemen Agama, *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah* (Jakarta: Depag, 2003), 32.

<sup>2</sup> Binti Maimunah, *Tradisi Intelektual santri dalam tantangan dan hambatan pendidikan pesantren di masa depan* (Yogyakarta, Teras: 2009), 28.

<sup>3</sup> Binti Maimunah, *Tradisi Intelektual santri dalam tantangan dan hambatan pendidikan pesantren di masa depan ....*, 29.

tersebut berlangsung”.<sup>4</sup> Hal senada juga disampaikan oleh Kunandar sebagai berikut: “Penilaian hasil belajar secara esensial bertujuan untuk mengukur keberhasilan pembelajaran yang dilakukan oleh guru dan sekaligus mengukur keberhasilan peserta didik dalam penguasaan kompetensi yang telah ditentukan”.<sup>5</sup> Berdasarkan pendapat tersebut, pendekatan pembelajaran dan penilaian merupakan suatu bagian penting dalam proses pembelajaran dan perencanaannya harus sesuai dengan kompetensi yang akan dicapai dan berdasarkan prinsip-prinsip penilaian.

### Pendekatan Saintifik

Secara prinsip, kegiatan pembelajaran merupakan proses pendidikan yang memberi kesempatan kepada peserta didik untuk mengembangkan potensi mereka menjadi kemampuan yang semakin lama semakin meningkat dalam sikap, pengetahuan, dan keterampilan yang diperlukan dirinya untuk hidup dan untuk bermasyarakat, berbangsa, serta berkontribusi pada kesejahteraan hidup umat manusia. Oleh karena itu, kegiatan pembelajaran diarahkan untuk memberdayakan semua potensi peserta didik menjadi kompetensi yang diharapkan.

Untuk memberdayakan semua kompetensi peserta didik, kegiatan pembelajaran perlu menggunakan prinsip yang: (1) berpusat pada peserta didik, (2) mengembangkan kreatifitas peserta didik, (3) menciptakan kondisi menyenangkan dan menantang, (4) bermuatan nilai, etika, estetika, logika, dan menantang, (4) bermuatan nilai, etika, estetika, logika, dan kinestetika, dan (5) menyediakan pengalaman belajar yang beragam melalui penerapan berbagai strategi dan metode pembelajaran yang menyenangkan, kontekstual, efektif, efisien, dan bermakna.<sup>6</sup> Berdasarkan prinsip ini pembelajaran yang dilakukan oleh guru harus beralih dari strategi *teacher centered* ke *student centered*. Maksudnya pembelajaran yang selama ini berpusat kepada guru diubah menjadi berpusat kepada siswa.

Pendekatan saintifik adalah salah satu pendekatan pembelajaran yang berbasis *student centered*. Sebelum membahas lebih lanjut tentang definisi pendekatan saintifik, alangkah baiknya kita membahas terlebih dahulu definisi pendekatan. Menurut Musfiquan, Pendekatan pembelajaran dapat diartikan kumpulan metode dan cara yang digunakan oleh tenaga pendidik dalam melakukan pembelajaran. dalam strategi terdapat sejumlah pendekatan,

---

<sup>4</sup> Masnur Muslich, *Authentic Assessment: Penilaian berbasis kelas dan kompetensi* (Bandung: PT. Refika Aditama, 2011), 2.

<sup>5</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik (Penilaian Hasil Belajar Peserta Didik berdasarkan Kurikulum 2013)-Ed. Rev., cet. 4* (Jakarta: Rajawali Pers, 2015), 10-11

<sup>6</sup> Pemandikbud Nomor 81A tahun 2013 tentang *Impelementasi Kurikulum*



dalam pendekatan terdapat sejumlah metode, dalam metode terdapat sejumlah teknik, dalam teknik terdapat sejumlah taktik pembelajaran. dari penerapan semua kegiatan pembelajaran akan memunculkan model pembelajaran.<sup>7</sup> sedangkan menurut Suyono, pendekatan pembelajaran adalah latar pedagogis dan psikologis yang dilandasi filosofi pendidikan tertentu yang dipilih agar tujuan pembelajaran dapat tercapai atau dapat didekati secara optimal.<sup>8</sup> Berdasarkan penjelasan tersebut diatas dapat disimpulkan bahwa pendekatan adalah metode dan cara yang dipilih berlatar pedagogis dan psikologis yang dilandasi filosofi pendidikan tertentu oleh tenaga pendidik untuk mencapai tujuan pembelajaran dengan kata lain pendekatan merupakan suatu rangkaian tindakan pembelajaran yang dilandasi oleh prinsip dasar tertentu (filosofis, psikologis, didaktis dan ekologis) yang mewadahi, menginspirasi, menguatkan dan melatari metode pembelajaran tertentu.

Sedangkan pendekatan saintifik, yaitu pendekatan yang menggunakan langkah-langkah serta kaidah ilmiah dalam pembelajaran. langkah-langkah tersebut meliputi: mengamati, menanya, mengumpulkan informasi, mengasosiasi, dan mengkomunikasikan.<sup>9</sup> Kelima pembelajaran pokok tersebut dapat dirinci dalam berbagai kegiatan belajar sebagaimana tercantum dalam tabel berikut:

**Tabel 1 : Keterkaitan Antara Langkah Pembelajaran Dengan Kegiatan Belajar Dan Maknanya**

Langkah Pembelajaran	Kegiatan Belajar	Kompetensi yang dikembangkan
Mengamati	Membaca, mendengar, menyimak, melihat (tanpa atau dengan alat)	Melatih kesungguhan, ketelitian, mencari informasi
Menanya	Mengajukan pertanyaan tentang informasi yang tidak dipahami dari apa yang diamati atau pertanyaan untuk mendapatkan informasi tambahan tentang apa	Mengembangkan kreativitas, rasa ingin tahu, kemampuan merumuskan

---

<sup>7</sup> Musfiquan, *Pendekatan Pembelajaran Saintifik* (Sidoarjo, Nizami Learning Center: 2015), 38.

<sup>8</sup> Suyono, *Belajar dan Pembelajaran* (Bandung, PT Remaja Rosdakarya: 2015), 22.

<sup>9</sup>Pemendikbud Nomor 81A tahun 2013 tentang *Implemantasi Kurikulum*

	yang diamati (dimulai dari pertanyaan faktual sampai ke pertanyaan yang bersifat hipotetik)	pertanyaan untuk membentuk pikiran kritis yang perlu untuk hidup cerdas dan belajar sepanjang hayat
Mengumpulkan Informasi / eksperimen	<ul style="list-style-type: none"><li>- Melakukan eksperimen</li><li>- Membaca sumber lain selain buku teks</li><li>- Mengamati objek /kejadian/ aktivitas</li><li>- Wawancara dengan nara sumber</li></ul>	Mengembangkan sikap teliti, jujur, sopan, menghargai pendapat orang lain, kemampuan berkomunikasi, menerapkan kemampuan mengumpulkan informasi melalui berbagai cara yang dipelajari, mengembangkan kebiasaan belajar dan belajar sepanjang hayat
Mengasosiasikan / mengolah informasi	<ul style="list-style-type: none"><li>- Mengolah informasi yang sudah dikumpulkan baik terbatas dari hasil kegiatan mengumpulkan / eksperimen mau pun hasil dari kegiatan mengamati dan kegiatan mengumpulkan informasi.</li><li>- Pengolahan informasi yang dikumpulkan dari yang bersifat menambah keluasan dan kedalaman sampai kepada pengolahan informasi yang bersifat mencari solusi dari berbagai sumber yang memiliki pendapat yang berbeda sampai kepada yang bertentangan.</li></ul>	Mengembangkan sikap jujur, teliti, disiplin, taat aturan, kerja keras, kemampuan menerapkan prosedur dan kemampuan berfikir induktif serta deduktif dalam menyimpulkan
Mengkomunikasikan	Menyampaikan hasil pengamatan, kesimpulan	Mengembangkan sikap jujur, teliti,



berdasarkan hasil analisis secara lisan, tertulis, ayaimedia lainnya.

toleransi,  
kemampuan  
berfikir sistematis,  
mengungkapkan  
pendapat dengan  
singkat dan jelas,  
dan  
mengembangkan  
kemampuan  
berbahasa yang  
baik dan benar

Sumber : Permendikbud Nomor 81A Tahun 2013

### Penilaian Autentik

Sebelum mendefinisikan pengertian autentik sebaiknya terlebih dahulu **mendefinisikan pengertian penilaian. Istilah “Penilaian” merupakan kata benda dari “nilai”. Istilah penilaian merupakan alih bahasa dari istilah *assessment*, bukan dari istilah *evaluation*. Menurut Sahlan “penilaian dapat diartikan sebagai kegiatan menafsirkan data hasil pengukuran berdasarkan kriteria maupun aturan-aturan tertentu”<sup>10</sup> Menurut Rohmad “Penilaian adalah suatu proses atau kegiatan yang sistematis dan berkesinambungan untuk mengumpulkan informasi tentang proses dan hasil belajar peserta didik dalam rangka membuat keputusan-keputusan berdasarkan kriteria dan pertimbangan tertentu, sehingga penilaian (*assessment*) merupakan kegiatan menafsirkan dan mendiskusikan hasil pengukuran.”<sup>11</sup> Dengan demikian, penilaian (*assesment*) dapat dipahami sebagai proses pengumpulan berbagai data yang bisa memberikan gambaran perkembangan belajar peserta didik. perkembangan ini meliputi sikap, pengetahuan, dan keterampilan.**

Penilaian autentik menurut pendapat para ahli sebagai berikut. menurut Jon Mueller “***Authentic assessment is a form of assessment in which students are asked to perform real-world tasks that demonstrate meaningful application of essential knowledge and skills***”.<sup>12</sup> Menurut Kunandar penilaian autentik merupakan kegiatan menilai peserta didik yang menekankan pada

---

<sup>10</sup>Moh. Sahlan, *Evaluasi pembelajaran panduan praktis bagi pendidik dan calon pendidik* (Jember: STAIN Jember Press, 2015), 7.

<sup>11</sup> Rohmad, *Pengembangan instrumen Evaluasi dan Penelitian* (Purwokerto: STAIN Press, 2015), 7-8.

<sup>12</sup>Jon Mueller, The Authentic Assessmen Toolbox: Enchancing Student Learning Through Online Faculty Development. *Journal of Online Learning and Teaching*(jolt. merlot. org. diakses tanggal 07 Agustus 2018), 1

apa yang seharusnya dinilai, baik proses maupun hasil dengan berbagai instrumen penilaian yang disesuaikan dengan tuntutan kompetensi yang ada di Standar Kompetensi.<sup>13</sup> Sedangkan secara luas Supardi mendefinisikan penilaian autentik sebagai penilaian yang dilakukan secara komprehensif untuk menilai mulai dari masukan (*input*), proses (*proses*), dan keluaran (*output*) pembelajaran dalam rangka untuk mengukur kompetensi sikap, kompetensi pengetahuan maupun kompetensi keterampilan.<sup>14</sup>

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa penilaian autentik adalah penilaian yang apa adanya menggambarkan keadaan perkembangan hasil belajar peserta didik yang meliputi kompetensi sikap, pengetahuan, dan keterampilan sebagaimana dipertegas dalam Permendikbud nomor 104 tahun 2014 sebagai berikut. Penilaian autentik merupakan bentuk penilaian yang menghendaki peserta didik menampilkan sikap, menggunakan pengetahuan dan keterampilan yang diperoleh dari pembelajaran dalam melakukan tugas pada situasi yang sesungguhnya.<sup>15</sup>

Menurut Kunandar, penilaian autentik memiliki 4 (empat) karakteristik yaitu: (1) bisa digunakan untuk formatif maupun sumatif, (2) mengukur keterampilan dan performansi, bukan mengingat fakta, (3) berkesinambungan dan terintegrasi, dan (4) dapat digunakan sebagai *feedback* terhadap pencapaian kompetensi peserta didik secara komprehensif.<sup>16</sup> Kunandar juga menjelaskan bahwa dalam penilaian autentik ada tiga hal yang harus diperhatikan oleh guru, yakni:

- a) Autentik dari instrumen yang digunakan. Artinya dalam melakukan penilaian autentik guru perlu menggunakan instrumen yang bervariasi (tidak hanya satu instrumen) yang disesuaikan dengan karakteristik atau tuntutan kompetensi yang ada di kurikulum.
- b) Autentik dari aspek yang diukur. Artinya, dalam melakukan penilaian autentik guru perlu menilai aspek-aspek hasil belajar secara komprehensif yang memiliki kompetensi sikap, kompetensi pengetahuan, dan kompetensi keterampilan.
- c) Autentik dari aspek kondisi peserta didik. Artinya dalam melakukan penilaian autentik guru perlu menilai input (kondisi awal) peserta didik, proses (kinerja dan aktivitas peserta didik dalam proses belajar mengajar),

---

<sup>13</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik* ...., 35.

<sup>14</sup> Supardi, *Penilaian Autentik: Pembelajaran Afektif, Kognitif, dan Psikomotorik (Konsep dan Aplikasi)* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2015), 24.

<sup>15</sup> Lampiran peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 104 Tahun 2014 tentang Penilaian Hasil Belajar oleh Pendidik pada Pendidikan Dasar dan Pendidikan Menengah.

<sup>16</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik* ...., 39-40.

output (hasil pencapaian kompetensi, baik sikap, pengetahuan maupun keterampilan yang dikuasai atau ditampilkan peserta didik setelah mengikuti proses belajar mengajar).<sup>17</sup>

Penilaian autentik juga mempunyai prinsip-prinsip yang harus dipatuhi sebagaimana berikut:

- a) Validitas, yaitu penilaian autentik dapat menilai apa yang seharusnya dinilai dengan menggunakan alat yang sesuai untuk mengukur kompetensi siswa.
- b) Reliabilitas, yaitu penilaian autentik memiliki konsistensi (keajegan) hasil penilaian. Misalnya guru melakukan penilaian dengan teknik unjuk kerja, penilaian akan reliabel jika hasil yang diperoleh itu cenderung sama apabila teknik tersebut dilakukan lagi dengan kondisi lain yang relatif sama.
- c) Menyeluruh, yaitu penilaian autentik dilakukan secara menyeluruh mencakup semua kompetensi yaitu sikap, pengetahuan, dan keterampilan.
- d) Berkesinambungan, yaitu penilaian autentik dilakukan secara terencana, bertahap, dan terus menerus untuk memperoleh gambaran pencapaian kompetensi siswa dalam kurun waktu tertentu.
- e) Objektif, yaitu penilaian autentik harus adil, terencana, dan menerapkan kriteria yang jelas dalam pemberian skor.
- f) Mendidik, yaitu proses dan hasil dalam penilaian autentik dapat dijadikan dasar untuk memotivasi, memperbaiki proses pembelajaran bagi guru, meningkatkan kualitas belajar, dan membina siswa agar tumbuh dan berkembang secara optimal.<sup>18</sup>

Penggunaan penilaian autentik dalam Kurikulum 2013, tertuang dalam Permendikbud RI nomor 59 tahun 2014 pasal 10 ayat 1 menyatakan bahwa **“Kurikulum 2013 mempersyaratkan penggunaan penilaian autentik (*authentic assessment*)”**.<sup>19</sup> Tujuan penilaian dalam Permendikbud nomor 23 tahun 2016 pasal 4 ayat 1 adalah **“ Penilaian hasil belajar oleh pendidik bertujuan untuk memantau dan mengevaluasi proses, kemajuan belajar, dan perbaikan hasil belajar peserta didik secara berkesinambungan”**.<sup>20</sup> Menurut Capel, untuk melakukan penilaian autentik diperlukan sebuah perencanaan.<sup>21</sup> Salah satu isi dari perencanaan yang sangat penting dalam melakukan penilaian adalah

---

<sup>17</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik ....*, 42.

<sup>18</sup> Abdul Majid, *Penilaian Autentik Proses dan Hasil Belajar* (Bandung: Rosda, 2014), 41.

<sup>19</sup> Permendikbud Nomor 59 Tahun 2014 *tentang kurikulum 2013 sekolah menengah atas/madrasah aliyah*

<sup>20</sup> Permendikbud Nomor 23 Tahun 2016 *Tentang Standar Penilaian*

<sup>21</sup> Susan Capel, Marlyb Leask and Tony Turner, *Learning to Teach in the Secondary School. A companion to school experience Third edition* (New York: Routledge, Falmer, 2004), 287.

teknik yang bervariasi yang sesuai dengan karakteristik atau tuntutan kompetensi yang ada dalam kurikulum.

Teknik penilaian yang dipergunakan oleh guru untuk mengukur tingkat pencapaian kompetensi peserta didik memegang peranan yang sangat penting. Jika teknik penilaian yang digunakan oleh guru tidak sesuai dengan kompetensi yang ada dalam kurikulum, maka teknik tersebut tidak akan memberikan informasi yang akurat tentang tingkat pencapaian kompetensi peserta didik. Hal ini kalau diibaratkan suatu pohon, penilaian yang dilakukan oleh guru jangan hanya mengukur rindangnya daun dan ranting saja, tetapi harus mampu mengukur batang dan akar dari suatu pohon. Artinya teknik penilaian yang dipergunakan guru harus valid dan reliabel. Dengan demikian, penilaian hasil belajar yang dilakukan guru mencerminkan kompetensi peserta didik secara empiris (nyata). Sebagaimana yang dikatakan oleh Jahja Umar yang dikutip oleh Dwi Priyanto sebagai berikut: **“Instrumen yang memiliki tingkat validitas yang tinggi dan reliabilitas yang handal akan menghantarkan kita mencapai apa yang diinginkan Sehingga informasi atau data secara kuantitatif dan kualitatif dari peserta didik akan bisa diketahui”**<sup>22</sup>

Teknik yang digunakan untuk menilai ketiga kompetensi ini tidak sama. Penilaian sikap dapat dilakukan melalui teknik observasi, penilaian diri, penilaian antar teman, jurnal, dan wawancara. Instrumen yang dapat digunakan adalah daftar cek atau skala penilaian disertai rubrik, sedangkan pada jurnal berupa catatan pendidik dan pada wawancara berupa daftar pertanyaan.<sup>23</sup> Adapun teknik dan instrumen yang dapat digunakan untuk melakukan penilaian sikap adalah sebagai berikut.

#### **a) Observasi**

Observasi merupakan teknik penilaian yang dilakukan secara berkesinambungan dengan menggunakan indra, baik secara langsung maupun tidak langsung dengan menggunakan pedoman atau lembar observasi yang berisi sejumlah indikator perilaku atau aspek yang diamati.<sup>24</sup> Keunggulan penilaian kompetensi sikap spiritual dan sikap sosial dengan menggunakan instrumen observasi atau pengamatan yaitu; data yang diperoleh relatif objektif, karena diperoleh melalui pengamatan langsung dari guru, hubungan guru dan peserta didik lebih dekat, karena dalam pengamatan tentu guru

---

<sup>22</sup>Dwi Priyanto, **“Uji Kualitas Instrumen Penilaian Hasil Belajar Mata Pelajaran PAI SD di Purwokerto”**, (Penelitian Individual, IAIN, Purwokerto, 2016), 2.

<sup>23</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik* ...., 119.

<sup>24</sup>Salim Wazdy dan Suyitman, *Memahami Kurikulum 2013; Panduan Praktis untuk Guru Pendidikan Agama Islam dan Budi Pekerti* (Kebumen: IAINU Kebumen, 2014), 149.

harus berinteraksi dengan peserta didik dan guru memiliki keleluasan dalam menentukan aspek-aspek apa saja yang mau diamati dalam pembelajaran, sehingga guru dapat mengumpulkan segala informasi yang berkaitan dengan kompetensi sikap spiritual dan sikap sosial secara komperhensif. Sedangkan kelemahan penilaian kompetensi sikap spiritual dan sikap sosial dengan menggunakan instrumen observasi atau pengamatan yaitu; pencatatan data sangat tergantung pada kecermatan guru dalam pengamatan dan daya ingatan dari observer (guru) dan memerlukan kecermatan dan keterampilan dari guru dalam melakukan observasi, karena kalau tidak cermat data yang diperoleh hasil manipulasi atau dibuat-buat dari subjek yang diobservasi. Dan ini berimplikasi terhadap objektivitas data hasil pengamatan.<sup>25</sup>

#### **b) Penilaian Diri**

Penilaian diri merupakan teknik penilaian dengan cara meminta peserta didik untuk mengemukakan kelebihan dan kekurangan dirinya dalam konteks pencapaian kompetensi sikap, baik sikap spiritual maupun sikap sosial. Instrumen yang digunakan berupa lembar penilaian diri. Penilaian diri adalah suatu teknik penilaian di mana peserta didik diminta untuk menilai dirinya sendiri berkaitan dengan status, proses dan tingkat pencapaian kompetensi yang dipelajarinya menggunakan daftar cek atau skala penilaian (*rating scale*) yang disertai rubrik.<sup>26</sup>

Penggunaan teknik ini dapat memberi dampak positif terhadap perkembangan kepribadian seseorang. Keuntungan penggunaan penilaian diri di kelas antara lain: dapat menumbuhkan rasa percaya diri peserta didik, karena mereka diberi kepercayaan untuk menilai dirinya sendiri, peserta didik menyadari kekuatan dan kelemahan dirinya, karena ketika mereka melakukan penilaian, harus melakukan instropeksi terhadap kekuatan dan kelemahan yang dimilikinya, dan dapat mendorong, membiasakan, dan melatih peserta didik untuk berbuat jujur, karena mereka dituntut untuk jujur dan objektif dalam melakukan penilaian diri.<sup>27</sup>

#### **c) Penilaian Antar Teman**

Menurut Kunandar, penilaian antar teman atau antar peserta didik merupakan teknik penilaian yang dapat digunakan untuk mengukur tingkat pencapaian kompetensi sikap, baik sikap spiritual maupun sosial dengan cara meminta peserta didik untuk saling menilai satu sama lain.<sup>28</sup> Penilaian Antar

---

<sup>25</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik....*, 122.

<sup>26</sup> Supardi, *Penilaian Autentik....*, 173.

<sup>27</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik....*, 134.

<sup>28</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik....*, 136-137.

Teman dapat dilakukan pada saat pembelajaran dengan sistem kelompok, tujuannya adalah menggali informasi kompetensi peserta didik sebagai anggota kelompok dan untuk mengambil keputusan tentang pencapaian hasil belajar peserta didik secara akurat dan adil. Instrumen yang digunakan berupa lembar penilaian antar peserta didik.<sup>29</sup>

Keunggulan dari penilaian kompetensi sikap spiritual dan sosial antarpeserta didik adalah; melatih peserta didik untuk berlaku objektif, karena dengan penilaian sikap antarpeserta didik mereka dituntut objektif terhadap apa yang dilihat dan dirasakan berkaitan dengan sikap dan perilaku temannya dan melatih peserta didik untuk memiliki rasa tanggung jawab dengan diberikan kepercayaan untuk menilai sikap temannya. Sedangkan kelemahan dari penilaian kompetensi sikap spiritual dan sosial melalui penilaian antar peserta didik adalah; data yang diperoleh dari penilaian antar peserta didik perlu diverifikasi kembali oleh guru, karena dikhawatirkan mereka merasa tidak enak ketika diminta menilai teman sejawatnya dan diperlukan petunjuk yang jelas dan rinci tentang penggunaan instrumen penilaian antar peserta didik untuk menghindari salah tafsir terhadap pernyataan dalam instrumen.

#### **d) Jurnal**

Jurnal merupakan catatan pendidik di dalam dan di luar kelas yang berisi informasi hasil pengamatan tentang kekuatan dan kelemahan peserta didik yang berkaitan dengan sikap dan perilaku. Guru hendaknya memiliki catatan-catatan khusus tentang sikap spiritual dan sikap sosial. Catatan-catatan tersebut secara tertulis dan dijadikan dokumen bagi guru untuk melakukan pembinaan dan bimbingan terhadap peserta didik jurnal yang berisi catatan-catatan peserta didik sebaiknya dibuat per peserta didik. Catatan-catatan yang menonjol pada peserta didik tentang kelemahan atau kelebihan berkaitan dengan sikap spiritual dan sikap sosial selanjutnya ditindaklanjuti dengan upaya-upaya pembinaan dan bimbingan. Dengan demikian, akan terjadi perubahan sikap dan perilaku dari peserta didik secara bertahap.<sup>30</sup>

Teknik dan instrumen yang bisa digunakan dalam menilai kompetensi pengetahuan adalah tes tertulis, tes lisan, dan penugasan.<sup>31</sup> Teknik-teknik tersebut dapat diuraikan sebagai berikut.

##### **1) Tes Tulis**

Tes tulis merupakan tes dimana soal dan jawaban yang diberikan kepada peserta didik dalam bentuk tulisan. Dalam menjawab soal peserta

---

<sup>29</sup> Abdul Majid, *Penilaian Autentik....*, 174.

<sup>30</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik....*, 151-152.

<sup>31</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik....*, 173



didik tidak selalu merespons dalam bentuk menulis jawaban, tetapi dapat juga dalam bentuk yang lain seperti memberi tanda, mewarnai, menggambar, dan lain sebagainya.<sup>32</sup> Teknik penilaian tes tulis dipergunakan untuk mengukur kemampuan kognitif yang meliputi ingatan atau hafalan, pemahaman, penerapan, atau aplikasi, analisis, sintesis, dan evaluasi.

Penyusunan instrumen penilaian tertulis perlu mempertimbangkan hal-hal berikut.

- 1) Karakteristik mata pelajaran dan keluasan ruang lingkup materi yang akan diuji. Artinya, soal tertulis yang disusun guru harus memerhatikan karakteristik mata pelajaran tersebut, misalnya mata pelajaran Pendidikan Agama Islam lebih menekankan aspek afektif dan psikomotor. Guru harus memerhatikan keluasan materi, sehingga dapat memilih materi-materi esensial yang perlu diangkat dalam soal.
- 2) Materi, misalnya kesesuaian soal dengan kompetensi dasar dan indikator pencapaian pada kurikulum.
- 3) Konstruksi, misalnya rumusan soal atau pertanyaan harus jelas dan tegas.
- 4) Bahasa, misalnya rumusan soal tidak menggunakan kata atau kalimat yang menimbulkan penafsiran ganda.<sup>33</sup>

#### **b) Tes Lisan**

Imas Kurinasih dan Berlin Sani menjelaskan bahwa tes lisan merupakan pertanyaan-pertanyaan yang diberikan guru secara oral sehingga siswa merespon pertanyaan tersebut secara oral juga.<sup>34</sup> Selanjutnya, Kunandar menjelaskan bahwa tes lisan merupakan tes dimana guru memberikan pertanyaan langsung kepadasiswa secara verbal (bahasa lisan) dan ditanggapi oleh siswa secara langsung dengan menggunakan bahasa verbal (lisan) juga.<sup>35</sup> Sementara itu, Iif Khoiru Ahmadi dan Sofan Amri menyatakan bahwa tes lisan yaitu tes yang pelaksanaannya dilakukan dengan mengadakan tanya jawab secara langsung antara guru dan siswa.<sup>36</sup> Berdasarkan beberapa penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa pelaksanaan tes lisan dilakukan dengan mengadakan tanya jawab langsung antara pendidik dan peserta didik. tes lisan digunakan untuk mengungkapkan hasil belajar siswa pada aspek pengetahuan. Tes lisan juga dapat digunakan untuk menguji siswa, baik secara individual maupun secara kelompok. Tes lisan bisa digunakan pada

---

<sup>32</sup> Majid, *Penilaian Autentik....*, 190

<sup>33</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik....*, 176.

<sup>34</sup> Imas Kurinasih dan Berlin Sani, *Implementasi Kurikulum 2013: Konsep dan Penerapan* (Surabaya: Kata Pena, 2014), 62.

<sup>35</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik ....*, 225.

<sup>36</sup> Iif Khoiru Ahmadi dan Sofan Amri, *Pengembangan dan Model Pembelajaran Tematik Integratif* (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2014), 280.

ulangan harian, ulangan tengah semester, ulangan akhir semester, ujian tingkat kompetensi, ujian mutu tingkat kompetensi, dan ujian sekolah.

### c) Penugasan

Iif Khoiru Ahmadi dan Sofan Amri menyatakan bahwa penilaian dengan penugasan adalah suatu teknik penilaian yang menuntut siswa melakukan kegiatan tertentu diluar kegiatan pembelajaran di kelas.<sup>37</sup> Sementara itu, Kunandar menjelaskan bahwa penugasan merupakan penilaian yang bertujuan untuk pendalaman terhadap penguasaan kompetensi pengetahuan yang telah dipelajari melalui proses pembelajaran. Instrumen penugasan berupa pekerjaan rumah dan/atau proyek yang dikerjakan secara individu atau kelompok sesuai dengan karakteristik tugas.<sup>38</sup>

Kunandar, menjelaskan bahwa guru dapat melakukan penilaian kompetensi keterampilan siswa dengan menggunakan berbagai cara, antara lain melalui penilaian kinerja dengan menggunakan instrumen lembar pengamatan, penilaian proyek dengan menggunakan instrumen lembar penilaian dokumen laporan proyek, penilaian portofolio dengan menggunakan instrumen lembar penilaian dokumen portofolio, dan penilaian produk dengan menggunakan instrumen lembar penilaian produk.<sup>39</sup> Menurut Abdul Majid ada 3 (tiga) yaitu penilaian proyek, penilaian kinerja, dan penilaian portofolio.<sup>40</sup> Sedangkan menurut Supardi kompetensi keterampilan dapat dinilai melalui penilaian kinerja seperti tes praktik, proyek, dan penilaian portofolio.<sup>41</sup>

Teknik-teknik tersebut dapat diuraikan sebagai berikut.

#### 1) Kinerja

Penilaian kinerja adalah suatu penilaian yang meminta siswa untuk melakukan suatu tugas pada situasi yang sesungguhnya yang mengaplikasikan pengetahuan dan keterampilan yang dibutuhkan. Misalnya tugas memainkan alat musik, menggunakan mikroskop, menyanyi, bermain peran, dan menari.<sup>42</sup>

#### 2) Penilaian Proyek

Kunandar menjelaskan bahwa penilaian proyek merupakan kegiatan penilaian terhadap suatu tugas yang meliputi pengumpulan, pengorganisasian, pengevaluasian, dan penyajian data yang harus diselesaikan siswa baik secara individu atau kelompok dalam waktu atau

---

<sup>37</sup>Iif Khoiru Ahmadi dan Sofan Amri, *Pengembangan dan Model Pembelajaran Tematik Integratif....*, 274.

<sup>38</sup>Kunandar, *Penilaian Autentik ....*, 231.

<sup>39</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik....*, 263.

<sup>40</sup>Majid, *Penilaian Autentik....*, 63-70.

<sup>41</sup>Supardi, *Penilaian Autentik....*, 37-47.

<sup>42</sup> Majid, *Penilaian Autentik....*, 200.

periode tertentu.<sup>43</sup>Sedangkan menurut Abdul Majid penilaian proyek adalah penilaian terhadap tugas yang mengandung investigasi dan harus diselesaikan dalam waktu tertentu.<sup>44</sup>Berdasarkan pendapat di atas, maka dapat dinyatakan bahwa penilaian proyek adalah kegiatan penilaian terhadap suatu tugas yang harus diselesaikan siswa baik secara individu atau kelompok dalam waktu atau periode tertentu.

### 3) Penilaian Produk

Kunandar menjelaskan bahwa penilaian produk adalah penilaian terhadap proses pembuatan dan kualitas suatu produk yang dihasilkan oleh siswa.<sup>45</sup> Pendapat senada juga disampaikan oleh Kokom Komalasari yang menyatakan bahwa penilaian produk adalah penilaian terhadap proses pembuatan dan kualitas suatu produk.<sup>46</sup> Sementara itu, Abdul Majid menjelaskan bahwa penilaian produk adalah penilaian kemampuan peserta didik membuat produk-produk teknologi dan seni, seperti: makanan, pakaian, hasil karya seni (patung, lukisan, gambar), barang-barang terbuat dari kayu, keramik, plastik, dan logam.<sup>47</sup>

### 4) Penilaian Portofolio

Kunandar menjelaskan bahwa penilaian portofolio merupakan penilaian berkelanjutan yang didasarkan pada kumpulan informasi yang menunjukkan perkembangan kemampuan siswa dalam periode tertentu.<sup>48</sup>Pendapat senada juga disampaikan oleh Abdul Majid yang menyatakan bahwa penilaian portofolio merupakan penilaian melalui sekumpulan karya peserta didik yang tersusun secara sistematis dan terorganisasi yang dilakukan selama kurun waktu tertentu.<sup>49</sup>

## **Rencana Pelaksanaan Pembelajaran dengan Pendekatan Saintifik dan Penilaian Autentik**

Rencana Pelaksanaan Pembelajaran (RPP) adalah rencana kegiatan pembelajaran tatap muka untuk satu pertemuan atau lebih. RPP dikembangkan dari silabus untuk mengarahkan kegiatan pembelajaran peserta didik dalam upaya mencapai Kompetensi Dasar (KD). Setiap pendidik pada satuan pendidikan berkewajiban menyusun RPP secara lengkap dan sistematis agar pembelajaran berlangsung secara interaktif, inspiratif,

---

<sup>43</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik*....,286.

<sup>44</sup> Abdul Majid, *Penilaian Autentik*....,206.

<sup>45</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik*...., 306.

<sup>46</sup> Kokom Komalasari, *Pembelajaran Kontekstual: Konsep dan Aplikasi*....,164.

<sup>47</sup> Abdul Majid, *Penilaian Autentik*...., 204.

<sup>48</sup> Kunandar, *Penilaian Autentik*...., 293.

<sup>49</sup> Abdul Majid, *Penilaian Autentik*....209.

menyenangkan, menantang, efisien, memotivasi peserta didik untuk berpartisipasi aktif, serta memberikan ruang yang cukup bagi prakarsa, kreativitas, dan kemandirian sesuai dengan bakat, minat, dan perkembangan fisik serta psikologis peserta didik. RPP disusun berdasarkan KD atau subtema yang dilaksanakan kali pertemuan atau lebih.

Komponen RPP terdiri atas: 1) identitas sekolah yaitu nama satuan pendidikan; 2) identitas mata pelajaran atau tema/subtema; 3) kelas/semester; 4) materi pokok; 5) alokasi waktu ditentukan sesuai dengan keperluan untuk pencapaian KD dan beban belajar dengan mempertimbangkan jumlah jam pelajaran yang tersedia dalam silabus dan KD yang harus dicapai; 6) tujuan pembelajaran yang dirumuskan berdasarkan KD, dengan menggunakan kata kerja operasional yang dapat diamati dan diukur, yang mencakup sikap, pengetahuan, dan keterampilan; 7) kompetensi dasar dan indikator pencapaian kompetensi; 8) materi pembelajaran, memuat fakta, konsep, prinsip, dan prosedur yang relevan, dan ditulis dalam bentuk butir-butir sesuai dengan rumusan indikator ketercapaian kompetensi; 9) metode pembelajaran, digunakan oleh pendidik untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik mencapai KD yang disesuaikan dengan karakteristik peserta didik dan KD yang akan dicapai; 10) media pembelajaran, berupa alat bantu proses pembelajaran untuk menyampaikan materi pelajaran; 11) sumber belajar, dapat berupa buku, media cetak dan elektronik, alam sekitar, atau sumber belajar lain yang relevan; 12) langkah-langkah pembelajaran dilakukan melalui tahapan pendahuluan, inti, dan penutup; dan penilaian hasil pembelajaran.<sup>50</sup>

### Contoh Format RENCANA PELAKSANAAN PEMBELAJARAN (RPP)

Nama Madrasah : PDF. Wustho Nurul Qadim  
Mata Pelajaran : Nahwu  
Kelas/Semester : VII/I  
Materi Pokok : Kalimat.  
Alokasi Waktu : 1 x 2JTM  
Kompetensi Inti :  
KI 1 : Menghargai dan menghayati ajaran agama yang dianutnya.  
KI 2 : Menghargai dan menghayati perilaku jujur, disiplin, bertanggung jawab, peduli (toleransi, gotong royong), santun, percaya diri dalam

---

<sup>50</sup> Lampiran Permendikbud nomor 22 tahun 2016 tentang *Standar Proses Revitalisasi Keilmuan Pesantren*

berinteraksi secara efektif dengan lingkungan sosial dan alam dalam jangkauan pergaulan dan keberadaannya.

KI 3 : Memahami pengetahuan (faktual, konseptual, dan prosedural) berdasarkan rasa ingin tahunya tentang ilmu pengetahuan, teknologi, seni, budaya yang terkait dengan fenomena dan kejadian tampak mata.

KI 4 : Mencoba, mengolah, dan menyaji dalam ranah konkret (menggunakan, mengurai, merangkai, memodifikasi, dan membuat) dan ranah abstrak (menulis, membaca, menghitung, menggambar, dan mengarang) sesuai dengan yang dipelajari di sekolah dan sumber lain yang sama dalam sudut pandang/teori.

#### A. Kompetensi Dasar dan Indikator Pencapaian Kompetensi

No	Kompetensi Dasar	Indikator Pencapaian Kompetensi
1	1.1 Menghayati kandungan isi kitab luqmatul saighah	
2	2.1 Memiliki perilaku menghormati kitab dan pengarang kitab.	
3	3.1 Memahami definisi dan pembagian kalimat	3.1.1 Mengetahui definisi kalimat isim, fi'il dan huruf 3.1.2 Mengetahui pembagian kalimat isim 3.1.3 Mengetahui pembagian kalimat fi'il
4	4.1 Mendemonstrasikan pembagian kalimat	4.1.1 Membuat contoh kalimat 4.1.2 Mengidentifikasi contoh <b>kalimat isim, fi'il, dan huruf</b> dalam teks arab

#### B. Tujuan Pembelajaran

1. **Menjelaskan pengertian kalimat isim, fi'il dan huruf.**
2. Menjelaskan pembagian kalimat isim.
3. Menjelaskan **pembagian kalimat fi'il.**

#### C. Materi Pelajaran

1. **Pengertian kalimat isim, fi'il, dan huruf.**
2. Pembagian Kalimat isim.
3. **Pembagian kalimat fi'il.**

#### **D. Metode Pembelajaran**

1. Pendekatan : Saintifik
2. Model : Discoveri
3. Metode : ceramah dan diskusi kelompok

#### **E. Media Pembelajaran**

Papan tulis.

#### **F. Sumber Belajar**

- a. Kitab *Luqmatu saighah*
- b. Kitab *Muhtashar jiddan*
- c. *Nadlam Imrithi*

#### **G. Langkah-langkah Pembelajaran**

##### ***Kegiatan Pendahuluan***

- 1) Siswa merespons salam, berdoa bersama, mengecek kebersihan sekitar tempat duduk, dan kerapian meja kursi.
- 2) Guru mengecek penguasaan kompetensi yang sudah dipelajari sebelumnya dengan melakukan tanya jawab.
- 3) Guru menyampaikan kompetensi yang akan dicapai, yaitu memahami fehinisi dan pembagian kalimat
- 4) Guru menyampaikan garis besar cakupan materi dan kegiatan yang akan dilakukan.
- 5) Guru menyampaikan lingkup penilaian, yaitu pengetahuan dan ketrampilan.

##### ***Kegiatan Inti***

- 1) Siswa mencermati keterangan guru tentang definisi dan pembagian kalimat
- 2) Siswa mengajukan pertanyaan tentang materi definisi dan pembagian kalimat yang telah disampaikan guru.
- 3) Siswa mencari dan menemukan kalimat isim, fi'il, dan huruf pada teks arab yang disediakan oleh guru.
- 4) Siswa mencari dan menemukan tanda-tanda kalimat pada teks arab yang disediakan oleh guru.
- 5) Siswa memberikan tanggapan secara tulis dan lisan atas temuannya terhadap kalimat.

##### ***Kegiatan penutup***

- 1) Guru memfasilitasi siswa menyampaikan simpulan pembelajaran.

- 2) Guru bersama siswa melakukan evaluasi kegiatan pembelajaran khususnya kekurangan.
- 3) Guru menyampaikan umpan balik dalam proses pembelajaran.
- 4) Guru menyampaikan tugas kepada siswa, yaitu membuat contoh dan peta konsep tentang pembagian kalimat.
- 5) Guru menyampaikan kegiatan pembelajaran pertemuan berikutnya berdasarkan pengalaman yang paling mengesankan.

## H. Penilaian Hasil Belajar

### 1. Sikap Spiritual

- a. Teknik : Penilaian Diri
- b. Bentuk Instrumen : Instrumen Penilaian Diri
- c. Kisi-kisi :

No	Sikap/Nilai	Instrumen
1	Berdoa sebelum dan sesudah melakukan sesuatu	Terlampir
2	Mengucapkan rasa syukur atas karunia Tuhan	Terlampir
3	Memberi salam sebelum dan sesudah menyampaikan pendapat/presentasi	Terlampir

### 2. Sikap Sosial

- a. Teknik : Penilaian Teman Sejawat
- b. Bentuk Instrumen : Lembar antar siswa
- c. Kisi-kisi :

No	Sikap/Nilai	Instrumen
1	Tidak menyela pembicaraan.	Terlampir
2	Tidak berkata-kata kotor, kasar, dan takabur.	Terlampir
3	Tidak meludah di sembarang tempat.	Terlampir

### 3. Pengetahuan

- a. Teknik : Tes Tertulis
- b. Bentuk Instrumen : Uraian
- c. Kisi-kisi :

No	Indikator	Instrumen
1	<b>Menjelaskan pengertian kalimat isim, fi'il dan huruf..</b>	Terlampir
2	Mengidentifikasi kalimat isim pada teks arab	Terlampir
3	Mengidentifikasi kalimat fi'il pada teks arab	Terlampir
4	Menyebutkan tanda-tanda kalimat isim, fi'il dan huruf	Terlampir

### 4. Keterampilan

- a. Teknik : Tes Praktek
- b. Bentuk Instrumen : Uji Praktek Kinerja
- c. Kisi-kisi :

No	Indikator	Instrumen
----	-----------	-----------

- |   |  |           |
|---|--|-----------|
| 1 | Mengidentifikasi kalimat isim pada teks arab         | Terlampir |
| 2 | <b>Mengidentifikasi kalimat fi'il pada teks arab</b> | Terlampir |
| 3 | Mengidentifikasi kalimat huruf pada teks arab        | Terlampir |

Mengetahui  
Kepala Sekolah

Probolinggo,.....  
Guru Mata Pelajaran Nahwu

## Penutup

Pendekatan saintifik adalah pendekatan yang menggunakan langkah-langkah serta kaidah ilmiah dalam pembelajaran. langkah-langkah tersebut meliputi: mengamati, menanya, mengumpulkan informasi, mengasosiasi, dan mengkomunikasikan.

Penilaian autentik adalah penilaian yang apa adanya menggambarkan keadaan perkembangan hasil belajar peserta didik yang meliputi kompetensi sikap, pengetahuan, dan keterampilan. Penilaian sikap dapat dilakukan melalui teknik observasi, penilaian diri, penilaian antar teman, jurnal, dan wawancara. Instrumen yang dapat digunakan adalah daftar cek atau skala penilaian disertai rubrik, sedangkan pada jurnal berupa catatan pendidik dan pada wawancara berupa daftar pertanyaan. Teknik dan instrumen yang bisa digunakan dalam menilai kompetensi pengetahuan adalah tes tertulis, tes lisan, dan penugasan. Penilaian kompetensi keterampilan siswa dengan menggunakan berbagai cara, antara lain melalui penilaian kinerja dengan menggunakan instrumen lembar pengamatan, penilaian proyek dengan menggunakan instrumen lembar penilaian dokumen laporan proyek, penilaian portofolio dengan menggunakan instrumen lembar penilaian dokumen portofolio, dan penilaian produk dengan menggunakan instrumen lembar penilaian produk.

## Daftar Pustaka

Ahmadi, Iif Khoiru dan Sofan Amri. *Pengembangan dan Model Pembelajaran Tematik Integratif*. Jakarta: Prestasi Pustaka. 2014.



- Capel, Susan Marlyb Leask and Tony Turner. *Learning to Teach in the Secondary School. A companion to school experience Third edition* New York: Routledge, Falmer. 2004.
- Departemen Agama. *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah* Jakarta: Depag, 2003.
- Kunandar. *Penilaian Autentik (Penilaian Hasil Belajar Peserta Didik berdasarkan Kurikulum 2013)-Ed. Rev,-cet. 4* Jakarta; Rajawali Pers. 2015.
- Kurinasih, Imas dan Berlin Sani. *Implementasi Kurikulum 2013: Konsep dan Penerapan* Surabaya: Kata Pena. 2014.
- Lampiran peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 104 Tahun 2014 tentang *Penilaian Hasil Belajar oleh Pendidik pada Pendidikan Dasar dan Pendidikan Menengah*.
- Lampiran Permendikbud nomor 22 tahun 2016 tentang *Standar Proses*
- Maimunah, Binti. *Tradisi Intelektual santri dalam tantangan dan hambatan pendidikan pesantren di masa depan* Yogyakarta, Teras: 2009.
- Majid, Abdul. *Penilaian Autentik Proses dan Hasil Belajar* Bandung: Rosda. 2014.
- Mueller, Jon. The Authentic Assessment Toolbox: Enhancing Student Learning Through Online Faculty Development. *Journal of Online Learning and Teaching* (jolt. merlot. org. diakses tanggal 07 Agustus 2018).
- Musfiquan. *Pendekatan Pembelajaran Saintifik* Sidoarjo: Nizami Learning Center. 2015.
- Muslich, Masnur. *Authentic Assessment: Penilaian berbasis kelas dan kompetensi* Bandung: PT. Refika Aditama, 2011.
- Pemendikbud Nomor 81A tahun 2013 tentang *Implementasi Kurikulum*
- Permendikbud Nomor 23 Tahun 2016 *Tentang Standar Penilaian*
- Permendikbud Nomor 59 Tahun 2014 *tentang kurikulum 2013 sekolah menengah atas/madrasah aliyah*
- Priyanto, Dwi. “Uji Kualitas Instrumen Penilaian Hasil Belajar Mata Pelajaran PAI SD di Purwokerto”, Penelitian Individual, IAIN, Purwokerto. 2016.**
- Rohmad. *Pengembangan instrumen Evaluasi dan Penelitian* Purwokerto: STAIN Press. 2015.
- Sahlan, Moh. *Evaluasi pembelajaran panduan praktis bagi pendidik dan calon pendidik* Jember: STAIN Jember Press. 2015.
- Supardi. *Penilaian Autentik: Pembelajaran Afektif, Kognitif, dan Psikomotorik (Konsep dan Aplikasi)* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2015.
- Suyono. *Belajar dan Pembelajaran* Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2015.

Wazdy, Salim dan Suyitman. *Memahami Kurikulum 2013; Panduan Praktis untuk Guru Pendidikan Agama Islam dan Budi Pekerti* Kebumen: IAINU Kebumen. 2014.

## GELIAT ISLAMISME BARU DAN ANCAMAN FIKIH KEINDONESIAAN

**Ahmad Afrizal Qosim**

Pondok Pesantren Al Munawwir Krapyak Yogyakarta  
afrizalqosim@gmail.com

### **Abstrak**

This article aims to analyze the construction and religious domination of Islamism in Indonesia. Islamism by scholars tends to be interpreted as the rise of the middle class Muslim movement which tend to be interpreted as trend Islam or popular Islam. But it did not; affirmation of the global trend is only as their attitude appropriation to the modernization of the era as well as the religious proselytizing model in scope of virtual community, however, at the same time, Islamism in his dream to establish daulah islamiyyah is still maintained. Islamism ideology with wahabism can be said to have similarities in political view and fikih. While, after reform identity contestation is open. Contact between camps in electoral politics, become a marker of the continuity of the domination of religious ideology in Indonesia. This domination later is also not rule out the possibility of debate again about state ideology, pancasila. After seventy five years ago Indonesia was beaten by dialogical debate in gathering of nation ideology. Because of those, this research tries to analyze construction of the Islamic ideology movement and the threat of Indonesian fikih which is increasingly fading.

**Keywords:** Islamism, Daulah Islamiyah, Indonesian Fikih

## Pendahuluan

Geliat Islamisme baru merupakan bentuk pengaruh dari modernisasi terhadap nilai-nilai budaya Islam dalam masyarakat. Pergumulan kedua unsur tersebut dikelola dalam ritus simbolik sebagian umat Islam, yang dalam konteks ini adalah Muslim kelas menengah. Namun demikian, modernitas bersimetris dengan adanya liberalisme, hedonisme dan pengaruh westernisasi memberikan ruang negosiasi bagi Muslim kelas menengah berimprovisasi. Hasilnya Muslim kelas menengah menggunakan nilai **shar'i** sebagai tolak ukur pedoman nilai dan norma. Trayektori syariah yang memiliki jejak historis yang panjang, sepanjang perjalanan bangsa ini, telah mengalami tarik-ulur tak menentu. Selain kaitannya dengan hukum positif, syariah Islam juga telah menjelma sebagai hukum formal di beberapa daerah. Perda syariah. Fakta itulah yang menyiratkan keharusan adanya legalitas hukum Islam yang fardu dipatuhi di Indonesia. Mempercakapkan fikih keindonesiaan sendiri adalah bentuk spekulatif terhadap eksistensi penerapan Islam secara substantif. Meskipun demikian, konteks keindonesiaan dalam pembaruan fikih mutakhir perlu digandengkan secara harmonis dengan konstitusi dan modernisasi zaman. Hal ini dikarenakan terjadinya pergeseran dominasi pemahaman fikih yang berasal dari kalangan Islamisme yang mana pemahaman merekaterpaku **secara literal pada pemahaman Alquran dan sunah. Bukan berarti “back to nature” atau “back to Alquran and sunnah” atau golongan anti-mazhab itu salah**, namun peninjauan kembali fikih keindonesiaan dimaksudkan untuk menanggulangi pemahaman yang tersegregasi dan diskriminatif yang, kerap kali lahir dari kalangan tersebut. Afirmasi syariah tersebut sebenarnya juga ingin menunjukkan diskriminasi dan mengontraskan jika norma dan nilai yang kini dianut oleh negara, kurang tepat. Pasalnya, modal masyarakat Islam sebagai mayoritas, akan tetapi hukum Islam kurang mendominasi di ranah strategis pemerintahan.

Meskipun gerakan pemurnian Islam bukanlah hal baru, namun lokus pergerakan tersebut semakin melebar. Saat ini penguatan ideologi anti-mazhab semakin melonjak ditandai oleh geliat Islamisme baru yang tak segan **menyuarakan wacana pendirian “Negara Islam”**. Gagasan tersebut kemudian mengalami peleburan dengan bingkai tren global. Secara masif melalui kanal trend dan teknologi media sosial tersebut, isu-isu anti-mazhab kembali mengudara. Perbandingan pengarus-utamaan antara paham Islam moderat dan Islam anti-mazhab pun begitu signifikan. Sebagai penghuni awal *virtual community*, Islamisme mampu meraup suara mayoritas.

Identifikasi lain menyoal geliat Islamisme baru adalah selain menonjolkan peran ketokohan dai muda dan tren global, Islamisme juga mengapropriasi beberapa lokus dan identitas moderasi Islam. Seperti

berdakwah di café, memakai batik, dengan tetap menyuarakan paham anti-mazhab dalam muatan dakwahnya. Tentu, bila disimak bilik yang mereka kelola, sasaran pasarnya minimal adalah pemuda. Sedangkan pemuda kini adalah pemimpin masa depan. Melalui temuan Islami.co kita juga bisa meneroka seberapa besar pengaruh geliat Islamisme baru di kancah dunia maya. Perlu diingat, jika portal keagamaan saat ini, didominasi oleh kalangan Islamisme. Baik di youtube, website, serta kanal media sosial lainnya. Dari sana, bukan tidak mungkin, lonjakan pengaruh Islamisme semakin gencar. Meskipun, Bayat meyakini jika signifikansi publikasi dan institusi keagamaan bukan sandaran utama Islam Politik, mereka lebih mengandalkan pengaruh ideologis. Sebagaimana tercermin dalam kapasitas jaringan kerja dan mobilisasi peran pemuda dalam revolusi Iran.<sup>1</sup> Ditambah dengan perlakuan **tidak terpuji; anakis dalam suksesi misi pendirian “Negara Islam”**. Konteks syariat Islam di Indonesia lantas menimbulkan sikap asal-asalan. Menganggap penyebaran dakwah Islam dengan cara tersebut sebagai *jihad fi sabilillah*.

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*), karena sumber data yang digunakan seutuhnya bersumber dari literatur keagamaan dan studi Islam. Yakni mengkaji sumber data yang terdiri dari literatur yang berkaitan dengan Islamisme dan fikih keindonesiaan. Selanjutnya dalam hal pengolahan data, penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitis yakni model penelitian yang berupaya mendeskripsikan, mencatat, menganalisa dan mengintrepretasikan fenomena-fenomena yang ada sehingga memberikan gambaran mengenai geliat Islamisme baru di Indonesia serta relevansi fikih keindonesiaan dalam konteks kekinian.

### **Islamisme Baru: Ekspresi Identitas, Kuasa Hingga Tradisi**

Adanya gerakan keagamaan (melalui asosiasi Islam) pada tahun 1960-1970an menandai terjadinya Revolusi Islam di Iran.<sup>2</sup> Gerakan revolusi yang terjadi di semenanjung Arab tersebut, membawa dampak signifikan terhadap perubahan sosial keagamaan di dunia Islam. Model perebutan kekuasaan dengan memusatkan mobilisasi pada umat beragama beralih kepemimpinan yang adil, menjadi populer di kalangan Islam. Melalui kepemimpinan Ayatollah Khomeini, Islamisme Iran menjadi motor pembangkit kepercayaan Muslim untuk merebut kuasa negara pada saat itu; Anwar Sadat. Sehingga pada akhirnya ketika Islam dijadikan landasan berbangsa dan bernegara, segmentasi keberagamaan bercumbu satu sama lain.

---

<sup>1</sup>Asef Bayat, *Pos-Islamisme* (Yogyakarta: LKiS, 2011).

<sup>2</sup>Bayat.

Karena itu, Bayat menegaskan jika Islamisme kontemporer, sebagai sebuah gerakan dan wacana, telah tumbuh sejak tahun 1970an dengan latar belakang politik perang dingin dan jelas-jelas merupakan fenomena historis.<sup>3</sup> Hal kentara yang perlu disimak dari prinsip beragama mereka adalah mendasarkan pemahaman keagamaannya secara literal terpaku pada pembacaan terbatas terhadap Alquran dan sunah, hinggapada titik tertentu menghasilkan penegasian makna plural kedua sumber ajaran Islam tersebut. Bersamaan dengan itu, secara mengherankan mereka sedikit sekali memberi perhatian pada yang dimaksudkan oleh teks tersebut kepada warga negara Muslim yang terfragmentasi dalam kehidupan keseharian mereka. Sikap eksklusif itulah yang membuat pemahaman keagamaan menjadi ketat.

Kontestasi ideologis di Iran lantas mengerucut menjadi perjuangan kelas. Perjuangan terhadap dominasi Barat; kolonialisme menebalkan garis stratifikasi sosial di Iran. Kategorisasi kelas kemudian gencar diperdebatkan sebagai intrik dominasi publik. Perasaan terpinggirkan pun menyembur. Bahkan perasaan yang lahir terhadap laku pemerintahan supresif itu lebih **parah dilabeli sebagai perilaku 'kebiadaban moral' yang dahsyat.** Fakta ini menarik, konsep Weberian dalam pertentangan kelas, melahirkan spirit calvinisme untuk umat Kristen Protestan supaya bekerja secara totalitas, berlaku hemat dengan menabung dan memperbanyak investasi.<sup>4</sup> Namun, yang terjadi di kalangan Islamisme ketika mereka merasa terpinggirkan adalah memaksakan kehendak untuk pergantian sistem politik. Secara historis, Islamisme muncul sebagai bahasa penegasan diri untuk memobilisasi masyarakat (kebanyakan kelas menengah)<sup>5</sup> yang merasa termarginalkan oleh proses-proses ekonomi, politik, atau budaya dominan dalam masyarakatnya; masyarakat yang merasakan kegagalan modernitas-kapitalis maupun utopis-sosialis, yang kemudian menggunakan bahasa moralitas melalui agama dan menginginkan sistem pergantian politik. Berkenaan dengan hal itu, objek sasaran misi propagandis mereka dipusatkan kepada pemuda dan mahasiswa Muslim di universitas-universitas. Pemilihan untuk memobilisasi pemuda, berawal dari pendapat Ayatollah Muthahari pada tahun 1963 yang mengatakan jika filsafat materialisme telah merasuki kalangan pemuda. Pandangan jika pemuda tempo hari begitu menggandrungi Barat sehingga

---

<sup>3</sup>Bayat.

<sup>4</sup>Max Weber, *Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

<sup>5</sup> Pembahasan mengenai kelas menengah muslim sebagai modal sosial (*capital social*) gerakan Islamisme dapat ditelaah melalui artikel Wasisto Raharjo Jati, **"Genealogi Perspektif Intelegensia Muslim Terhadap Genealogi Kelas Menengah Muslim Indonesia,"** *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 9, no. September (2014): 1–29.

membuatnya lupa akan kadar keislaman di dalam dirinya. Sebab mereka begitu mengadili terhadap dominasi Barat, membuat afiliasi Barat itu berakibat pada tergerusnya nilai-nilai keislaman di masyarakat. Bahkan belakangan, sikap kaku-keras mereka semakin mengkristal akibat kekecewaan mereka atas kenyataan bahwa perjalanan sejarah dari mayoritas Muslim tampaknya cenderung mengakomodasi perkembangan modern, sesuatu yang dianggap mencemari kemurnian Islam yang mereka promosikan.<sup>6</sup>

Sama halnya dengan apa yang terjadi di Indonesia, para sarjana menandai gerakan keagamaan banyak bergerak secara masif dan mulai menampakkan identitasnya tepat di era Pasca-Soeharto.<sup>7</sup> Masa di saat demokrasi diprakarsai dan dimaknai relevansinya di ruang publik.<sup>8</sup> Lebih jauh, Bagir berpendapat jika demokratisasi yang lahir dari Musim Semi Arab ini seolah-olah seperti membuka kotak Pandora, yang memungkinkan kelompok-kelompok ekstrem Islam—termasuk yang beraspirasi kekerasan, yang tadinya tertahan oleh otoritarianisme yang berkuasa—mendapat ruang untuk berkembang bebas.<sup>9</sup> Meskipun kecenderungan Islamisme tidak menjurus ke arah radikal-teroris, akan tetapi tidak menutup kemungkinan apabila aspirasi kekerasan itu tetap dipelihara, menilik genealogi kultur yang mereka akuisisi adalah kultur Timur Tengah dengan modifikasi-modifikasi tertentu terhadap gaya hidup Islami (*the Islamic lifestyle*). Persoalan gaya hidup ini kemudian menjadi bagian intrepetatif keagamaan Islam selanjutnya setelah intelektualisme dan ideologi yang telah dipaparkan di atas.

Operasional jargon *back to Alquran and Sunnah* mulai terakomodasi dalam wajah budaya populer (*popular culture*) seperti fashion, kasidah, literatur keagamaan dan seni berdakwah yang mengikuti model entertainment Amerika: *carpool karaoke*. Adapun dalam hal fesyen, telah **banyak beredar kaos bertuliskan “back to Alquran dan Sunnah”, “back to sunnah shahihah”, “follow Alquran & sunnah, not society”, “follow Alquran and sunnah, you get jannah”, “benar itu sesuai sunnah”, dan masih banyak lagi**. Fenomena baru ini sangat menarik sekaligus paradoks. Di satu sisi, pencantuman jargon keagamaan di kaos merupakan bagian dari seni berdakwah, sedangkan di sisi lain jargon tersebut mengasumsikan jika kecenderungan Islamisme terhadap komodifikasi agama begitu kental. Sebab indikator tersebut, Carla Jones menyebutnya sebagai *the Islamic lifestyle* (gaya

---

<sup>6</sup>Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia* (Bandung: Mizan, 2017).

<sup>7</sup>Noorhaidi Hasan, *Islam Politik Di Dunia Kontemporer* (Yogyakarta: Suka Press, 2012).

<sup>8</sup>Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

<sup>9</sup>Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia*.

hidup Islami) dan *the Islamic market segment* (segmen pasar Islami).<sup>10</sup> Daripada itu, masih menurut Carla Jones,<sup>11</sup> agama dijadikan sebagai komoditas memiliki dua kemungkinan. *Pertama*, fesyen Islami memiliki kesamaan dengan produksi fesyen pada umumnya, akan tetapi mereka memiliki kelebihan dalam model yang berlainan. Model yang mereka pakai pada umumnya mencerminkan apa yang kini sedang mereka yakini. Seperti contoh slogan-slogan yang berada di awal paragraf ini. *Kedua*, fesyen Islami didorong oleh kecenderungan untuk menampakkan kesalehan identitas mereka meskipun sebatas hanya pada simbol belaka. Indikator lain yang menampakkan ekspresi kesalehan materialistis yang berafiliasi dengan Islamisme adalah proses adaptif terhadap budaya populer Arab yang menginginkan kembali kepada ajaran ketauhidan agama yang murni berdasarkan Alquran dan hadis ketika zaman Nabi Muhammad. Implikasinya kemudian adalah fenomena Arabisasi di mana budaya populer semakin diperkuat dengan dalil agama sebagai legitimasinya. Kehendak untuk menjadi saleh sekaligus apriori terhadap modernitas tetap bernilai sebagai hijab di balik kepentingan mendirikan *daulah Islamiyah*. kebebasan beragama dijadikan alat untuk mengendus kepentingan sesaat. Rekonsiliasi atas makna **“masyarakat madani” sebagai bentuk adaptif modernitas dan sekularitas, berganti ide menjadi mimpi pendirian “Negara Islam” di Nusantara.**

### Karir Demokrasi dan Kontestasi Status Islamisme Baru

Di tengah iklim yang serba plural dan modernis, agama mengalami eskalasi yang berjarak antara teks dengan konteks. Ruang lingkup teks kemudian dipersempit dan diperketat dalam operasionalitasnya sebagai *hudan*/petunjuk. Asumsi dasar dari anggapan tersebut lahir dari pembacaan secara literal yang dalam hal ini ada dua komponen, *pertama*, kehati-hatian dalam mengaktualisasikan nilai syariah dan sebaliknya keterikatan dan taklid buta sehingga ketika pembacaan teks dilakukan konteks yang sedang dihadapi dihibab oleh pemahaman keagamaannya sendiri. Artinya, persesuaian dengan konteks kurang diminati di saat pluralitas menjadi ikon negeri ini. Distansi dalam konteks ini adalah interpretasi. Penafsiran terhadap teks di Indonesia seringkali berwajah monolitik. Adapun pluralitas akan makna terhadap teks, sangat bisa dihitung dengan hitungan jari. Karena itulah konflik sosio-religius yang terjadi di saat demokrasi elektoral sedang berjalan seperti kasus Ahok, Aksi Bela Islam berjilid-jilid, Partai Allah dan Partai Setan

---

<sup>10</sup>Carla Jones, “Materializing Piety: Gendered anxieties about faithful consumption in contemporary urban Indonesia,” *American Ethnologist* 37, no. 4 (2010).

<sup>11</sup>Jones.



disebabkan oleh penafsiran monolitik yang, sialnya dengan tanpa disertai oleh tafsir pembandingan namun lantas seketika itu pula dipakai dalih yang jatuhnya **malah mendiskriminasi. Hal inilah yang kemudian disebut sebagai “islamisasi skriptual”**.

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa Islamisme baru memiliki beragam identitas yang saling berkaitan satu sama lain. Hal ini terlihat dari nalar beragama yang simetris dengan liberalisme, rasionalisme, modernisme, hedonisme, hingga westernisasi yang sulit dihindari. Karena itu muncul Islamisme rasional, yang mana mereka tetap memberdayakan simbol-simbol keagamaan sembari mengikuti pengajian-pengajian yang dirasa perlu sebagai eksistensi kesalehan sosialnya. Akan tetapi, kecenderungan mendirikan khilafah sedikit masih terbayang. Genealogi mazhab rasionalitas dalam sejarah pemikiran Islam modern ditandai oleh dua tokoh pemikir Islam kontemporer asal Mesir, Muhammad Abduh (1849-1905) dan Rasyid Ridha (1865-1935). Mereka mencoba mengaktualisasikan ajaran Islam sebagai teologi pembebasan. Bagaimana agama kemudian tidak dimaknai sebagai kesalehan pribadi. Melainkan ia menjadi elan dalam perjuangan membela kaum-kaum tertindas (*mustadh'afin*). Bersamaan dengan itu, agama juga dijadikan sebagai roda perjuangan dalam memahat benjolan konflik sosio-religius kala itu. Sehingga persepsi Islam berkembang dalam koridor membangun *darus salambagi* semua kalangan tidak terkecuali non-muslim. Konteks ini semacam romantisme umat Islam terhadap Piagam Madinah (*madenah chapter*) yang mengajukan *memorandum of understanding* dalam persaudaran antara agama-agama di kota Madinah. Namun, dalam temuan Bayat yang telah mereview 88 khotbah dari pengasuh gerakan Islamisme di Iran; Ayatollah Khomeini, bahwa dalam lima belas tahun sebelum revolusi, dia hanya membuat delapan referensi yang disuguhkan bagi masyarakat kelas bawah. Sebagai perbandingannya lima puluh referensi bagi pemuda terdidik, mahasiswa dan universitas-universitas.<sup>12</sup> Dari sana begitu gamblang apabila kalangan masyarakat bawah tidak menjadi *concern* prioritas dari kalangan Islamisme. Mereka cenderung menyasar pada kawula muda. Sebagai kategorisasi *free rider* yang mudah dimobilisasi arahnya. Sebelum era tersebut, paham pemurnian Islam (puritanisme) berkembang di Arab Saudi. Rasa keberagamaan pun memanas. Pasalnya, rekomendasi hukum yang mereka sodorkan begitu konservatif. Hukum *hudud*, *qishash*, *rajam*, pelabelan kafir, dan hukuman mati merisaukan dunia Islam. Jargon *back to Alquran and sunnah* kemudian menandai hadirnya budaya Arabisasi. Anggapan apabila Islam itu Arab dan segala subkultur kehidupan fardu dipresisikan dengan

---

<sup>12</sup>Bayat, *Pos-Islamisme*.

budaya Arab adalah gejala yang sampai hari ini masih lestari. Seperti pemakaian gamis untuk laki-laki, dan burqa bagi muslimah.

Fenomena ini mendapat respon keras terutama kalangan tradisionalisme agama yang kemudian melahirkan Nahdlatul Ulama pada tahun 1926. Kelahiran NU tidak terlepas dari perjuangan ideologis demi mempertahankan kultur moderat dalam beragama. Melalui Komite Hijaz, salah satu misi awal NU adalah menghapus upaya Arab Saudi dalam mengekang pemahaman keagamaan yang tidak sepaham dengan mereka, bahkan tidak segan-segan pemerintah Arab Saudi yang telah terdoktrin oleh gerakan wahabisme yang dipimpin Muhammad bin Abdul Wahab (1703-11792) dalam perumusan hukum positif di sana menyarankan hukuman mati bagi mereka para pemberontak. Pada intinya, pandangan ulama nasionalis cenderung tidak menyukai adanya ideologisasi agama, dalam artian legalisasi atau formalisasi ajaran agama dalam bernegara. Hal ini dikarenakan pengungkitan kembali perihal Piagam Jakarta (*The Jakarta Chapter*) yang dulu telah disepakati untuk dihapus dan diganti dengan UUD 45.

Meskipun demikian, geliat ideologi Islamisme tidak berhenti di ranah strategis belaka. Sembari tetap memimpikan formalisasi agama, mereka menggeser paradigma dakwahnya dengan cara mengislamkan masyarakat dari sisi paling fundamental. Yakni melalui pendekatan halaqah-halaqah, kajian di masjid maupun di kampus, pengadopsian budaya populer seperti kasidah, literatur keagamaan, fesyen dan lain sebagainya. Geliat Islamisme juga dapat dilihat dari gerakan mereka yang masih berada dalam tataran produksi budaya massa yang kemudian mengonstruksikan orang menjadi Islam karena produk Islami yang mereka gunakan. Islam kemudian berkembang secara **populis sebagai basis dasar konstruksi. "budaya ikhwan"**. Pola islamisasi skriptual sendiri adalah proses islamisasi dalam masyarakat yang menekankan pengajaran nilai-nilai, norma, dan petunjuk dalam Alquran dan hadis secara literal. Hal itulah yang kemudian mendorong perlu adanya formalisasi secara legal syariah Islam dalam sistem hukum di Indonesia. Dalam bahasa Ariel Heryanto, islamisme gaya baru mencoba meraup peluang untuk mempopulerkan agama sebagai jalan untuk mendapatkan kekuasaan.<sup>13</sup> Pada intinya, tendensi formalisasi agama kemudian mengarahkan pada terbentuknya negara syariah.

Dari sana, terlihat jelas apabila Islamisme di Indonesia masih **mengidamkan sebuah perjuangan Islam ideologis untuk mendirikan "Negara Islam"**. Meskipun beberapa penelitian terdahulu meyakini jika komparasi

---

<sup>13</sup>Ariel Heryanto, *Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2015).

antara Islam ideologis dan Islam kultural di Indonesia masih dominan Islam kultural,<sup>14</sup> namun tidak menutup kemungkinan melihat peredaran situs-situs Islam ideologis yang telah dirangkul oleh Islami.co mengartikulasikan jika pergerakan mereka perlu untuk tetap diawasi, bahkan dibendung dengan melancarkan *counter hegemony* sekalipun. Artikulasi atau buah tren pos-Islamisme yang baru lahir telah mulai mengakomodasi aspek-aspek demokratisasi, pluralisme, hak-hak perempuan, keprihatinan pemuda, dan pembangunan sosial dengan mengikuti agama. Adapun fakta beberapa gerakan Islamisme di semenanjung Arab telah menerima demokrasi. Seperti Hizbullah mentransendenkan platform Islamisme eksklusif dengan beradaptasi pada realitas politi pural Lebanon. Di Mesir, *Hizbut Wasat* memisahkan diri **dari strategi kekerasan model Jama'ah Islamiyah dan watak otoriter** para pendahulunya, Ikhwanul Muslimin. Saudi Arabia sebuah tren pos-wahabi berusaha menggabungkan gagasan-gagasan Islam liberal, mencari kompromi dengan demokrasi. Hizbut Tahrir mendirikan dasar atau pusat organisasinya di Tajikistan, partai pencerahan Islam diintegrasikan ke dalam proses perpolitikan sekuler negeri ini. Jamaah Islamiyah India telah mengalami sebuah pergeseran kualitatif dari gerakan yang bersandar pada Islam organik, komplit, dan eksklusif—satu hal yang menolak demokrasi dan tidak toleran terhadap keimanan lain—menjadi sebuah gerakan yang merangkul ambiguitas dan intepretasi dalam pemikiran-pemikiran mendasarnya, nilai-nilai demokrasi dan pluralisme dan bekerja sama dengan ideologi lain. Para pemimpin pergerakan keagamaan Maroko akhir-akhir ini *al-adl wal ihsan* (keadilan dan kebajikan) membuang pemahaman Islam yang eksklusif, mengandalkan interpretasi dan historisasi dan mengakui fleksibilitas dan ambiguitas mereka menolak pemaksaan hukum syariat atau memakai hijab dan mendukung HAM.<sup>15</sup> Sedang itu, Islamisme di Indonesia masih dan bahkan semakin gencar memperjuangkan mimpi Negara Islam dengan memobilisasi pemuda dan Kelas Menengah Muslim baru (*new muslim middle class*).

### **Fikih Keindonesiaan: Praktek dan Tantangan**

Perdebatan mengenai pihak yang menginginkan formalisasi agama dan penerimaan gerakan keagamaan terhadap nilai-nilai demokrasi di Indonesia terus berlanjut. Sejauh ini kolonialisme berjalan mengiringi reformasi hukum

---

<sup>14</sup>Noorhaidi Hasan dan Irfan Abubakar, *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: CSRC, 2011). Lihat juga nadirsyah hosen, "Religion and the Indonesian Constitution: a Recent Debate," *Journal of Southeast Asian Studies* 36, no. 3 (2005): 419–40, <https://doi.org/10.1017/S0022463405000238>.

<sup>15</sup>Bayat, *Pos-Islamisme*.

Islam Indonesia. Melalui terori resepsi, Hindia-Belanda mengaduk-aduk legalitas hukum Islam yang tidak sesuai dengan hukum adat maka ia tidak bisa diterapkan. Padahal, sejak era kerajaan Islam di Nusantara, syariah telah menjadi pedoman hidup yang sesuai dengan lokalitas dan karakter bangsa. Ikhtiar inilah yang dikenal sebagai akulturasi dan asimilasi budaya terhadap ajaran Islam yang diinisiasi oleh Walisongo. Dalam bahasa Gus Dur, upaya walisongo merupakan proses dari pribumisasi Islam. Gagasan dalam meredefinisikan Islam ke dalam pegumulan budaya dan karakter bangsa itu dilancarkan mengingat geliat Arabisasi yang menggejala di era pasca-reformasi. Meskipun gagasan Gus Dur tersebut mendapatkan kritik tajam dari pihak-pihak yang beranggapan jika fikih itu parsial, temporal dan universal. Termasuk kalangan yang orientasi keagamaannya adalah syariatisasi Islam dan mendirikan kekhalifahan Islam.

Dalam konteks abad 20, gagasan yang dicetuskan oleh gerakan Paderi (yang mendapat inspirasi kuat dari gerakan Wahabi) ini dilanjutkan oleh organisasi semisal Muhammadiyah, Persatuan Islam, Al-Irsyad dan kini kalangan Islamisme baik *militia* maupun Organisasi non-Negara seperti FPI, HTI, Majelis Mujahidin Indonesia, dan Gerakan Indonesia Bersyariah. Islamisme sebagai gerakan ideologi keagamaan kerangka syariah yang mereka pakai lebih mengarah ke aspek teologis yang cenderung hitam-putih: mukmin versus kafir, haram versus halal, dan surga versus neraka. Karena itu, model syariah yang dipakai oleh Islamisme mempunyai kesamaan, kalau tidak menyebutnya sepaham, dengan Wahabisme. Kalau menilik sejarah, fenomena ketegangan reformis-tradisionalis itu terjadi sebelum berdirinya Persis, Steenbrink menyebut 1910-1930 sebagai periode waktu yang diwarnai oleh perbedaan pandangan mengenai banyak persoalan menghebohkan. Sebagai persoalan berkaitan dengan masalah fikih dan ushul fikih, terutama apakah orang Islam wajib mengikuti mazhab atau harus bersandar langsung pada Alquran dan hadis.<sup>16</sup> Dalam reformasi hukum Islam, menurut Yudian<sup>17</sup> variasi kelompok tersebut merupakan bagian dari gerakan *back to Alquran dan Sunnah* alias mereka yang menginginkan pembersihan praktek-praktek umat Islam dari pengaruh non-Islami; membuka pintu ijtihad, yang selama ini dianggap telah tertutup; mengganyang taklid; memperbolehkan talfik dengan cara memperkenalkan studi perbandingan mazhab. Gerakan demikian begitu masif. Mereka mendayagunakan subkultur kebudayaan populer sebagai suksesi gerakan *back to Alquran dan Sunnah* yang menjurus ke pendirian **“Negara Islam”**. Namun, reformasi hukum Islam demikian mendapat kritik

---

<sup>16</sup>Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah* (Jakarta: LP3S, 1994).

<sup>17</sup>Yudian Wahyudi Asmin, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2007).

dari banyak kalangan. Bahwa mereka yang mengikuti tema gerakan reformasi hukum ini adalah ulama yang kurang menguasai sistem hukum Indonesia. Selain itu, KH Sahal Mahfudz berpendapat jika walaupun ijtihad yang implisit langsung mengarah pada sumber hukum; Alquran dan sunnah akal kita kurang mumpuni. Sebab syarat mujtahid memang harus memiliki kualifikasi yang kompleks mengenai penguasaannya terhadap fan keilmuan Islam.<sup>18</sup>

Dari pemaparan tersebut, kita bisa mengenali kategorisasi Islamisme baru yang ajeg mengusung formalisasi agama dan kaum moderat yang bercita-cita menjembatani antara pemahaman parsial menyoal formalisasi agama dan pemahaman yang menginginkan fikih sebagai norma dan nilai yang fleksibel, elastis dan tentunya tidak mengekang dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Terdapat perbedaan cukup mencolok untuk melakukan komparasi antara model beragama Islamisme dan Islam moderat,<sup>19</sup> di antaranya golongan Islamisme cenderung berpandangan eksklusif (dalam hal ini diwakili oleh FPI, HTI, dan Wahabi) dan kalangan moderat (Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah) mencoba mengarus-utamakan inklusifitas dalam beragama. Namun, hal ini tidak merupakan proses *gebyah-uyah* terhadap Islamisme maupun Islam moderat sendiri. Mazhab dari kedua ideologi tersebut sangat beragam.

Karena itu, dalam takaran metodologis, fikih keindonesiaan adalah salah satu kunci untuk mendamaikan Muslim Nasionalis Indonesia dengan Muslim-Reformis Indonesia.<sup>20</sup> Dalam mengimbangi geliat Islamisme baru yang apropratif terhadap komponen modernitas, namun masih mengidap ortodoksi beragama, dalam mereformasi hukum Islam diperlukan sebuah ikhtiar baru, yang dalam hal ini penulis sebut sebagai *millennial ijtihad*. Ijtihad milenial ini dimaksudkan untuk melihat komponen keagamaan modern di era disruptif ini. Dominasi kelas menengah yang banyak dikelola oleh Islamisme, apabila dalam ranah praksisnya mereka menguat, maka pembiasaan terhadap lingkungan etnoreligius dan pembangunan sosial akanmandeg di Indonesia.

---

<sup>18</sup>Sahal Mahfudz, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fikih Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan, 2015).

<sup>19</sup> Asef Bayat dalam Pos-Islamisme menyebut kalangan Islam Moderat sebagai **golongan “kesalehan pasif” berdasarkan argumentasi bahwa orang-orang yang menikmati dan menjadi sejahtera di bawah kondisi sosio-ekonomi dan budaya modern era globalisasi, apabila mereka tidak sekuler, berarti menganut jenis Islam yang berbeda, yakni Islam moderat.** Pandangan ini bernas, akan tetapi penulis kurang sepakat. Pasalnya, Islam moderat merupakan gambaran dari aktualisasi Islam terhadap peradaban dan kebudayaan yang orang Islam tempati. Kontekstualisasi menjadi penting dalam segmen ini. Sehingga pondasi agama Islam berada di atas pondasi kebudayaan, adat ataupun peradaban setempat.

<sup>20</sup> Yudian W. Asmin, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. Xxiii.

Belum lagi dengan pemahaman yang hitam-putih dalam memandang hukum Islam; halal vs haram, kafir vs mukmin, dan surga vs neraka. Mereka akan lebih terfokus pada pemberdayaan dalam ruang-lingkup kelas menengah sendiri. Hal ini diperkuat oleh temuan Bayat (2011), bahwa kelompok militansi Islam, secara keyakinan ajaran tidak mempunyai *concern* terhadap kalangan ***mustadh'afin***. Mereka lebih memusatkan perhatian dalam pembangunan kawula muda. Bagaimanapun, kawula muda menjadi elan positif terhadap perubahan-perubahan sosial di belahan dunia. Gerakan revolusi di Jerman, Prancis, Mesir dan Iran salah satunya disukseskan oleh pemuda. Bersamaan dengan itu, sifat Islam sebagai *rahmatan lil alamin* semakin memudar, apabila persoalan Islam hanya dimaknai dengan memiliki hubungan fluktuatif dengan penguasaan terhadap negara. Berebut kuasa pemerintahan. Hingga pada akhirnya, syariat Islam berkubang dan mengintervensi kehidupan pribadi.

Sejarah mencatat, dalam pandangan KH A Mutamakkin perjuangan umat Islam dalam abad ke 18 masehi itu, pada intinya ada yang berupa sikap pro/menunjang pemerintah, dan sikap menentangnya. Kaum syariah/fikih (hukum Islam) pada umumnya bersikap mendukung kekuasaan, mungkin atas dasar adagium yang mashur: enam puluh tahun dalam pemerintahan penguasa bobrok, masih lebih baik daripada anarki semalam (*sittuna sanatan min imamin fajirin ashluhu min lailatin bila sulthan*).<sup>21</sup> Sebaliknya, para pemimpin tarekat dan tasawuf bersikap menentang penguasa. Perbedaan sikap ini menjadi pemicu pemberontakan di beberapa tempat dalam abad tersebut. pandangan kaum tarekat, penguasa dianggap menyimpang dari kebenaran formal agama, karena itu haruslah dilawan secara terbuka.

## Penutup

Geliat Islamisme baru di Indonesia menyasar tiga komponen kelas di Indonesia; kelas menengah, politikus, dan kaum muda. Ketiganya berpotensi dalam upaya aktif persebaran ideologi yang berlandaskan sistem politik Islami yang bagi Gus Dur sistem itu bias dan tidak ada. Kontestasi identitas Islamisme dan budaya keagamaannya tergelar dengan ideologi kalangan yang mengusung pribumisasi Islam. Pemahaman Islam skriptual kemudian tidak bisa dijauhkan dari genealogi Islamisme di Indonesia yang bercorak pemikiran Arabisasi. Hal ini kemudian menjadikan platform tekstur keberagamaan Muslim yang beragam. Islamisme cenderung lebih memilih progres keberagamaan yang mengarah pada formalisasi hukum Islam. Keterikan

---

<sup>21</sup>Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*.

ajaran agama mereka tidak bisa tidak perlu dilegalkan dan diafirmasikan dalam hukum positif Indonesia. Namun, gagasan demikian, alih-alih bertujuan untuk menyeragamkan pemahaman keberagamaan di Indonesia. Jatuhnya malah akan mendiskriminasi penganut agama lain dalam lingkup sajadah Indonesia. Selain itu, kelas menengah baru Islam yang terbebas dari marjinalisasi dan ketimpangan ekonomi politik modern, berimplikasi pada kemunculan pemahaman radikal-ekstremis yang hingga kini masih ada dalam kelompok masyarakat kelas menengah tertentu. Ruas keagamaan atau tipologi ideologi Islamisme kemudian melonjak bersamaan dengan digitalisasi yang diperkuat oleh merebaknya situs-situs keislaman yang bercorak eksklusif. Karena itu, dalam usaha menilik gerakan Islamisme baru dan keterkaitannya terhadap ruh kebangsaan, diperlukan meninjau kembali Agama harus lebih berfungsi nyata dalam kehidupan, daripada membuat dirinya menjadi wahana formalisasi agama yang bersangkutan dengan kehidupan bernegara.<sup>22</sup>

*Ala kulli hal*, urgensi dalam meninjau kembali fikih keindonesiaan yang sebenarnya telah menjadi ruh keislaman sejak era walisongo sampai era KH Sahal Mahfudz dalam menggerus ruas keberagamaan dari kalangan Islamis-radikalis. Prosesnya salah satunya melalui redefinisi kembali norma-norma dan institusi-institusi dominan, yang menggabungkan prinsip teologis, bermazhab, lokalitas sosio-kultural, ekonomi dan mengadopsi adat istiadat keberagamaan yang lebih inklusif. Namun, tentu paradigma pemikiran yang inklusif seperti itu, fardu diurus-utamakan. Dielaborasi dalam bentuk yang populis dengan bersinergi terhadap arus digitalisasi yang kian meninggi tensinya.

## Daftar Pustaka

- Asmin, Yudian Wahyudi. *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2007.
- Bagir, Haidar. *Islam Tuhan Islam Manusia*. Bandung: Mizan, 2017.
- Bayat, Asef. *Pos-Islamisme*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Hasan, Noorhaidi. *Islam Politik Di Dunia Kontemporer*. Yogyakarta: SukaPress, 2012.
- Hasan, Noorhaidi, dan Irfan Abubakar. *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: CSRC, 2011.
- Heryanto, Ariel. *Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2015.

---

<sup>22</sup>Wahid.



- hosen, nadirsyah. **“Religion and the Indonesian Constitution: a Recent Debate.”** *Journal of Southeast Asian Studies* 36, no. 3 (2005): 419–40. <https://doi.org/10.1017/S0022463405000238>.
- Jati, Wasisto Raharjo. **“Genealogi Perspektif Intelegensia Muslim Terhadap Genealogi Kelas Menengah Muslim Indonesia.”** *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 9, no. September (2014): 1–29.
- Jones, Carla. **“Materializing Piety: Gendered anxieties about faithful consumption in contemporary urban Indonesia.”** *American Ethnologist* 37, no. 4 (2010).
- Mahfudz, Sahal. *Islam Nusantara: Dari Ushul Fikih Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2015.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah, Sekolah*. Jakarta: LP3S, 1994.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Weber, Max. *Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.



## REVITALISASI PENDIDIKAN ISLAM INKLUSIF-MODERAT DI PESANTREN BERBASIS KEARIFAN LOKAL (KAJIAN HISTORIS-SOSIOLOGIS DI INDONESIA)

Ahmad Asysyahrul Wardi

Alumni Pondok Pesantren Raudlatutholihin Kenduren

*ahmadsyahrul1998@gmail.com*

### Abstrak

Tulisan ini bertujuan menggali kembali kearifan lokal yang berkembang dalam dunia pesantren guna penanaman kembalikarakter pendidikan Islam yang inklusif serta moderat. Sebagaimana telah menjadi sorotan dan perbincangan publik tentang fenomena kekerasan yang bermotifkan ideologi Agama atau diatasnamakan agama. Anggapan bahwa agama mempunyai peranan dalam mendorong tindak kekerasan yang dikategorikan sebagai terorisme. Begitu juga pada akhir-akhir ini gerakan radikal juga selalu dihubungkan dengan keyakinan agama yang mana diklaim sebagai produk pendidikan Pesantren. Padahal jika dikaji lebih lanjut semua tindak terorisme bahkan terorisme keagamaan sekalipun adalah sebuah fenomena multi dimensi dan multi faktor. Secara historis-sosiologis pesantren merupakan lembaga Pendidikan Islam yang mengajarkan Islam ortodoks secara konservatif, Islam sebagai ***rahmatan lil 'alamin*** (rahmat bagi seluruh alam) yakni Islam yang berideologi moderat dan anti-radikalisme. Begitu pula jika kita telusuri pesantren merupakan indogenous atau model lembaga pendidikan hasil kreasi budaya Indonesia sendiri memiliki keterkaitan yang erat dalam proses pembentukan identitas budaya maupun sebagai penjaga moral bangsa. Lembaga yang mengedepankan Pendidikan karakter dan moralitas seperti kepekaan nurani kemanusiaan dengan sikap mengambil jalan tengah (*wasatiyyah*) dalam artian tengahan, moderat, adil, dan terbaik—Khususnya pesantren tradisional yang dikenal sangat ramah, toleran, mudah berbaur dengan masyarakat yang tertanam melalui kekayaan kearifan lokalnya terbentuk menjadi subkultur tersendiri dalam budaya masyarakat. Sehingga hal ini berbanding terbalik dengan stigma negatif yang dilontarkan terhadap pesantren.

**Kata Kunci:** Radikalisme Atasnama Agama, Pesantren, Islam Inklusif-Moderat, Kearifan Lokal

## Pendahuluan

Fenomena gerakan *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS) memunculkan perbincangan dan perhatian serius terhadap gerakan radikal baik pada level lokal, nasional, maupun internasional. Namun yang menjadi sorotan dan perhatian utama adalah kekerasan yang bermotif ideologi Agama atau diatasnamakan Agama, baik berupa tindak radikalisme maupun terorisme. Padahal jika dikaji lebih lanjut semua tindak terorisme bahkan terorisme keagamaan sekalipun adalah sebuah fenomena multi dimensi dan multifaktor. Menurut Magnus Ranstrop (ilmuan peneliti terorisme) yang dikutip oleh Abdul Muis Naharong perbuatan teror tersebut (keagamaan) juga didorong oleh pertimbangan-pertimbangan politik praktis di dalam konteks lingkungan yang khusus.<sup>1</sup>

Disamping itu, Gerakan radikal juga selalu dihubungkan dengan keyakinan agama yang mana diklaim sebagai produk pendidikan Pesantren akhir-akhir ini. Berawal dari kasus pemboman Imam Samudra dan kawan-kawan di Bali yang mana penyebab utamanya adalah ajaran jihad.<sup>2</sup> Sejumlah teroris yang notabene jebolan dari salahsatu Pesantren di Ngruki Solo, Jawa **Tengah pimpinan Abu Bakar Ba'asyir. Pesantren yang berpaham radikal** seperti Ngruki dan jaringanyahanyalah segelintir pesantren dianatara tidak kurang dari 17.000 pesantren yang ada di Indonesia. Padahal secara historis-sosiologis pesantren merupakan lembaga Pendidikan Islam yang mengajarkan Islam ortodoks secara konservatif.<sup>3</sup> Tentu saja stigma tersebut ditolak oleh masyarakat pesantren di Indonesia, yang berideologi moderat dan anti-radikalisme.

Kemudian terdapat keluhan masyarakat tentang pesantren yang bersifat eksklusif yakni tertutup dengan masyarakat lingkungannya, bahkan kurang responsif terhadap ragam permasalahan kehidupan yang selama ini terus berkembang. Namun tidak menutup mata persoalan ini merupakan sebuah **fakta keadaan Pesantren saat ini, sebagaimana resistensi terhadap Ma'had Al-Zaitun di Gantar, Indramayu** adalah salah satu contoh keberadaanya yang tanpa silaturahmi dan melibatkan masyarakat lokal akhirnya melukai **“perasaan” Masyarakat Indramayu.**<sup>4</sup> Hal ini sejalan dengan pemikiran Gus Dur yang mana merisaukan akan tiga permasalahan yang dihadapi oleh

---

<sup>1</sup>Abdul Muis Naharong, “Terorisme atas Nama Agama,” *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* 13, no. 5 (2013): 602.

<sup>2</sup>Naharong.

<sup>3</sup>Syamsul Huda Rohmadi, “Pendidikan Islam Inklusif Pesantren ( Kajian Historis - Sosiologis di Indonesia ),” *Fikrotuna* 5, no. 1 (2017), <https://doi.org/10.32806/jf.v5i1.2949>.

<sup>4</sup>Maman Imamulhaq Faqieh, *Fatwa dan Canda Gus Dur* (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2010).

Pesantren saat ini, sebagaimana yang dikutip oleh Maman Imanulhaq<sup>5</sup> diantaranya: *Pertama*, peristiwa “pencekalan” terhadap pemikiran generasi muda Pesantren yang dinamis. *Kedua*, Pesantren yang dikomandoi para *sesepuh* dengan doktrin-doktrinya juga melakukan hegemoni pada perkembangan seni budaya tradisional (lokal). *Ketiga*, penamaan Pesantren yang ke-Arab-araban. Meskipun jumlah pesantren seperti ini jumlahnya sedikit, hal tersebut dinilai kurang sejalan dengan identitas awal perkembangannya sebagai pusat kegiatan keagamaan murni (*tafaqquh fi al-din*) untuk penyiaran agama Islam yang secara langsung bersentuhan dengan masyarakat disekitarnya.

Sebagaimana hal tersebut diatas, maka perlu adanya revitalisasi pendidikan nilai-nilai ajaran Islam yang moderat dan inklusif, sertatanpa menghilangkan kearifan lokal yang berkembang di dalamnya. Pesantren sebagai lembaga pendidikan yang mengajarkan Islam secara kaffah, moderat dan inklusif tanpa bersikap ekstrem dan ketat dalam memahami ayat serta hukum agama merupakan identitas yang perlu dijaga eksistensinya. Begitu pula sistem pendidikan Pesantren yang sering dianggap sebagai *indigenous* atau model lembaga pendidikan hasil kreasi budaya Indonesia sendiri memiliki keterkaitan yang erat dalam proses pembentukan identitas budaya maupun sebagai penjaga moral bangsa. Penggiatan kembali yang dilakukan baik melalui rekonstruksi maupun implementasi terhadap kearifan lokal Pesantren yang berkembang supaya tidak hilang tergerus oleh tantangan globalisasi, westernisasi, maupun liberalisasi yang sulit dibendung.

Oleh sebab itu Penulis ingin memperlihatkan kondisi pesantren di Indonesia sesungguhnya. Kondisi yang berbanding terbalik dengan stigma negatif yang dilontarkan terhadap dunia pesantren sebagai lembaga yang mengajarkan radikalisme serta dianggap eksklusif dengan masyarakat. Namun melalui kearifan lokal yang dimilikinya, pesantren akan tampak jelas sebagai lembaga pendidikan Islam yang mengajarkan nilai inklusifitas dan moderatisme. Sehingga terciptanya pesantren inklusif serta moderat sangatlah mungkin, serta dapat dijadikan sebagai alternatif bagi pemecahan masalah pendidikan Islam di Indonesia yang sedang mengalami problem identitas, seperti telah disinggung diatas. Dalam tulisan ini penulis kemukakan beberapa poin sebagai berikut: 1) Radikalisme atasnama agama di Indonesia, 2) Eksistensi Pesantren di Indonesia, 3) Pendidikan Inklusif di Pesantren, 4) Kearifan Lokal Pesantren.

---

<sup>5</sup>Faqieh.

## Radikalisme Atas Nama Agama

Kekerasan yang dikaitkan dengan isu keagamaan tidak hanya terjadi di Indonesia melainkan diseluruh dunia.<sup>6</sup> Dan tindakan kekerasan tidak hanya dialami agama tertentu saja, melainkan seluruh agama termasuk agama monoteisme Yahudi, Kristen, dan Islam. Memang tidak semua kekerasan di dunia ini mempunyai basis keagamaan. Meski ada yang berpendapat motif keagamaan dipakai untuk melegitimasi penyebab utama (politik, ekonomi, sosial) yang melandasi suatu perbuatan terorisme dan konflik tetapi fakta banyak sekali kekerasan terjadi atas nama agama, sebagaimana ungkapkan Wem Beukem yang dikutip oleh Imron Rosyidi.<sup>7</sup> Menurut Rapoport sebagaimana dikutip oleh Abdul Muis Naharong bahwa kebangkitan kembali tindakan-tindakan teroris untuk mendukung tujuan-tujuan keagamaan atau teror yang dijustifikasi di dalam term-term teologis. Fenomena ini disebut oleh Rapoport sebagai “*holy*” atau “*sacred*” *terror* alias teror suci. Fenomena ini, kata Rapoport, paling menonjol di dalam Islam, baik di kalangan Sunni **maupun Syi’ah**.<sup>8</sup> Sehingga, tidak heran kalau tindakan-tindakan terorisme lebih banyak dinisbatkan kepada (kelompok-kelompok) Islam, meskipun tindakan-tindakan serupa dilakukan juga oleh penganut agama dan sekte yang lain.

Semangat dan militansi keagamaan mampu mempertahankan gerakan teroris dalam jangka waktu yang lama meskipun harus menghadapai tantangan-tantangan dan rintangan-rintangan yang tidak kecil. Misalnya, Kelompok hugs (sebuah sekte dalam agama Hindu) mampu bertahan selama kurang lebih 6 abad (abad ke-7-abad ke-13), Assassins (Nizari, **sebuah sekte Syi’ah Isma’ili**) selama 2 abad (1090-1275), dan Zealots-Sicaari (Yahudi) selama 27 tahun (66-73M). Ketiga kelompok ini dipandang sebagai pendahulu historis bagi kekerasan dan terorisme keagamaan kontemporer, dan sering digambarkan sebagai model bagi terorisme keagamaan di zaman modern.<sup>9</sup> Namun pada dasarnya setiap agama menghendaki kedamaian dan menolak kekerasan, sehingga tindakan kekerasan tidak dibenarkan oleh ajaran manapun.

Meskipun kekerasan bertentangan dengan nurani agama, namun kekerasan atas nama sering mewarnai kehidupan. Entah ia muncul sebagai akibat hubungan antar umat beragama yang tidak dibarengi dengan sikap toleran atau ia sengaja diciptakan untuk mendukung kepentingan kelompok tertentu. Kekerasan atas nama agama memiliki potensi yang dapat

---

<sup>6</sup>Faqieh.

<sup>7</sup>Imron Rosyid, *Pendidikan berparadigma Inklusif* (Malang: UIN Malang Press, 2009).

<sup>8</sup>Naharong, “Terorisme atas Nama Agama.”

<sup>9</sup>Naharong.

melahirkan berbagai bentuk konflik (intoleransi). Bukan saja konflik antar agama, tetapi juga konflik intra agama (antar mazhab).<sup>10</sup> Namun di Indonesia khususnya, pemahaman tentang keagamaan dan sikap intoleransi yang ada pada diri umat beragama bukan berarti menjadi penyebab pasti terjadinya sebuah kekerasan. Namun pada akhir-akhir ini di Indonesia sering terjadi berbagai insiden kekerasan terkait dengan isu-isu keagamaan.

Sebagai contoh kasusterjadi dalam sepekan yaitu sejak tanggal 9 Mei hingga tanggal 16 Mei 2018. Insiden bermula dari terjadinya kerusuhan di Rutan Cabang Salemba di Kompleks Mako Brimob Kelapa Dua, Depok, Jawa Barat, yang berlanjut hingga terjadinya aksi bom bunuh diri di sejumlah daerah yaitu di tiga gereja (Gereja Santa Maria Tidak Bercela, Gereja Kristen Indonesia Jalan Diponegoro, dan Gereja Pantekosta Pusat Surabaya) dan Mapolrestabes Surabaya, salah satu unit Rusunawa di Sidoarjo, serta Mapolda Riau. Dalam serangan ini, Dita Soepriyanto sebagai pelaku utama melakukan aksinya bersama istri dan empat anaknya.<sup>11</sup> Kasus ini diperjelas oleh salah satu Narasumber BBC News Indonesia (yang merupakan teman pelaku insiden bom bunuh diri Surabaya) mengungkapkan “***Saya sebenarnya tidak terlalu kaget ketika akhirnya dia meledakan diri bersama keluarganya sebagai ‘jihad’ dia, karena benih-benih ekstrimisme itu telah ditanam sejak 30 tahun yang lalu***”.<sup>12</sup> Berdasarkan paham jihad ini, para teroris Islam tidak memahami tindakan kekerasan yang mereka lakukan tergolong terorisme (*irhab*), tetapi sebagai jihad yang bagi mereka merupakan ***farzhu ‘ain***. Sebagai *jihadis* orang-orang ini percaya bahwa mereka bertindak dengan cara yang dibenarkan.

### Konsep Jihad dalam Islam

Menurut Alwi Shihab dalam bukunya yang berjudul *Islam Inklusif* mengungkapkan, asumsi sebagian orientalis tentang kaitan Islam dengan radikalisme adalah akibat persepsi keliru tentang arti dan fungsi jihad dalam Islam. adalah tidak benar jihad yang diidentikkan dengan mengangkat senjata. Jihad dalam pengertian epistemologis adalah usaha sungguh-sungguh yang tak mengenal lelah.<sup>13</sup>

Lebih terangnya dijelaskan Alwi Shihab dalam memaknai kata *jihad*, dalam peristilahan Alquran, *jihad* dibagi atas dua kategori yaitu: 1) *jihad*

---

<sup>10</sup>Rosyid, *Pendidikan berparadigma Inklusif*.

<sup>11</sup>Debora L Sanur, “Terorisme: Pola Aksi dan Antisipasinya,” *Info Singkat X*, no. 10 (2018): 25–30.

<sup>12</sup>Heyder Affan, “Bom Surabaya: Saya tidak terlalu kaget Dia meledakan diri bersama keluarganya” *BBC News Indonesia*, May 15, 2018, <http://www.bbc.com/indonesia/indonesia-44124947> (accessed July 1, 2018).

<sup>13</sup>Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragam* (Bandung: Mizan, 1999).

*fi sabilillah*, yakni usaha sungguh-sungguh dalam menempuh jalan Allah, termasuk didalamnya pengorbanan harta dan nyawa. Contoh nyata adalah pengorbanan para pahlawan bangsa yang gugur berperang di medan perang untuk merebut dan mempertahankan kemerdekaan dari tangan penjajah. 2) *jihad fillah* yaitu usaha sungguh-sungguh (menghampiri Allah) adalah usaha untuk memperdalam aspek spiritual sehingga terjalin hubungan erat antara seseorang dengan Allah. usaha sungguh-sungguh ini diekspresikan melalui penundukan tendensi negatif yang bersarang di jiwa tiap manusia, dan penyucian jiwa sebagai titik orientasi seluruh kegiatan, termasuk dalam hal ini melawan hawa nafsu. Kategori kedua ini sebagai sesuai dengan hadis Nabi yang populer adalah jihad dalam arti yang sebenarnya dan yang utama.<sup>14</sup> Oleh karena itu Nabi Saw. bersabda:

فُضِّلُ الْجِهَادُ أَنْ يُجَاهِدَ الرَّجُلُ نَفْسَهُ وَهَوَاهُ

**Artinya: “Jihad yang paling utama adalah seseorang berjihad (berjuang) melawan dirinya dan hawa nafsunya.” (Hadis Sahih diriwayatkan oleh Ibnu Najar dari Abu Dzarr)**

Alquranpun juga membedakan antara konsep *qital* (interaksi bersenjata) dan konsep *jihad*.<sup>15</sup> Sebagaimana firman Allah Swt. dalam surah al-Baqarah: 190 yang artinya:

**“dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”**

Serta firman Allah Swt. dalam surah at-Taubah ayat 20 yang artinya:

**“Orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah dengan harta benda dan diri mereka, adalah lebih Tinggi derajatnya di sisi Allah; dan Itulah orang-orang yang mendapat kemenangan.”**

Berhubungan dengan hal ini Sejarah sebenarnya telah membuktikan adanya perselisihan pendapat mengenai penggunaan senjata dengan bernaung dalam konsep jihad, tidak lain dan tidak bukan untuk mengatasi perbedaan pandangan/ kemelut politik. Untuk pertama kalinya Umat Islam diuji dengan timbulnya kemelut politik akibat pembunuhan khalifah ketiga Usman bin Affan r.a. yang mana umat terpecah secara garis besar terpecah atas tiga kelompok, diantaranya: 1) kelompok radikal Khawarij (kaum pembelot) yang membenarkan penggunaan senjata dalam mengubah *status quo*; 2) kelompok syiah (mengaku sebagai pengikut Ali) yang menjadikan jihad sebagai pilar Islam, bahwa memerangi pemerintah yang korup adalah suatu kewajiban suci jihad; 3) merupakan mayoritas umat Islam. kelompok ini yang

---

<sup>14</sup>Shihab.

<sup>15</sup>Shihab.

menahan diri dari keterlibatan dalam kemelut politik dan menganut sikap moderat. Mereka menyatakan tidak berpihak dan membentuk kelompok netral demi persatuan dan kesatuan umat. Kelompok inilah yang merintis konsep *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah*. Kelompok moderat inilah yang berkembang pesat hingga merupakan mayoritas umat Islam masa kini.<sup>16</sup>

Sehingga ada kelompok yang menyebarkan sikap radikalisme sebenarnya kelompok inilah yang dianggap penerus tradisi pembelot Khawarij.<sup>17</sup> Kelompok yang mudah mengafirkan pihak yang tidak sepakat dengan mereka dan membenarkan aksi radikal maupun teror, sehingga secara tidak langsung atau tidak, bertanggungjawab atas persepsi keliru terhadap Islam dan kelompok ini yang telah menodai ciri keterbukaan dan moderasi Islam.

### **Eksistensi Pesantren di Indonesia**

Pondok pesantren yang sering orang menyebutnya dengan pondok saja atau pesantren saja, memberikan konotasi menunjukkan pada suatu tempat yang didalamnya banyak para santri (siswa pesantren), sedang memperdalam ilmu-ilmu agama Islam dengan tekun.<sup>18</sup> Menurut Azra yang dikutip oleh Maman Imanulhaq, sekarang Indonesia ada ribuan lembaga pendidikan Islam yang terletak di seluruh nusantara yang dikenal sebagai dayah dan rangkang di Aceh, surau di Sumatera Barat (Minangkabau), dan Pondok Pesantren di Jawa.<sup>19</sup>

Adapun pengertian Pesantren menurut *Kafrawi* yang dikutip oleh Mahfud Junaedi, pondok pesantren adalah lembaga pendidikan dan pengajaran Islam yang pada umumnya pendidikan dan pengajaran tersebut diberikan dengan cara nun-klasikal (sistem *bandongan* dan *sorogan*), dimana seorang santri mengajari santri-santrinya berdasarkan kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa Arab oleh ulama-ulama besar sejak abad pertengahan, sedang para santri biasanya tinggal dalam pondok atau asrama. Para kiai sebagai pengajar sekaligus pemimpin bagi para santrinya dengan ciri khas yang bersifat kharismatik serta independen dalam segala hal.<sup>20</sup>

Pesantren memiliki reputasi tersendiri sebagai yang bercirikan Islam. Pertama, sebagai lembaga pendidikan. Kedua, sebagai lembaga sosial kemasyarakatan. Disebut lembaga pendidikan karena memang pada

---

<sup>16</sup>Shihab.

<sup>17</sup>Shihab.

<sup>18</sup>Mahfud Junaedi, *Paradigma Baru Filsafat Pendidikan Islam* (Depok: Kencana, 2017).

<sup>19</sup>Faqieh, *Fatwa dan Canda Gus Dur*.

<sup>20</sup>Junaedi, *Paradigma Baru Filsafat Pendidikan Islam*.



pelaksanaannya menyelenggarakan kegiatan pendidikan bahkan memiliki ciri khusus yang membedakannya dengan penyelenggaraan pendidikan lain.<sup>21</sup>

Senada dengan hal tersebut, Muhaimin dalam kata pengantarnya yang berjudul *Pesantren dalam Bingkai Mutu Pendidikan Global: Meretas Mutu Pendidikan Pesantren Masa Depan*<sup>22</sup> mengungkapkan pesantren disamping lembaga Pendidikan (Islam) juga merupakan lembaga sosial kemasyarakatan. Dalam sejarahnya, melalui fungsinya Pesantren telah memberikan warna dan corak khas dalam masyarakat Indonesia, terutama pedesaan –hal ini wajar terjadi karena Islam di Indonesia pada abad ke-17 dan ke-19 tersingkir ke desa, karena kota dikuasai Belanda–. Pesantren tumbuh dan berkembang bersama beriringan dengan masyarakat sejak berabad-abad dan menyokong pendidikan Indonesia, inilah yang kemudian M. Dawam Rahardjo mengungkapkan bahwa Pesantren adalah lembaga yang mewujudkan proses wajah perkembangan sistem pendidikan Nasional, sedangkan menurut pandangan Nurcholis Majid pesantren tidak hanya mengandung makna keislaman, namun juga keaslian *Indigenous* Indonesia.<sup>23</sup>

Identitas awal perkembangannya sebagai pusat kegiatan keagamaan murni (*tafaqquh fi al-din*) untuk penyiaran agama Islam yang secara langsung bersentuhan dengan masyarakat disekitarnya.<sup>24</sup> Peran pesantren telah lama diakui oleh masyarakat, misalnya tentang peradaban. Kepiawaian pesantren dalam memformulakan pemahaman dan pemikirannya sehingga melahirkan kultur yang mengadabkan manusia adalah potensi riil pesantren.<sup>25</sup> Di era global kepiawaian, kultur dan peran strategis inilah yang harus lebih dimunculkan, atau dituntut dimunculkan kembali. Kehadiran pesantren diharapkan masyarakat untuk memberikan motivasi atau perubahan positif, sehingga masyarakat sekitar pesantren mengalami perkembangan yang lebih baik dari sebelumnya.

---

<sup>21</sup>Sri Haningsih, “Peran Strategis Pesantren, Madrasah dan Sekolah Islam di Indonesia,” *el-Tarbawi* 1, no. 1 (2008): 27–39, <https://doi.org/10.20885/tarbawi.vol1.iss1.art3>.

<sup>22</sup> Lengkapnya adalah Prof. Dr. H. Muhaimin, MA. merupakan dosen tetap tetap Fakultas Tarbiyah dan Guru Besar dalam bidang Pendidikan Islam serta Direktur Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang.

<sup>23</sup>Umiarso dan Nur Zazin, *Pesantren Di Tengah Arus Pendidikan: Menjawab Problematika Kontemporer Manajemen Mutu Pesantren* (Semarang: RaSAIL Media Group, 2011).

<sup>24</sup>Syamsul Ma’arif, *Pesantren Inklusif Bernasis Kearifan Lokal* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2015).

<sup>25</sup>Haningsih, “Peran Strategis Pesantren, Madrasah dan Sekolah Islam di Indonesia.”



Melalui bimbingan kiai, melalui perilaku sehari-hari santri diajarkan tentang Pendidikan karakter dan moralitas<sup>26</sup> dengan religius yang tinggi. **Sebagaimana hadis yang berbunyi “Surga berada dibawah telapak kaki Ibu”, yang mana Gus Dur mengartikan “Ibu” sebagai tokoh Agama, tokoh Masyarakat, dan Pemerintah. Jika mendidik anak “sang Ibu” melakukan hal-hal yang mengarah pada apa yang disebut sebagai “salah asuh, kurang asih, dan tidak diasah” (salah mendidik, kurang kasih sayang, dan tidak diasah penalaran, kepribadian, maupun moralitasnya), maka yang terjadi justru sebaliknya dari hadis diatas, “neraka dibawah kaki Ibu”<sup>27</sup> masalah tawuran, seks bebas dan narkoba menjadi hal serius yang dihadapi bangsa ini.**

Adapun menurut Ridlwan Nasir Pesantren berkembang dan diklasifikasikan menjadi 5 jenis, yaitu:

1. Pondok pesantren salaf/ klasik yaitu pesantren yang didalamnya terdapat sistem pendidikan salaf (*weton* dan *sorogan*) dan sistem klasikal (madrasah) *salaf*.
2. Pondok pesantren semi berkembang yaitu pesantren yang didalamnya terdapat sistem pendidikan salaf (*weton* dan *sorogan*) dan sistem klasikal (madrasah) swasta dengan kurikulum 90% agama dan 10% umum.
3. Pondok pesantren berkembang yaitu pondok pesantren seperti semi berkembang, hanya saja sudah lebih variasi dalam bidang kurikulumnya. Yakni 70 % agama dan 30 % umum.
4. Pondok pesantren khalaf/ modern yaitu seperti Pondok pesantren berkembang hanya saja sudah lebih lengkap lembaga pendidikan yang ada di dalamnya, seperti *diniyah*, perguruan tinggi, dan *takhasus*.
5. Pondok pesantren Ideal yaitu seperti Pondok pesantren khalaf/ modern hanya saja lebih lengkap fasilitas terutama keterampilan, seperti: teknik pertanian, perikanan, perbankan, dan benar-benar memperhatikan kualitas lulusan serta masih relevan dengan kebutuhan masyarakat.<sup>28</sup>

### **PendidikanInklusif di Pesantren: Konsep Pendidikan dalam Islam**

Moh. Roqib berpendapat sebagaimana yang dikutip oleh M. Ainur Rasyid bahwa Islam memiliki konsep yang sangat universal tentang pendidikan. Itulah sebabnya, pendidikan tidak hanya bermakna sebagai

---

<sup>26</sup>**Ma’arif**, *Pesantren Inklusif Bernasis Kearifan Lokal*.

<sup>27</sup>Faqieh, *Fatwa dan Canda Gus Dur*.

<sup>28</sup>Ridlwan Nasir, *Mencari Tipologi Format pendidikan Ideal Pondok Pesantren di tengah arus perubahan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

*tarbiyah*, namun mencakup juga **ta'lim** dan **ta'dib**, sebagaimana diajarkan oleh Rasulullah Saw. Pendidikan dalam Islam tidak hanya mengacu pada transfer pengetahuan atau ilmu ke otak sebagai simbol intelektualitas, namun juga melibatkan hati (spiritualitas) dan perilaku (akhlak).<sup>29</sup> Disitulah letak universalitas pendidikan Islam dibanding dengan konsep-konsep pendidikan lainnya.

Pendidikan dalam Islam sebenarnya mengacu pada satu proses mengubah diri dari semula tidak mengetahui menjadi mengetahui sesuatu. Dengan pengetahuan pula, manusia mengetahui tugas-tugasnya di muka bumi. Dan kunci utama belajar terletak pada akhlak. Dalam salah satu hadis, Rasulullah Saw. bersabda:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

**“Sesungguhnya aku diutus untuk memperbaiki akhlak.” (HR. Muslim).**

Pengertian akhlak tidak sama dengan pengertian etika sebagaimana yang berkembang di dunia Barat. Akhlak lebih dari sekedar etika. Pendidikan Islam menjadikan akhlak sebagai ruh atau inti proses belajar mengajar. Dengan akhlak, pendidikan Islam menemukan keteduhanya karena tidak melulu memfokuskan diri pada intelektualitas. Ada banyak aspek dan titik fokus yang saling berkaitan. Antara akhlak yang penekanannya pada hati (*qalb*) dengan intelektualitas yang berpusat pada akal (*'aql*). Dengan aspek pendidikan Islam sangat memungkinkan bagi seseorang untuk mengubah perilakunya sendiri atau masyarakat sekitarnya dengan ilmu yang telah diperolehnya.

Hakikat pendidikan Islam adalah bangunan nilai yang didalamnya terdapat cara pandang, sikap, dan tindakan. Pendidikan yang diarahkan untuk menjadi pribadi-pribadi yang bertakwa kepada Allah Swt. dan beramal shalih dalam kehidupan sosial.<sup>30</sup> Melalui Rasulullah dijadikan sebagai contoh menjadi hamba yang benar-benar **“menghamba” kepada-Nya**. Untuk mewujudkan semua itu, tentu pendidikan harus dikembalikan pada dasarnya yang mulia, yaitu berpegang pada Alquran dan hadis Rasulullah Saw.

Dengan kata lain, dapat dipahami bahwa hakikat pendidikan Islam ialah tauhid. Idealnya, semakin seseorang berpendidikan, maka kian kuat tauhidnya. Tauhid bisa diibaratkan sebagai fondasi sebuah bangunan. Sementara ilmu merupakan bangunannya. Islam menempatkan orang-orang yang berilmu pada kedudukan yang mulia, maka menjadi penting dan wajib

---

<sup>29</sup>Muhamad Ainur Rasyid, *Hadis-Hadis Tarbawi: Teori dan Praktik Pendidikan sesuai Hadis Nabi Muhammad Saw.* (Yogyakarta: Diva Press, 2017).

<sup>30</sup>Rasyid.

bagi seorang muslim untuk mencarinya. Sebagaimana firman Allah Swt. dalam surah al-Mujadilah: 11;

**“....Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: "Berlapang-lapanglah dalam majlis", Maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu", Maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.”**

### **Inklusifitas Pesantren**

Sebagaimana yang disebut dalam Cambridge Advanced Learner Dictionary yang dikutip dan diterjemahkan oleh Syamsul Maarif yang dimaksud Istilah inklusif adalah gambaran sebuah kelompok/organisasi yang berusaha memasukan berbagai macam/ golongan masyarakat dan memperlakukan mereka secara wajar dan sama. Pesantren inklusif berarti pesantren yang mempraktekkan *philosophy of equity* (filsafat keadilan) lawan dari eksklusif. Pesantren yang menampilkan Islam sejuk, ramah, non-partisan, dan menyeluruh.<sup>31</sup>

Tujuan pesantren inklusif tiada lain adalah membentuk para santri berwatak modern, meminjam penjelasan Alex Lukes yang dikutip Syamsul **ma'arif, manusia modern senantiasa memiliki sifat-sifat**: 1) kesiapan untuk menerima pengalaman-pengalaman baru dan keterbukaan terhadap pembaharuan; 2) kecenderungan untuk membentuk opini mengenai sejumlah besar masalah dan isu yang muncul, tidak hanya dilingkungan dekat, tetapi juga diluarnya; 3) orientasi di bidang opini bercorak demokratis; 4) lebih berorientasi masa kini dan masa depan daripada masa lampau; 5) berpijak pada perencanaan dan organisasi dalam menangani kehidupan; 6) efektif; 7) menjunjung harkat diri dan senantiasa memberikan penghargaan terhadap orang lain; 8) berkeyakinan pada ilmu dan teknologi; serta 9) memegang teguh keyakinan terhadap keadilan distributif.<sup>32</sup>

Dalam perkembangan pemikiran Islam di Indonesia, Istilah pesantren Inklusif merujuk kepada pengertian Islam Inklusif yang diperkenalkan oleh sejumlah tokoh. Beberapa tokohnya yang mengeluarkan pemikirannya dalam bentuk buku sebagai tonggak dari Islam inklusif yang berkembang saat ini adalah Prof. Dr. Amien Rais, Prof. Dr, Nurcholish Madjid, Djalaludin Rahmat, AM Syaefudin, dan Kuntowijoyo. Kemudian disusul Gus Dur dan Alwi Sihab. Sikap keberagaman dan perspektif Islam inklusif adalah berbeda dengan

---

<sup>31</sup>**Ma'arif**, *Pesantren Inklusif Bernasis Kearifan Lokal*.

<sup>32</sup>**Ma'arif**.

Islam eksklusif, paralisme, dan pluralisme. Menurut kalangan Islam inklusif, semua manusia meskipun berbeda agama adalah saudara. Perbedaan adalah sebuah realitas yang harus diterima sebagai *sunnatullah* dan Allah justru tidak menghendaki adanya kesamaan (monolitisme). Bahkan masing-masing umat telah ditetapkan sebuah **syir'ah** (jalan menuju kebenaran) dan *minhaj* (cara atau metode perjalanan menuju kebenaran).<sup>33</sup> Harapan terciptanya sikap inklusif itu tiada lain adalah terbukanya sikap dan cara pandang umat Islam termasuk komunitas pesantren (open society), yang bisa menerima perbedaan kelompok dan agama orang lain, membangun nilai-nilai kemanusiaan, melahirkan nilai-nilai baru yang modern dan egaliter. Sikap inklusif merupakan sikap yang rasional, dewasa, dan mengedepankan dialog dalam memecahkan berbagai persoalan.

Hal ini juga terlihat ketika kita berbicara tentang kitab kuning yang menjadi ciri khas kurikulum pesantren, bahwasanya kitab kuning bukanlah sebuah kitab pesantren yang mati dan membicarakan persoalan ibadah dan akhirat saja. Tapi kitab kuning senantiasa mengalami kontekstualisasi pemaknaan oleh para kiai-santri, apalagi melalui forum *bahsu al-masail* oleh komunitas pesantren dapat dijadikan sebagai wahana eksplorasi nilai-nilai kemanusiaan kontemporer dan menyelesaikan berbagai persoalan umat. **Selain itu, kitab kuning Abdurrahman Mas'ud yang dikutip Syamsul ma'arif** merupakan hasil refleksi tradisi intelektual pesantren yang selalu menawarkan ide pelestarian budaya. melalui kitab kuning, pesantren mengajarkan literatur universal yang menjanjikan kesinambungan *the right tradition* dan memelihara ilmu-ilmu agama serta peran-peran langsung masa depan terutama orientasi kehidupan Muslim Jawa yang menekankan perdamaian dan harmoni dengan tuhan, masyarakat, dan alam.<sup>34</sup> Kenyataan inilah yang menyebabkan para santri di pesantren memiliki sikap keterbukaan dan menghargai perbedaan. Apalagi kalangan pesantren mengetahui hadis nabi yang **menyatakan** "*ikhtilafu ummati rahmatun*" (perbedaan pendapat yang terjadi diantara umatku adalah rahmat) HR. Al-Baihaqi. Hadis tersebut mendorong kesadaran umat muslim tentang pentingnya menghormati perbedaan karena perbedaan itu dapat mendatangkan rahmat bagi manusia.

Begitu juga sering orang menggambarkan pesantren sebagai lembaga tradisional-konservatif, anti perubahan, jumud, dan tidak progresif. Klaim-klaim seperti, kemungkinan yang sering dipakai pesantren selain tampilan komunitas terkesan apa adanya. Namun sejatinya tampilan luar pesantren yang membentuk identitas pesantren atau sub-kultur tidaklah dikatakan anti-

---

<sup>33</sup>Ma'arif.

<sup>34</sup>Ma'arif.

kemodernan/ anti perubahan. Sikap terbuka pesantren dengan paradigma kelenturannya untuk menerima yang baru asal tidak bertentangan dengan ajaran fundamental Islam bisa menjadi barometer bahwa, pada wataknya pesantren sangat akomodatif dengan setiap perubahan. Pesantren tidak anti-perubahan sosial, tidak anti-pembaharuan dan tidak anti modernisasi. Keaslian dan kesejatan tradisi pesantren tetap dapat dipertahankan, sementara unsur-unsur modernisasi dapat pula diserap oleh pesantren. Seperti halnya pada saat ini banyaknya pesantren yang menyelenggarakan sistem pendidikan pendidikan klasikan modern dari sekolah dasar hingga perguruan tinggi tanpa tercerabut akar-akar tradisi pesantren sendiri dan dikenal adanya pesantren *salafiyyah* dan pesantren *khalafiyyah*.

### **Sikap Moderat Pesantren**

Pesantren sebagai lembaga *indigenous* Islam di Indonesia, memiliki perbedaan mencolok dengan lembaga-lembaga pendidikan Islam di dunia muslim lainnya. Melihat namanya saja pesantren sebuah prototipe khas lokal **dan menurut Wolfgang Karcher yang dikutip Syamsul Maarif “pesantren** memiliki tradisi mistik Islam dan asketik Hindu-Budha, namun bukan sinkretis.<sup>35</sup> Sebagai tempat belajar, pesantren bagi para santri dapat dijadikan memperdalam ilmu agama, memperoleh pengetahuan tentang kehidupan dan dapat menjadi manusia yang dengan akhlak yang mulia. Pada awal berdirinya pesantren telah mencerminkan bahwa sejatinya Islam berwatak inklusif dan menebarkan kedamaian di muka bumi (*rahmatan lil ‘alamin*). Terbukti peletak dasar berdirinya pesantren oleh *the preacher of Islam*<sup>36</sup> ketika melakukan penyebaran Islam di Nusantara, pada abad ke-13 telah mampu melakukan adaptasi dengan kebudayaan dan kepercayaan lokal.<sup>37</sup>

Sebagai sebuah proses yang wajar dan strategi dakwah yang cantik, sebagaimana anjuran dari ajaran Islam sendiri untuk berdakwah dengan *al-hikmah wa mau'izhah al-hasanah* (kebijaksanaan dan nasihat yang baik) tanpa

---

<sup>35</sup>Sebagaimana kekhawatiran Clifford Greetrtz yang dikutip oleh Syamsul ma'arif yang menganggap Islam di Jawa sebagai sinkretisme yang dimaknai sebagai pencampuran unsur dari agama lain dengan agama seseorang yang dimiliki sendiri dan pada akhirnya akan menghasilkan campuran agama yang bisa menghancurkan keaslian dan orisinilitas agama apapun. Padahal terdapat kesalahan perspektif terhadap akulturasi budaya yang dilakukan oleh para wali dan kiai yang dianggap sinkretis tersebut. Tanpa memahami makna peleburan tersebut dan melupakan proses dimana Islam melakukan adaptasi dan penyerapan dengan unsur agama lain tanpa merusak agama aslinya (Islam).

<sup>36</sup> Lebih tepatnya sebutan untuk orang yang menyebarkan agama Islam di Jawa, atau lebih sering kita kenal dengan sebutan wali atau walisongo.

<sup>37</sup>**Ma'arif**, *Pesantren Inklusif Bernasis Kearifan Lokal*.

melukai keyakinan orang lain. Melalui pesantren, para wali telah berhasil membumikan Islam tanpa harus menggerus tradisi lokal, karena nilai-nilai kearifan lokal yang berkembang pada masyarakat saat itu, pada realitasnya sangat sesuai dengan ajaran Islam, seperti gotong royong, sedekah, tolong menolong, menjaga alam, dan lain sebagainya.<sup>38</sup> Disisi lain, justru sikap religius humanis yang ditampakkan oleh para wali, yang kemudian banyak diikuti oleh kiai pesantren; dengan karakter dakwah yang lembut, halus, sopan, dan mengedepankan *uswah hasanah* mampu memikat dan membangkitkan kesadaran masyarakat setempat tanpa harus mengangkat senjata/berperang.

Begitu juga hasil penelitian Lik Arifin Mansoer yang dikutip oleh Syamsul Maarif menyimpulkan bahwa pesantren berbasis pada masyarakat desa biasanya pesantren lebih menunjukkan kecintaan pada Islam dengan berbagai aktivitas sosial keagamaan, daripada hanya melakukan ritual Islam. Berbagai aktivitas sosial keagamaan seperti *kolom, pengajian, yasinan, sebelasan, selamatan, rasulan, mustami'an*, upacara yang berhubungan dengan kalender Islam, dan kelompok-kelompok musik religi, dianggap oleh masyarakat desa mempunyai pengaruh besar bagi komunikasi di antara mereka dalam lingkungan dan desa mereka sendiri. Semua upacara yang dilakukan, biasanya disamping diniati oleh masyarakat desa bisa memperoleh “**ganjaran**”, **sekalius menjawab kebutuhan mereka tentang rekreasi**, komunikasi, dan kerja sama.<sup>39</sup>

**Menurut Gus dur sebagaimana dikutip Syamsul ma'arif terdapat** beberapa prinsip nilai pesantren yaitu: *moderation (tawassut), tolerance (tasamuh), balance (tawazun), justice ('adl)*, dan *deliberation (musyawarah)*. Senada dengan Gus Dur terdapat lima kelebihan yang menjadi ciri inklusifitas pesantren, sebagaimana telah ditunjukkan oleh Binti Maunah yang dikutip Syamsul Maarif yaitu :

- 1) Pesantren mempunyai nilai-nilai kebangsaan atau nasionalisme, maupun patriotisme
- 2) Pesantren tidak membatasi terhadap golongan santri dengan latar belakang yang berbeda. Dalam sejarahnya hingga kini, pesantren senantiasa terbuka kepada siapa saja yang ingin masuk/ mengabdikan hidupnya di lembaga tersebut.
- 3) Pesantren mengenal tradisi fikih yang mengajarkan *ikhtilaf al-fuqaha*--perbedaan pendapat dalam berijtihad.

---

<sup>38</sup>Ma'arif.

<sup>39</sup>Ma'arif.

- 4) Pesantren mengenal tradisi tasawuf. Ketika berbicara tasawuf akan kelihatan inklusifitasnya. Bahkan sekat-sekat agama. Bahkan sekat-sekat agama tidak diperhatikan.
- 5) Pesantren juga mengakomodir dan berpegang pada prinsip *al-muhafazhah 'ala al-qadim al-salih wa al-akhdu bi al-jadid al-aslah* (menjaga atau memelihara hal-hal terdahulu yang masih baik dan mengambil hal-hal baru yang lebih baik).<sup>40</sup>

Namun memang harus diakui masyarakat pesantren terkadang bersifat eksklusif, tetapi perlu diketahui sikap eksklusif mereka bukan berarti tidak bisa membaur dengan masyarakat luas. Eksklusivitas pesantren, hanya merupakan kontrol terhadap perilaku para santri agar masih dalam koridor Islam. mengenai hubungan dengan masyarakat, kiai dan guru sangat ketat dalam menyeleksi pergaulan santri dengan masyarakat sekitar. Hal ini disebabkan karena tidak semua yang berjalan di masyarakat berpengaruh positif terhadap santri, banyak hal-hal negatif yang merusak kepribadian santri. Jadi eksklusif pesantren bisa dikatakan hanya sebatas menjaga nilai-nilai idealis, moralis dan bersih yang sangat dijunjung tinggi dalam kehidupan pesantren.

Jelasnya, pesantren mampu menjadi sebuah institusi sosial yang bertahan dan melakukan transformasi nilai-nilai imanen dan transenden, sebuah pra-syarat bagi masyarakat modern. Survivalitas pesantren hingga kini bisa dilihat dari peran pentingnya sebagai pusat transformasi budaya dan dalam transformasi menuju masyarakat Indonesia modern, sekaligus sebagai penjaga persoalan moralitas, kebudayaan, sosial, dan spiritual.

### **Kearifan Lokal Pesantren**

Kearifan lokal juga sering disebut dengan istilah lokal genius merupakan hasil kecerdasan masyarakat dalam menghadapi segala rintangan demi kelangsungan hidup mereka. Setiap masyarakat lokal mempunyai nilai-nilai khusus atau kearifan lokal yang bersumber dari budaya dan agama masyarakat setempat yang dimilikinya. Biasanya kearifan lokal tersebut dapat digunakan mereka untuk menjaga sistem budaya dan ekologi lingkungan mereka. setiap komunitas atau desa akan menjalani kehidupan mereka sesuai dengan lokal mereka, tradisi adat dan kepercayaan, yang mengatur semua aspek kehidupan dan kegiatan mereka.<sup>41</sup>

Pesantren sebagai sebuah komunitas khusus (*local specific*) juga memiliki kearifan lokal. Apalagi pesantren sebagai tempat mempelajari agama

---

<sup>40</sup>Ma'arif.

<sup>41</sup>Ma'arif.

Islam dalam realitas historis juga mampu menampilkan manfaat dan kontribusinya bagi masyarakat umum. pesantren bagi masyarakat, selain dianggap sebagai lembaga pendidikan agama juga diyakini sebagai sebagai sumber kearifan lokal yang nyata ia sering dijadikan rujukan pengetahuan, kebijaksanaan, dan keadilan sosial. Kearifan lokal pesantren biasanya berasal dari kiai yang akan memberikan saran dan memberikan bantuan dalam semua aspek kehidupan pedesaan. Peranan seorang kiai biasanya menjadi tumpuan masyarakat untuk ikut memecahkan segala persoalan yang dihadapi mereka, dari persoalan tentang kelahiran seperti bagaimana harus memberikan nama baik nama yang baik bagi calon bayi, mengurus kematian, bahkan terkadang juga dilibatkan pada persoalan penyelesaian konflik pertahanan, utang-piutang, perceraian, dan lain sebagainya.<sup>42</sup>

Antara budaya, kearifan lokal dan agama sungguh keterkaitan yang sangat erat. Agama adalah sumber dari budaya dan kearifan lokal suatu masyarakat. Setiap agama pasti memiliki sejumlah doktrin dan ajaran yang mengandung nilai-nilai kebaikan bagi kehidupan manusia. Apalagi agama bersumber langsung dari Tuhan dan diperuntukkan untuk memandu bagi keselamatan kehidupan manusia agar menjadi manusia yang sempurna. Berdasar ini maka yang dimaksud budaya dan kearifan lokal pesantren adalah sebuah nilai, kepercayaan, dan adat istiadat yang bersumber dari agama Islam. Masyarakat pesantren berdasarkan seperangkat ritual dan aturan moral yang diyakininya mampu membentuk perilaku dan hubungan serta merekayasa sebuah tatanan nilai yang baik, berdasarkan pada kebudayaan dan kearifan lokal pesantren.<sup>43</sup>

Kearifan lokal pesantren merupakan hasil dari suatu interaksi antara tata nilai dalam ranah sosial, budaya, ekonomi, agama, adat istiadat dengan lingkungan dan masyarakat sekitarnya, dengan sifatnya yang dinamis, *sustainable*, dan berkembang secara turun menurun. Nilai kearifan lokal Pesantren merupakan wujud dari proses interaksi yang panjang antara agama Islam yang diyakini dan budaya, kemudian terwujud dalam bentuk istiadat, kebiasaan, bahasa, sistem kemasyarakatan, budaya *guyub*, berupa saling menghormati, menghargai, saling memberi kebebasan, toleransi, jujur dan sederhana. Pesantren dengan kearifan lokal yang berbentuk sistem nilai dan interaksi sosial yang dimilikinya merupakan ruang yang sarat makna karena terbentuk oleh kekuatan masyarakat pesantren sendiri dan bersumber dari kekuatan agama.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup>Ma'arif.

<sup>43</sup>Ma'arif.

<sup>44</sup>Ma'arif.



Pesantren dalam konteks pola interaksi antara agama, budaya, dan kearifan lokal tentu saja menemukan makna pentingnya, yaitu sebagai sarana transmisi, menjaga nilai-nilai kebudayaan dan kearifan lokal masyarakat pesantren serta memperkenalkan warisan kebudayaan dari leluhur kepada generasi berikutnya. Apalagi dengan mempertimbangkan antara pendidikan dan kebudayaan memiliki keterkaitan yang sangat erat dan tidak bisa dipisahkan, bagaikan dua sisi mata uang. Pesantren dengan begitu bisa dikatakan merupakan proses pembudayaan dari satu generasi ke generasi selanjutnya—agar nilai, kepercayaan, dan adat istiadat masyarakat muslim dapat ditransfer kepada para santri dan diabadikan. Sementara kebudayaan pesantren, merupakan hasil berpikir yang menyebabkan terjadinya praktek pendidikan pada masyarakat muslim.

**Sebagaimana penelusuran Syamsul Ma'arif dari berbagai sumber** tentang kearifan lokal pesantren yang telah menjadi semacam budaya, moralitas dan karakter khusus serta ikut membentuk bangunan spiritualitas di pesantren yang senantiasa dijaga kelanjutan adalah sebagai berikut:<sup>45</sup>

- 1) *Ngumpulke balung pisah* melalui perkawinan<sup>46</sup>
- 2) Konsep Bani (*sanak sedulur*) untuk membangun kekerabatan dan keharmonisan keluarga
- 3) Konsep *shillah al-rahim* (menyambung tali persaudaraan)
- 4) Konsep *ukhuwah* (membangun persaudaraan): *Islamiyyah* (sesama umat Islam), *Wataniyyah* (sebangsa), *Insaniyyah* (sesama manusia).
- 5) *'Iyad al-maraizh* (menjenguk orang sakit)
- 6) *Al-birr bi al-yatama wa al-masakin* (menyantuni yatim piatu dan fakir miskin)
- 7) *Al-takaful wa al-tadamun* (bahu membahu dan solidaritas)
- 8) *Birr al-walidain* (berbuat baik kepada kedua orang tua) dan kewajiban mencari guru
- 9) Penghormatan kepada kiai, arwah leluhur, dan makam wali (*barakah, karamah, dan syafa'ah*).
- 10) **Wira'i** (menjauhi diri dari perbuatan-perbuatan yang dilarang, makruh dan tidak jelas boleh tidaknya)
- 11) **Qona'ah** (narima ing pandum)
- 12) **Khusu'** (perasaan dekat dan selalu ingat kepada Allah)
- 13) *Tawakkal* (percaya penuh kepada kebijaksanaan Allah)
- 14) Sabar, *tawazhu'* (rendah diri)

---

<sup>45</sup>**Ma'arif.**

<sup>46</sup> Menyatukan kembali keluarga, teman ataupun kelompok tertentu yang sudah terpisahkan baik oleh waktu, jarak maupun kondisi yang berbeda melalui perkawinan.

- 15) *Ikhlas dan siddiq* (bertindak yang ikhlas dan selalu jujur )
- 16) *Al-wasatiyyah/ al-tawazun* (moderasi), *al-tasamuh* (toleran), *al-'adalah* (adil).
- 17) Prinsip ***amar ma'ruf nahi munkar***, kolektifitas, kemandirian, dan kesederhaan.

Apalagi sudah menjadi maklum bahwa, setiap sekolah (termasuk pesantren) dibentuk oleh oleh setiap praktek budaya dan nilai serta refleksi atas norma-norma masyarakat yang dikembangkan. Memiliki pesantren yang baik, yang berbasis budaya, sosial, dan kearifan lokal memang harus dirancang sedemikian rupa. Sebuah pesantren masa depan yang harus dibangun untuk menciptakan dan mempersiapkan generasi masa depan dengan segala potensi yang dimilikinya, para santri yang dipersiapkan generasi masa depan dengan segala talenta yang harus dimiliki dengan mengakar kuat pada tradisi dan kebudayaan, sehingga para santri akan siap menjalani kehidupan ditengah gempuran arus globalisasi tanpa harus ketinggalan identitas dan watak kesalehannya. Pesantren harus sukses mempersiapkan santri dalam membantu perkembangan mereka pada aspek akademik dan etika-moralitasnya. Pesantren tetap harus menjaga dan menyediakan kebudayaan positif, untuk tumbuh kembangnya santri secara holistik baik secara individual, sosial, emosional, dan spiritual. Santri-santri yang memiliki komitmen kuat untuk belajar dan berprestasi, menjaga dan peduli lingkungan, mempunyai nilai dan etika yang baik, berbudi pekerti luhur, bersikap inklusif, dan toleran terhadap perbedaan, memiliki kepedulian dengan keluarga dan masyarakat.

## Penutup

Fenomena kekerasan yang dikaitkan dengan motif agama sebenarnya tidak hanya terjadi di Indonesia melainkan di seluruh dunia. Termasuk agama monoteisme seperti Yahudi, Kristen, dan Islam dalam sejarah telah membuktikan. Namun lebih menonjol dalam hal ini adalah Islam. Tindak kekerasan yang tergolong terorisme tidak murni tujuan keagamaan melainkan fenomena Multi-dimensi seperti politik, ekonomi, sosial, dan lain-lain. Pada dasarnya setiap agama menghendaki kedamaian dan menolak kekerasan, sehingga tindakan radikalisme dan terorisme tidak dibenarkan oleh ajaran manapun. Begitu pula kaitan Islam dengan radikalisme adalah akibat persepsi keliru tentang arti dan fungsi jihad dalam Islam. Para teroris Islam tidak memahami tindakan kekerasan yang mereka lakukan tergolong terorisme (*irhab*), adalah tidak benar jika jihad hanya diidentikkan dengan mengangkat senjata. Jihad dalam pengertian epistemologis adalah usaha sungguh-sungguh yang tak mengenal lelah. usaha sungguh-sungguh melalui penundukan

tendensi negatif yang bersarang di jiwa tiap manusia, dan penyucian jiwa sebagai titik orientasi seluruh kegiatan, termasuk dalam hal ini melawan hawa nafsu.

Berdirinya pesantren memiliki reputasi tersendiri sebagai yang bercirikan Islam. Pertama, sebagai lembaga pendidikan. Kedua, sebagai lembaga sosial kemasyarakatan. Identitas awal perkembangannya sebagai pusat kegiatan keagamaan murni (*tafaqquh fi al-din*) untuk penyiaran agama Islam yang secara langsung bersentuhan dengan masyarakat disekitarnya. Kemudian saat ini berkembang menjadi lembaga pendidikan yang resmi sertamandiri dan akan terus berevolusi mengikuti perkembangan dan perubahan tanpa tercerabut akar-akar tradisi pesantren itu sendiri. Penyelenggaraan pendidikan pesantren yang tidak hanya mengacu pada transfer pengetahuan atau ilmu ke otak (*'aql*) sebagai simbol intelektualitas, namun juga melibatkan aspek akhlak yang penekanannya pada hati (*qalb*). Sehingga mampu menjadi pribadi yang bertakwa secara transendental dan sosial. Dengan aspek inilah sangat memungkinkan bagi seseorang untuk mengubah perilakunya sendiri atau masyarakat sekitarnya dengan ilmu yang telah diperolehnya.

Dengan paradigma *al-muhafazhah 'ala al-qadim al-salih wa al-akhduhu bi al-jadid al-aslah* pesantren senantiasa berusaha menjadi penjaga tradisi yang dinilai baik serta menjadi pesantren yang terbuka terhadap modernitas yang dinilai dapat bermanfaat bagi kemajuan pesantren itu sendiri. Berlandaskan nilai kearifan lokal yang dimilikinya pesantren berupaya mencetak karakter santri yang kuat dan berakhlak karimah, yang mana mampu menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan, berwawasan kebangsaan, serta menjadi pelopor terwujudnya tatanan dunia yang berlandaskan perdamaian dan keadilan sosial. Melalui kegiatan dan aktivitas pembelajaran maupun praktek sosial telah ditunjukkan pesantren untuk mendukung sikap toleransi dan penghargaan terhadap kemajemukan.

Pesantren juga senantiasa mengajarkan moderasi dalam kehidupan dengan menunjukkan terbukanya sikap dan cara pandang yang bisa menerima perbedaan kelompok dan agama, membangun nilai-nilai kemanusiaan, dan bekerjasama dengan orang lain. Sikap rasional yang mengedepankan dialog dalam memecahkan berbagai persoalan. Dan Sikap yang menentang ekstrimisme, fanatisme buta, dan sektarianisme yang mengakui bahwa mazhabnya sendiri yang paling benar dan memandang remeh mazhab lain.

Untuk menghilangkan stereotip pesantren sebagai lembaga yang mengajarkan radikalisme serta dianggap eksklusif dengan masyarakat, dibutuhkan usaha yang serius guna menghidupkan kembali

karakter pesantren yang inklusif serta moderat melalui penggiatan kembalikonsef pendidikan Islam yang terbuka serta jauh dari ideologi kekerasan melalui kearifan lokal yang dimilikinya. Sebagai upaya guna mengikis radikalisme atasnama agamayang marak belakangan ini. Adapun alternatif yang dapat dilakukan adalah: (1) Dengan mencerminkan semangat kesederhanaan, kekeluargaan, dan kepedulian sosial, Pesantren akan memiliki jaringan sosial yang harmonis dan kuat dengan masyarakat. (2) Lebih meningkatkan inklusifitas keberagamaan, kepekaan dan kepedulian sosial pada pribadi santri dengan memberikan pengalaman secara nyata seperti ikut terlibat dalam persoalan-persoalan kemasyarakatan, menyelesaikan konflik agama, dan membantu korban bencana. (3) Merealisasikan dan mengintegrasikan nilai karakter dari kearifan lokal pesantren yang ada termasuk nilai moderasidalam setiap kurikulum/ pembelajaran serta praktek sosial supaya nilai-nilai tersebut mampu terealisasi pada perilaku santri sehari-hari.

#### **Daftar Pustaka**

Faqieh, Maman Imamulhaq. *Fatwa dan Canda Gus Dur*. Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2010.

**Haningsih, Sri.** “Peran Strategis Pesantren, Madrasah dan Sekolah Islam di Indonesia.” *el-Tarbawi* 1, no. 1 (2008): 27–39.  
<https://doi.org/10.20885/tarbawi.vol1.iss1.art3>.

Junaedi, Mahfud. *Paradigma Baru Filsafat Pendidikan Islam*. Depok: Kencana, 2017.

**L Sanur, Debora.** “Terorisme : Pola Aksi dan Antisipasinya.” *Info Singkat X*, no. 10 (2018): 25–30.

**Ma’arif, Syamsul.** *Pesantren Inklusif Bernasis Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2015.

**Naharong, Abdul Muis.** “Terorisme atas Nama Agama.” *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* 13, no. 5 (2013): 602.

Nasir, Ridlwan. *Mencari Tipologi Format pendidikan Ideal Pondok Pesantren di tengah arus perubahan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Rasyid, Muhamad Ainur. *Hadis-Hadis Tarbawi: Teori dan Praktik Pendidikan sesuai Hadis Nabi Muhammad Saw*. Yogyakarta: Diva Press, 2017.

**Rohmadi, Syamsul Huda.** “Pendidikan Islam Inklusif Pesantren ( Kajian Historis - Sosiologis di Indonesia ).” *Fikrotuna* 5, no. 1 (2017).  
<https://doi.org/10.32806/jf.v5i1.2949>.

Rosyid, Imron. *Pendidikan berparadigma Inklusif*. Malang: UIN Malang Press, 2009.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragam*.

Bandung: Mizan, 1999.

Umiarso, dan Nur Zazin. *Pesantren Di Tengah Arus Pendidikan: Menjawab Problematika Kontemporer Manajemen Mutu Pesantren*. Semarang: RaSAIL Media Group, 2011.

## PESANTREN DAN PENGEMBANGAN KEILMUAN FALAK

Achmad Mulyadi

Mahasiswa Program Doktor Konsentrasi Ilmu Falak UIN Walisongo Semarang

### Abstrak

Problematisa penentuan awal bulan Ramadan, Syawal dan Dzulhijjah, yang dijadikan pedoman umat Islam dalam penentuan ibadah, menjadi problem klasik, akan tetapi selalu aktual. Problem tersebut semakin dikaji semakin banyak pula muncul perbedaannya. Pertanyaannya adalah dimanakah peran pesantren, di tengah sebuah anggapan bahwa para ulama pesantren mewarnai dinamika perkembangan ilmu falak di Indonesia? Dengan penelusuran secara dekriptis analitis-historis, tulisan ini mengkategorikan perkembangan keilmuan falak pondok pesantren ini sebagai sebuah sistem berpikir atau kelompok pemikir yang berkecimpung dalam hukum (*school of law*) ditelusuri lebih mendalam untuk dapat mengungkap perkembangan pemikiran hisab-rukyat di Indonesia secara geneologis, dan merekomendasikannya akan keniscayaan pengembangan keilmuan falak dan merevitalisasikannya di Pesantren baik secara fikihiah-teoritis maupun aplikatif-praktisnya sehingga peran dan kontribusi pesantren dapat terungkap secara sistematis, pertama, dari Pesantren untuk akurasi hisab-rukyat di Nusantara, dan kedua, dari Pesantren untuk penyatuan kalender hijriyah tunggal Internasional.

**Kata Kunci:** Tradisi Akademik Pesantren, Revitalisasi Keilmuan Falak, Akurasi Hisab-Rukyat

## Pendahuluan

Pondok pesantren merupakan lembaga pengkaji agama Islam yang memusatkan kajiannya pada perkembangan ilmu-ilmu agama Islam, khususnya hukum Islam (fikih), dan dalam kajian ilmu agama Islam, hukum Islam tak terkecuali bidang ilmu falak menempati posisi sangat sentral dalam kehidupan sosial masyarakat. Untuk itu, secara institusional, pondok pesantren menjadi pilar utama pengembangan studi hukum Islam dan lahirnya para ilmun, pengkaji hukum Islam, khususnya dalam bidang kajian ilmu falak di Indonesia. Dengan demikian, menjadi sangat urgen diungkap dan dipetakan jaringan ulama falak di Nusantara, yang sebagiannya tentu berasal dari kalangan ulama pondok-pondok pesantren, seperti KH. Falak Abbas Bogor, KH. Ahmad Dahlan Termas, KH. Sholeh Darat Semarang, Muhammad **Hasan Asy'ari Bawean Madura, KH. Mahfudz Jombang dan lain sebagainya.**

Khazanah keilmuan falak yang dimiliki oleh para ulama-ulama tersebut mewarnai dinamika perkembangan ilmu falak di pondok-pondok pesantren sampai saat ini. Namun demikian, perkembangan khazanah keilmuan falak pondok pesantren ini pada satu sisi belum terungkap dan terpetakan secara sistematis sehingga masih tercerai berai baik dalam hal integritas dan kompetensi ketokohnya, sistem hisab yang diciptakan dan aplikasinya, maupun tipologi dan akurasi hisabnya. Sedangkan pada sisi yang lain kajian keilmuan falak ini mengalami perkembangan yang menggembirakan dan diskursus yang amat matang pada tataran organisasi maupun kebijakan politik di Indonesia, bahkan pada agenda penyatuan kalender hijriyah di Indonesia. Atas dasar konteks inilah, penulis akan mengkategorikan perkembangan keilmuan falak pondok pesantren ini sebagai sebuah sistem berpikir atau kelompok pemikir yang berkecimpung dalam hukum (*school of law*)<sup>1</sup> yang harus ditelusuri lebih mendalam.

## Kajian Kitab Kuning: Potret Tradisi Akademik Pendidikan Pesantren

Pesantren pada umumnya bergerak dalam pendidikan Islam. Peran ini merupakan ciri utama yang mewarnai sejarah pesantren di Nusantara. Kaum muslimin Indonesia mengirim anak-anak mereka ke pesantren untuk belajar agama Islam dengan harapan mereka tumbuh menjadi muslim yang baik dan

---

<sup>1</sup> Hal di atas sebagaimana dilakukan oleh para sarjana di Jerman tahun 1923, yakni mendirikan mazhab Frankfurt oleh Felix Weil yang para anggotanya kebanyakan marxisme fanatik. Begitu pula pakar intelektual Ciputat sebagai basis liberalisasi pemikiran Islam, memiliki urgensi mazhab untuk melegitimasi arus pemikirannya yang berkembang dari sarang kampus IAIN, yakni mazhab Ciputat yang lahir dari sosok intelektual Nurcholis Majid. Lihat, Edi A Effendi (ed.), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, (Jakarta; Zaman Wacana Mulia, 1999), hlm. 1-6.

total (*kaffah*), yang melaksanakan ajaran Islam secara konsisten dalam kehidupan sehari-hari. Lebih jauh, tidak sedikit orang yang mengharapkan anaknya menjadi pemimpin agama, kiai atau ulama yang selanjutnya bisa mendirikan pesantren di wilayahnya asal mereka masing-masing. Dalam kaitan dengan peran tradisionalnya itu, pesantren kerap di-identifikasi memiliki peran penting dalam masyarakat Indonesia karena beberapa hal: 1) sebagai pusat berlangsungnya transmisi ilmu-ilmu Islam tradisional (*transmission of Islamic knowledge*); 2) sebagai penjaga dan pemelihara keberlangsungan Islam tradisional (*maintenance of Islamic tradition*); dan 3) sebagai pusat reproduksi ulama (*reproduction of ulama*). Dari sejumlah kajian yang telah dilakukan terhadap sistem tradisi pendidikan pesantren, dapat ditemukan dua kekuatan utama yang dimiliki budaya dan tradisi pendidikan pesantren. *Pertama*, adanya karakter budaya pendidikan yang memungkinkan santrinya belajar secara tuntas, atau yang sering dikenal dengan konsep *mastery learning*. Termasuk juga metode *bandongan* dan *sorogan* khas tradisi pesantren yang merefleksikan upaya pesantren melakukan pengajaran yang menekankan kualitas penguasaan materi. *Kedua*, yang menjadikan karakter tradisi pendidikan pesantren adalah kuatnya partisipasi masyarakat. Hal ini dikarenakan bahwa secara umum pendirian pesantren di seluruh Indonesia lebih didorong oleh permintaan (*demand*) dan kebutuhan (*need*) masyarakat itu sendiri.<sup>2</sup>

Pesantren sebagai lembaga sosial keagamaan memiliki hubungan fungsional dengan masyarakatnya baik dalam bidang politik, ekonomi dan sosial budaya. Dalam fungsinya yang terakhir, pesantren menyelenggarakan pendidikan dan pembinaan masyarakat melalui transmisi ajaran Islam ortodoks yang akomodatif terhadap sistem budaya masyarakat. Fungsi ini merupakan ciri khas pesantren sejak awalnya yang secara esensial tidak berubah ketika lembaga itu mengalami perkembangan.<sup>3</sup>

Lembaga pendidikan yang mengajarkan agama Islam kepada masyarakat dan anak-anak di Indonesia telah lahir dan berkembang semenjak masa awal kedatangan Islam di negeri ini. Pada masa awal kemunculannya, lembaga pendidikan ini bersifat sangat sederhana berupa pengajian al-**Qur'an dan tata cara beribadah yang diselenggarakan di masjid, surau atau rumah-rumah ustadz**. Lembaga yang terus berkembang

---

<sup>2</sup>Hasani Ahmad Said, *Meneguhkan Kembali Tradisi Pesantren Di Nusantara, dalam Jurnal Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam Vol. 9, No. 2, Juli - Desember 2011*, hlm. 190

<sup>3</sup> Muhammad Thoriqussu'ud, *Model-Model Pengembangan Kajian Kitab Kuning di Pondok Pesantren*, dalam Jurnal Ilmu Tarbiyah "At-Tajdid", Vol. 1, No. 2, Juli 2012, hlm. 225-239



dengan nama pesantren ini terus tumbuh dan berkembang didasari tanggung jawab untuk menyampaikan Islam kepada masyarakat dan generasi penerus. Pondok sebagai asrama tempat tinggal para santri, masjid sebagai pusat aktivitas peribadatan dan pendidikan, santri sebagai pencari ilmu, pengajaran kitab kuning serta kyai yang mengasuh merupakan lima elemen dasar keberadaannya.

Berangkat dari hal tersebut di atas, untuk mewujudkan tujuan dalam pendidikan di pesantren tersebut, maka diselenggarakanlah pengajian kitab, yang di dalamnya terhimpun nilai dasar Islam tersebut sebagai tata nilai. Sejumlah kitab yang ditentukan untuk dipelajari di suatu pesantren dipandang sebagai kurikulumnya. Pemahaman kurikulum ini sejalan dengan pandangan **Abudin Nata, yaitu “sejumlah mata pelajaran yang harus ditempuh untuk mencapai suatu ijazah atau gelar tertentu”**.<sup>4</sup> Kurikulum pesantren tersebut meliputi delapan mata pelajaran yang oleh Kuntowijoyo<sup>5</sup> disebut pengetahuan humaniora pesantren, meliputi Bahasa Arab (ilmu alat), fikih, ushul fikih, tafsir, Hadits, Adab (sastra Arab), akhlaq, tasawwuf dan tarikh. Serangkaian mata pelajaran tersebut terdapat dalam berbagai tingkatan kitab yang dipelajari di dalamnya mengandung dua visi pendidikan, *pertama*, visi moral, yakni pembinaan sikap mental (watak) dan akhlaq karimah dan *kedua*, visi intelektual, yakni pengembangan akal pikiran.<sup>6</sup>

Dalam kurikulum pesantren, pelajaran tasawuf sering diyakini sangat efektif dalam penanaman nilai. Sebab, menurut Arifin, dengan ajaran tasawuf santri secara tidak langsung telah tertanamkan dalam jiwanya semacam *inner control* atau *inner moral* untuk tidak berani melanggar akidah akhlak yang ada. Terbinanya sikap mental dan akhlak karimah ini merupakan harapan utama orang tua antri dalam mengikuti pendidikan di pesantren, sebelum menggantungkan harapan pada pengembangan visi yang lain, visi intelektual. Strategi kyai dalam pengembangan visi intelektual ini mempraktikkan pendidikan dengan pendekatan individual; santri dididik sesuai dengan kemampuan dan keterbatasan dirinya. Santri yang cenderung cerdas dan memiliki kelebihan diberi perhatian istimewa, se-lalu didorong untuk mengembangkan diri, dan menerima kuliah secara individual secukupnya. Bahkan mereka yang ingin menjadi ulama, disarankan untuk

---

<sup>4</sup>Abudin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 123

<sup>5</sup>Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1987), hlm. 44.

<sup>6</sup>Dalam pembinaan moral, peran kyai sangat menentukan. Ia merupakan personifikasi yang utuh dari tata nilai yang terkandung dalam kitab yang diajarkan. Sebab, selain menguasai isi kitab, ia juga menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari, dan menjadikannya sebagai tata nilai (pranata) dalam mengatur hubungan antara santri dengan pihak kyai.

mengadakan pengembaraan mencari ilmu (*rihlah ilmiah*) dari satu pesantren ke pesantren lainnya, untuk bertahassus di bidang spesialisasi kyai pesantren itu.

Disamping berfungsi sebagai lembaga pendidikan dengan rumusan tujuan pendidikan seperti yang telah dirumuskan di atas, pesantren juga mempunyai fungsi sebagai tempat penyebaran dan penyiaran agama Islam. Hal ini dapat kita ketahui pada sejarah berdirinya pesantren-pe-santren pada generasi awal dengan tujuannya yang tinggi dan mulia. Menurut Dofier, tinggi rendahnya pengetahuan santri itu diukur dengan jumlah buku yang telah dipelajari dan dari ulama mana ia telah mengaji. Keberhasilannya dalam belajar dapat diketahui secara informal setelah kyai memberi ijazah, yakni berupa pengakuan kyai terhadap kitab yang telah dibaca dan dipelajari santri, serta perkenanya untuk mengajarkan kitab tersebut kepada masyarakat. Ijazah ini adakalanya berupa pengakuan kyai dengan menulis nama santri dalam urutan silsilah transmisi ilmunya. Pemberian ijazah ini di satu sisi merupakan bukti konkrit atas kemampuan akademik santri, di sisi lain merupakan jalinan pengikat secara spiritual antara kyai dengan santrinya, minimal sebagai pembimbing seumur hidup. Untuk itu, kajian santri terhadap kitab kuning harus dipandang sebagai sumber belajar dan selalu dikembangkan.

### **Kitab-Kitab Kuning Sebagai Sumber Belajar**

Kitab merupakan istilah khusus yang digunakan untuk menyebut karya tulis di bidang keagamaan yang ditulis dengan huruf Arab. Sebutan ini membedakan karya tulis pada umumnya yang ditulis dengan huruf selain Arab, yang disebut buku. Adapun kitab yang dijadikan sumber belajar di pesantren dan lembaga pendidikan Islam tradisional semacamnya, disebut kitab kuning, yakni karya tulis Arab yang disusun oleh para sarjana muslim Abad pertengahan Islam, sekitar abad 16-18. **sebutan “kuning” karena kertas** yang digunakan berwarna kuning, mungkin karena lapuk di telan masa. Oleh karena itu kitab kuning juga disebut kitab kuno. Istilah kitab kuning ini selanjutnya menjadi nama jenis literatur tersebut dan menjadi karakteristik fisik.<sup>7</sup>Karena kitab kuning sudah menjadi identitas, maka karakteristik fisik tersebut dilestarikan dalam tradisi percetakan. Kitab kuning dicetak dengan kertas kuning berukuran khusus yang sedikit lebih kecil dari ukuran kertas kwarto, sedangkan penataan jilidnya digunakan sistem korasan, berupa lembaran-lembaran yang dapat dipisah-pisah sehingga mudah untuk membacanya, tidak perlu mengangkat seluruh lembaran kitab.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

Layoutnya, hampir seluruh kitab kuning yang berisi matan dan *syarakh* untuk bagian matan diletakkan di luar bidang persegi empat, sedangkan bagian *syarakh* diletakkan di dalamnya. Kitab kuning yang teks bahasa Arabnya diberi terjemah bahasa lokal, terjemahannya biasanya diletakkan menyondong, disebut jenggotan, di bawah teks Arabnya yang dicetak tebal. Pola ini disebut terjemahan sela baris. Ada kalanya terdapat terjemahan atau komentar bebas yang diletakkan di paron bawah halaman tersebut. Terjemahan melayu kadang mengikuti pola yang ber-beda; teks Arab matan dipotong pendek-pendek kemudian diikuti terjemahannya secara harfiah yang diletakkan di dalam tanda kurung. Akan tetapi sering terjadi, terjemahan atau syarahnya dicetak secara terpisah tanpa menyertakan teks Arabnya.<sup>8</sup>

Sebagai sumber belajar, kitab kuning telah dipergunakan sejak abad 16, meskipun tradisi cetak belum tersebar di Indonesia dan lembaga pesantren pun masih dipertentangkan keberadaannya. Kitab kuning yang dipelajari dalam pengajian kitab memiliki corak yang berbeda dari abad ke abad; meskipun kitab yang dipelajari sejenis kelompok kitab karya abad pertengahan Islam. Sejalan dengan corak Islam yang pertama masuk di Indonesia, kitab yang dipelajari sekitar abad 17 bercorak mistik (tasawuf), khususnya faham *tasawuf falsafi wahdat al-wujud*, seperti kitab *al-Tuhfah al-Mursalatila Ruh an-Nabi* ditulis tahun 1000/1590 oleh Syeh Muhammad Fadlullahal-Burhanpuri yang mengajarkan faham martabat tujuh.<sup>9</sup>

Di Jawa pada abad 17 dipelajari juga kitab *Fikih Taqrib* karya Abu **Suja' al Isfahani**, dan karya anonim *al-Idhah*. Kedua kitab tersebut masih digunakan hingga sekarang. Setelah abad 18, kitab-kitab yang dipelajari lebih bercorak ortodoks, seperti kitab *tasawuf akhlaqi Siyar al-Salikin* karya Abd Shamad al-Falimbani, kitab fikih *Sabil al-Muhtadin* karya Muhammad Arsyad al-Banjari yang hidup 1710-1812 di kalangan masyarakat melayu. Di Jawa, dipelajari juga tiga judul kitab, yakni *Taqrib*, *Bidayatul Al-Hidayat* (ringkasan **lhy'a**) karya al-Ghazali dan Ushul yang merupakan kitab aki-dah sebanyak-enam *bis* (bab) karya Abd Laits al-Samarkhandi. Corak yang dipelajari pada abad ini umumnya tidak berubah hingga sekarang. Namun, setelah akhir abad 19 terdapat penambahan beberapa kita yang dipelajari; khususnya di bidang tafsir, Hadits dan Ushul Fikih. Sebelumnya ketiga bidang tersebut kurang mendapat perhatian. Di pesantren studi tafsir hanya terbatas pada kitab *Jalalain* dan *Baidhawi*, bahkan untuk dua bidang yang terakhir sama sekali

---

<sup>8</sup>Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisilslam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 42.

<sup>9</sup>Lihat di Azyurmadi Azra, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 44.

belum disentuh oleh pesantren.<sup>10</sup> Setelah abad 20 ketiga bidang tersebut telah mendapat perhatian pesantren. Lebih dari sepuluh kitab tafsir baik berbahasa Arab, Jawa Melayu, maupun Indonesia telah dipelajarinya. Sejumlah kumpulan kitab Hadis juga tidak terlewatkan dalam kurikulum pesantren. Disiplin *Ushul Fikih* telah ditambahkan dalam kurikulum pada banyak pesantren, sehingga memungkinkan berkembangnya wawasan fikih yang lebih di-namis dan fleksibel. Meskipun telah terjadi perubahan-perubahan kurikulum pesantren, pemaknaan utama pengajarannya masih di bidang fikih. Bidang lain seperti filsafat dan metafisika yang menjadi salah satu dimensi intelektual Islam klasik tidak muncul di pesantren.<sup>11</sup>

Kitab kuning sebagai sumber belajar umumnya diakses oleh kalangan tradisionis yang memberi penghargaan tinggi pada kitab dan pengarangnya, dan merasa memiliki tanggung jawab moral untuk melestarikannya sebagaimana adanya, sedangkan kalangan modernis kurang mengakses kitab kuning ini. Pada umumnya mereka cenderung menggunakan sumber belajar yang disusun sendiri oleh para pengajar dengan cara mengambil substansi kitab ini, atas dasar pertimbangan efisiensi dan efektivitas mempelajarinya. Karena itu, tidak jarang lembaga pendidikan Islam kalangan modernis menggunakan buku agama berbahasa Indonesia. Terlepas dari kekurangan kitab kuning dari sifat layout dan efisiensi pembelajarannya, kitab kuning mengandung informasi yang kaya tentang Islam salafi yang banyak dinukil di dalamnya.

### **Pengembangan Kajian Kitab Kuning Pesantren**

Ada beberapa hal yang penting diperhatikan dalam mengikuti proses pembelajaran kitab di pesantren, yang menyangkut interaksi guru-murid dan sumber belajar, antara lain sebagai berikut: *pertama*, Kyai sebagai guru dipatuhi secara mutlak, dihormati termasuk anggota keluarganya, dan kadang dianggap memiliki kekuatan ghaib yang dapat memberi berkah<sup>12</sup>, *kedua*, diperoleh tidaknya ilmu itu bukan semata-mata karena ketajaman akal, ketetapan metode mencarinya dan kesungguhan berusaha; melainkan juga bergantung pada kesucian jiwa, restu dan berkah kyai; serta upaya ritual keagamaan seperti puasa, doa dan riadhah. Bahkan cara yang terakhir ini memenuhi tradisi pesantren, *ketiga*, Kitab adalah guru yang paling sabar dan tidak pernah marah. Karena itu, ia harus dihormati dan dihargai atas jasanya yang telah banyak mengajar santri, *ketiga*, Transmisi lisan para kyai adalah

---

<sup>10</sup> Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Mutiara, 1979), hlm. 50.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Manfren Oepen (ed), *Dinamika Pesantren*, (Jakarta: P3M, 1988), hlm. 286

penting. Meskipun santri mampu menelaah kitab sendiri, yang demikian ini belum disebut ngaji.<sup>13</sup>

Pelaksanaan pengajaran kitab ini secara bertahap, dari kurikulum tingkat dasar yang mengajarkan kitab-kitab sederhana, kemudian tingkat lanjutan, dan takhassus. Dalam pengajaran ini dipergunakan berbagai metode disertai dengan model dalam pengembangan kajian kitab kuning, antara lain : hafalan<sup>14</sup>, sorogan<sup>15</sup>, weton atau *bandongan*<sup>16</sup>, *mudzakarah*<sup>17</sup> dan *majlis ta'lim*<sup>18</sup>.

Dewasa ini pada beberapa pesantren yang ada, hafalan tidak selalu menekankan pada sejauh mana siswa menghafal teks arab yang diperintah oleh seorang guru, melainkan terdapat beberapa pesantren yang telah berusaha memodifikasi metode hafalan ini sehingga menjadi model pengembangan kajian kitab kuning di pesantren. Model pengembangan dengan berdasarkan hafalan ini yaitu disamping menghafalkan teks Arab

---

<sup>13</sup> **Muhammad Thoriqussu'ud**, *Model-Model Pengembangan Kajian Kitab Kuning.*, dalam Jurnal Ilmu Tarbiyah "At-Tajdid", hlm. 225-239

<sup>14</sup> Hafalan; santri diharuskan membaca dan menghafal teks-teks ber-bahasa Arab secara individual, guru menjelaskan arti kata; biasanya di-gunakan untuk teks *nadhom* (sajak), seperti *Aqidatul Awam* (aqidah), *Awamil*, *Imrithi*, *Alfiyah* (nahwu) dan *Hidayatus Sibyan* (tajwid).

<sup>15</sup> Sorogan; pengajian secara individual, seorang santri menghadap kyai untuk mempelajari kitab tertentu. Pengajian jenis ini biasanya hanya diberikan hanya kepada santri yang cukup maju, khususnya yang berminat hendak menjadi kyai. Ahmad Shiddiq, *Tradisi Akademik Pesantren*, dalam Jurnal Tadris Volume 10 Nomor 2 Desember 2015, hlm. 218-299

<sup>16</sup> Weton atau bandongan; disebut weton karena berlangsungnya pengajian itu merupakan inisiatif kyai itu sendiri, baik dalam menentukan tempat, waktu terutama kitabnya. Disebut bandongan karena pengajiandiberikan secara kelompok yang diikuti oleh seluruh santri. Kelompok santri yang duduk mengitari kyai dalam pengajioan itu dise but *halaqoh*. Prosesnya, kyai membaca suatu kitab dalam waktu tertentu, santri membawa kitab yang sama sambil mendengarkan dan menyimak bacaan kyai, mencatat terjemahan dan keterangan kyai pada kitab itu yang disebut maknani, ngesahi atau njenggoti. Lihat, Dawam Raharjo (ed), *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, (Jakarta:- P3M, 1985), hlm. 61.

<sup>17</sup> *Mudzakarah* atau musyawarah adalah pertemuan ilmiah yang secarakhusus membahas persoalan agama pada umumnya. Metode ini digunakan dalam dua tingkatan, pertama, diselenggarakan oleh sesama santri untuk membahas suatu masalah agar terlatih untuk memecahkan masalah dengan menggunakan rujukan kitab-kitab yang tersedia. Kedua, *mudzakarah* yang dipimpin kyai, di mana hasil *mudzakarah* santri di-ajukan untuk dibahas dan dinilai seperti dalam seminar. Lihat, Imron Arifin, *Kepemimpinan Kyai, Kasus Pondok Pesantren Tebu Ireng*, (Ma-lang: Kalimasada, 1993), hlm. 38-39

<sup>18</sup> **Majlis Ta'lim** adalah seutu media penyampaian ajaran Islam secara umum dan terbuka. Diikuti oleh jama'ah yang terdiri dari berbagai lapisan masyarakat yang berlatar pengetahuan bermacam-macam dan tidak dibatasi oleh tingkatan usia atau perbedaan kelamin.

santri juga disuruh untuk menerangkan dan menafsirkan teks-teks yang dihafalkannya, kemudian ditindak lanjuti dengan diskusi antar teman dalam satu kelas. Model pengembangan ini dilaksanakan pada tingkat *mutawassithoh* ke atas (menengah ke atas) pada beberapa madrasah diniyah di pesantren. Weton atau bandongan ini, seiring dengan perkembangan dan tuntutan zaman, banyak pesantren yang telah berusaha memodifikasi metode ini. Diantaranya adalah setelah kyai membaca dan menjelaskan ditindak lanjuti dengan cara membuka pertanyaan berkaitan dengan materi yang telah dibaca dan dijelaskannya. Dari modifikasi ini, maka terciptalah pengembangan model kajian kitab kuning yang baru, sehingga lebih **memungkinkan santri sebagai “obyek pendidikan” pada waktu itu akan** menjadi lebih memahami terhadap apa yang disampaikan oleh seorang kyai, sehingga mengalihkan posisi santri pada posisi **sebagai “subyek pendidikan”** dalam proses pembelajaran kitab kuning di pesantren.<sup>19</sup> Lalu bagaimanakah dengan pesantren yang memasukkan sumber belajarnya dengan bidang kajian ilmu falak?

### **Khazanah Keilmuan Falak Pesantren Nusantara**

Kajian ilmu falak pesantren tidak terlepas dari kajian ilmu falak dalam sejarah pemikiran umat Islam di Indonesia. Secara historis, periodisasi kajian ilmu falak di nusantara dibagi menjadi tiga periode, yaitu (1) periode permulaan dengan ciri khas basis perhitungan geosentrik, (2) periode pertengahan dengan ciri khas banyaknya sistem perhitungan heliosentrik dan pemakaian waktu *haqiqi*, dan (3) kontemporer dengan ciri khas perkawinan antara ilmu falak dengan astronomi modern.<sup>20</sup>

Periode permulaan dalam kajian ilmu falak di pesantren tidak lepas dari sejarah panjang sebelum masuknya Islam di nusantara. Sebagaimana dimaklumi bahwa sebelum Islam hadir di nusantara, sistem penanggalan sudah dikenal di kalangan masyarakat nusantara, yaitu sistem penanggalan **Saka yang “diimport” dari India** bersamaan dengan masuknya agama Hindu. Sistem kalender Saka ini telah dirintis sejak tahun 78 M, tepatnya pada 14 Maret 78 M, yaitu satu tahun setelah penobatan Prabu Syaliwahono (Aji Soko). **Penghitungan dalam sistem kalender ini didasarkan pada ‘peredaran**

---

<sup>19</sup> Nurcholis Madjid, *Bilik-bilik Pesantren*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 23.

<sup>20</sup> Abdul Mughits, *Kajian Ilmu Falak di Pesantren Salafdi Jawa Tengah dan Jawa Timur*, ASY-SYIR'AH: **Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum**, Vol. 50, No. 2, Desember 2016, hlm. 379=398

**matahari mengelilingi' bumi**<sup>21</sup> atau *solar system*. Pada tahun 1633 M, bertepatan dengan 1043 H atau 1555 Saka, sistem kalender Saka dan Hijriah (Islam) diintegrasikan oleh Sri Sultan Muhammad atau dikenal dengan Sultan Agung Anyokrokusumo yang bertahta di Kerajaan Mataram Islam. Bentuk integrasinya adalah: angka tahunnya melanjutkan angka tahun Saka, tetapi sistemnya diganti dengan menggunakan sistem Islam atau Hijriah versi Sultan Agung, yakni penghitungan yang didasarkan pada peredaran bulan dalam mengelilingi bumi<sup>22</sup> atau *lunar system*. Sistem kalender ini kemudian disebut dengan Kalender Jawa Islam atau Kalender Jawa. Namun setelah datangnya Penjajah Belanda pada abad ke-16, sistem kalender tersebut diganti dengan sistem Kalender Masehi yang digunakan untuk administrasi pemerintahan dan penanggalan resmi. Selain itu, pemikiran atau teori Ulugh Beik atau Ulugh Beg (w. 1449 M) dari Samarkand Uzbekistan, juga sangat berpengaruh dalam kajian ilmu falak di nusantara, terutama melalui tabel *Zeij Sulthani* yang berbasis pada perhitungan geosentrik. Meskipun pada tahap berikutnya teori geosentrik ini telah dianulir dengan teori Heliosentriknya Nicolas Copernicus (1473-1543 M), namun pengaruh Ulugh Beik dengan teori Geosentriknya masih banyak diikuti oleh para ulama nusantara hingga saat ini. Tabel Ulugh Beik sendiri masuk ke nusantara pada akhir abad ke-19 M oleh Syekh Abdurrahman ibn Ahmad al-Misra yang pada tahun 1314 H/1896 M datang ke Betawi. Ia mengajarkan Tabel Ulugh tersebut kepada para ulama, seperti Ahmad Dahlan as-Simarani atau at-Tarmasi (w. 1329H/1911M) dari **Pesantren Termas Pacitan dan Habib Usman ibn Abdillah ibn 'Aqil ibn Yahya** dari Betawi yang dikenal dengan Mufti Betawi. Kemudian Ahmad Dahlan as-Simarani atau at-Tarmasi mengajarkannya di daerah Termas (Pacitan) dengan menyusun buku *Tazkirah al-Ikhwān fi Ba'di Tawarikh A'mal al-Falakiyyah bi Semarang* yang selesai ditulis pada 1321 H/1903M. Sedang Habib Usman **ibn Abdillah ibn 'Aqil ibn Yahya tetap mengajar di Betawi**.<sup>23</sup> Ia menulis buku *Iqazu an-Niyam fi Ma Yata'allaq bi Ahillah wa as-Siyam* (dicetak pada 1321H/1903M).<sup>24</sup> Habib Usman mempunyai murid bernama Muhammad Manshur bin Abdul Hamid bin Muhammad Damiri bin Muhammad Habib bin Abdul Muhit bin Tumenggung Tjakra Jaya Betawi yang menulis kitab *Sulam*

---

<sup>21</sup> Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak dalam Teori dan Praktik*, cet. 1 (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004), 118.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Abdul Mughits: *Kajian Ilmu Falak*. **Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum Vol. 50**, No.2, Desember 2016, 379-398

<sup>24</sup> Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak*, 29.



*an-Nayyirain* (dicetak pertama kali pada 1344H/1925 M). Kitab tersebut masih populer di kalangan pesantren salaf sampai saat ini.<sup>25</sup>

Di wilayah lain, seperti Sumatera, juga berkembang kajian ilmu falak, yang diajarkan oleh para ulama, seperti Syaikh Thahir Djalaluddin melalui karyanya *Pati Kiraan Pada Menentukan Waktu yang Lima* (diterbitkan pada 1357 H/1938 M), dan *Natijah al-Ummi The Almanac: Muslim and Christian Calendar and Direction of Qiblat according to Shafie Sect* (dicetak pada 1951) dan Djamil Djambek dengan karyanya *Almanak Djamilyyah* dan ***Diya'al Niri fi ma Yata'allaq bi al-Kawakib***.<sup>25</sup> Tokoh Falak yang lain adalah Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, **Ahmad Rifa'i**, dan **KH Sholeh Darat**.<sup>26</sup>

Periode selanjutnya ditandai dengan munculnya ***Matla' al-Sa'id fi Hisab al-Kawakib 'ala Rasd al-Jadid*** dan *al-Manahij al-Hamidiyyah* karya Husen Zaid al-Mishra dan *al-Manahij al-Hamidiyyah* karya 'Abd al-Hamid Mursi Gais al-Falaki asy-Syafi'i. Kedua kitab tersebut dibawa oleh mereka yang menunaikan ibadah haji dan belajar di tanah suci. Menurut M. Taufik, kitab ilmu falak yang ditulis oleh ulama falak nusantara pada priode kedua ini banyak yang merupakan cangkakan dari kedua kitab tersebut. Di antara kitab-kitab karangan ulama nusantara tersebut adalah kitab *al-Khulasah al-Wafiyah* karya Zubair Umar al-Jailani (dicetak pertama kali pada 1354 H/ 1935 M), buku *Ilmu Falak dan Hisab* dan buku *Hisab Urfi dan Hakiki* karya KRT. Wardan Diponingrat (dicetak pada 1957), kitab *al-Qawa'id al-Falakiyyah* karya Abd al-Fatah as-Sayyid at-Tufi al-Falaki, dan kitab ***Badi'ah al-Misal*** karya **Mauhammad Ma'shum Jombang (w 1351 H/ 1933 M)**.<sup>17</sup> Selain kitab *al-Matla' as-Sa'id fi Hisbah al-Kawakib 'ala Rasd al-Jadid* dan *al-Manahij al-Hamidiyyah* yang dijadikan rujukan, kajian-kajian falak di Indonesia pada umumnya dan pesantren pada khususnya juga merujuk pada kitab *Almanak Menara Kudus* karya Turaikhan Adjhuri, *Nur al-Anwar* karya Noor Ahmad SS Jepara (dicetak pada 1986)<sup>27</sup>, *al-Maksuf* karya Ahmad Soleh Mahmud Jauhari Cirebon, dan *Ittifaq Zat al-Bain* karya Muhammad Zuber Abdul Abdul Karim Gresik.<sup>28</sup>

Periode selanjutnya adalah periode modern, yang ditandai dengan pemaduan antara Ilmu Falak dan Astronomi. Pembahasan tentang sejarah perkembangan ilmu falak modern Indonesia ini tidak bisa dilepaskan dari

---

<sup>25</sup> Baharrudin Zainal, *Grafisejarah Falak Rumpun Melayu Melalui Kajian Teks Utama, Menemui Matematik (Discovering Mathematics)* Vol. 32, No. 1: 57 – 74 (2010), hlm. 57-74

<sup>26</sup> Susiknan Azhari, *Hisab dan Rukyat: Wacana untuk Membangun Kebersamaan di Tengah Perbedaan*, cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2007), hlm. 10.

<sup>27</sup> Jayusman, *Pemikiran Ilmu Falak Kyai Noor Ahmad SS*, dalam *AHKAM, Volume 2, Nomor 1, Juli 2014: 20-49*

<sup>28</sup> Lihat <http://bimasislam.depag.go.id>.



peran Saadoe'ddin Djambek. Dia adalah seorang ahli falak asal Bukittinggi yang lahir pada 24 Maret 1911 M/ 1330 H, dan meninggal pada 22 November 1977 M/11 Zulhijjah 1397 H, di Jakarta. Dia adalah putra ulama besar Syekh Muhammad Djamil Djambek (1860-1947 M/1277-1367 H) dari Minangkabau. Keahlian Saadoe'ddin Djambek di bidang Ilmu Pasti dan Ilmu Falak dia kembangkan melalui tugas yang dilaksanakannya di beberapa tempat. Pada tahun 1955-1956 M./1375-1376 H., dia menjadi lektor kepala dalam mata kuliah Ilmu Pasti pada PTPG (Perguruan Tinggi Pendidikan Guru) di Batusangkar, Sumatra Barat. Ia juga memberi kuliah Ilmu Falak di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1959-1961 M./1379-1381 H.). Sebagai ahli ilmu falak, Saadoe'ddin Djambek banyak menulis tentang ilmu hisab. Di antara karya-karyanya adalah: (1) *Waktu dan Jadwal Penjelasan Populer Mengenai Perjalanan Bumi, Bulan dan Matahari, Almanak Djamiliyah*, (3) *Perbandingan Tarich*, (4) *Pedoman Waktu Sholat Sepanjang Masa*, (5) *Sholat dan Puasa di Daerah Kutub*, dan (6) *Hisab Awal Bulan Qamariyah*. Karya yang terakhir inilah yang menjadidiri khas pemikiran **Sa'adoeddin Djambek dalam hisab awal bulan Qamariyah. Dialah yang meletakkan dasar penghitungan awal bulan Qamariyah dengan menggunakan hisab yang didasarkan pada ilmu astronomi. Satu lagi kontribusi Sa'adoeddin Djambek adalah dalam penentuan koordinat geografis Ka'bah. Sewaktu melaksanakan ibadah haji, dia melakukan pengukuran koordinat geografis Ka'bah. Ia menyatakan bahwa koordinat geografis Ka'bah adalah lintang ( $\Phi$ )  $21^{\circ} 25'$  LU dan bujur ( $\lambda$ )  $39^{\circ} 50'$  BT. Keilmuan Sa'adoeddin Djambek ini diteruskan oleh murid-muridnya, seperti Abdul Rachim yang menulis karya, antara lain: *Ilmu Falak* (dicetak pada 1983), *Perhitungan Awal Bulandan Gerhana Matahari sistem Newcomb*, dan A. Mustadjib. Selain beberapa ilmunan di atas, ulama lain yang berkiprah dalam mengembangkan ilmu falak pada priode ini adalah Taufik. Pada tahun 1998, Taufik dan putranya menyusun Win Hisab versi 2.0, yang hak lisensinya saat ini berada pada badan Hisab dan Rukyat Depag RI. Win Hisab ini dikenal juga dengan Sistem Ephemeris yang banyak dipakai di lingkungan Kementerian Agama RI dan ormas-ormas Islam. Sejak lahirnya program software falak Win Hisab versi 2.0, karya Taufik dan putranya itu, kemudian muncul *software-software* lain dari para ahli falak, seperti Mawaqit oleh ICMI Korwil Belanda (1993), yang disempurnakan oleh Kholik menjadi Mawaqitt versi 2002; program falakiyah Najmi oleh Nuril Fuad (1995); program Astinfo oleh Jurusan Astronomi ITB (1996), dan program Badiah al-Mitsal (2000), dan Ahillah, Misal, Pengetan dan Tsaqib oleh Muhyiddin Khazin (2004).<sup>29</sup> Diantara kitab-kitab ilmu falak karya dari para kiai**

---

<sup>29</sup> Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak* , hlm. 36-37.

pesantren adalah: *Faidl al-Karim, Bughyat al-Rafiq, Anfa' al Wasilah, Tsamarat al-Fikar, Irsyadul Murid, Taqyidat al-Jaliyah* karya, KH. Ahmad Ghozati bin Muhammad bin Fathullah (Lahir 7-1-1962), Pesantren LanBulan Desa Baturasang Kec. Tambelangan Kab. Sampang, Jawa Timur. Guru dia adalah KH. Nasir Syuja'i Sampang, K. Abdun Nashir Kyai Yahya Gresik, Kyai Musthofa, KH. Muhyiddin Khazin Yogyakarta, KH. Noor Ahmad Jepara, dan Muhammad Odeh dari Jordan. Kategori kitab ini adalah *haqiqi taqribi*. Kitab ***Badi'ah al-Misal*** karya Muhammad Ma'sum Pesantren SeblakJombang. *Tazkirah al-Ikhwan fi Ba'di Tawarikh A'mal al-Falakiyyah bi Semarang* (1321 H/1903M) karya Kiai Ahmad Dahlan as-Simarani atau at-Tarmasi Pesantren Termas, Pacitan. *Iqaz an-Niyam fi Ma Yata'allaq bi Ahillah wa as-Siyam* (1321H/1903M) karya Habib Usman ibn Abdillah ibn 'Aqil ibn Yahya Betawi, Jakarta. *Sulam an-Nayyirain* (1344H/1925M) karya Muhammad Manshurbin Abdul Hamid bin Muhammad Damiri bin Muhammad Habib bin Abdul Muhit bin Tumenggung Tjakra Jaya dari Betawi, Jakarta. ***Mathla' as-Sa'id fi Hisab al-Kawakib 'ala Rashd al-Jadid*** dan *al-Manahij al-Hamidiyah* karya Husen Zaid al-Mishra. *Al-Manahij al-Hamidiyah* karya Abd al-Hamid Mursy Ghais al-Falaki asy-Syafi'i. *Al-Khulashah al-Wafiyah* karya Zubair Umar al-Jailani, Salatiga. ***Al-Qawa'id al-Falakiyah*** karya Abd al-Fatah as-Sayyid ath-Thufi al-Falaki. ***Badi'ah al-Mitsal*** karya Mauhammad Ma'shum (w. 1351H/1933M).Jombang. *Almanak Menara Kudus* karya Kiai Turaikhan Adjhuri Kudus. *Nur al-Anwar* (1986) karya Kiai Noor Ahmad SS Kriyan Jepara *Al-Maksuf* karya Kiai Ahmad Soleh Mahmud Jauhari, Cirebon. *Ittifaq Dzati al-Bain* karya Muhammad Zuber Abdul Abdul Karim, Gresik.<sup>30</sup>

### Sistem Hisab-Rukyat, Klasifikasi dan Penerapannya

Kitab-kitab falak yang ada dan populer di pesantren tidak memiliki tingkat akurasi yang sama. Secara garis besar, kitab-kitab falak karya para ulama pesantren tersebut dapat dibagi menjadi dua kategori: pertama, ***hisab'urfi*** dan kedua, *hisab haqiqi*. ***Hisab 'urfi*** adalah sistem hisab berdasarkan waktu rata-rata peredaran bulan dalam mengelilingi bumi sehingga dari hasil perhitungannya kurang presisi. Sedangkan *hisab haqiqi* adalah sistem hisab berdasarkan waktu yang sebenarnya, mengingat bahwa dalam setiap bulannya tidak selalu sama. Hasil perhitungan sistem *hisabhaqiqi* ini lebih akurat dan presisi dibandingkan dengan ***hisab 'urfi***. *Hisab haqiqi* sendiri terdiri dari empat kategori, yaitu *haqiqi taqribi*, *haqiqi tahqiqi*, *haqiqi tadqiqi*, dan ***haqiqi 'asri***. Dari sekian kategori sistem *hisab haqiqi* tersebut,

---

<sup>30</sup>Alimuddin, *Sejarah Perkembangan Ilmu Falak dalam Jurnal Ad-Daulah*, Vol. 2 / No. 2 / Desember 2013, 181-193

tingkat akurasi *hisab taqribi* adalah yang paling rendah, diikuti dengan sistem yang lebih akurat yaitu—secara berurutan: *haqiqi tahqiqi*, *haqiqi tadqiqi*, dan *haqiqiasri* (hisab kontemporer). *Hisab haqiqi taqribi* adalah sistem hisab yang sudah menggunakan kaidah-kaidah astronomis dan matematis, namun masih menggunakan rumus-rumus yang sederhana sehingga hasilnya kurang akurat. Di antara kitab-kitab ilmu falak yang termasuk kategori *hisabhaqiqi taqribi* ini adalah **'Iqaz Niyam**, *Sulam an-Nayirain*, *Fath ar-Rauf al-Mannan*, **al-Qawa'id al-Falakiyyah**, dan *Risalah al-Qamarain*.<sup>31</sup>

Sedangkan sistem *hisab haqiqi tahqiqi* adalah sistem hisab yang menggunakan metode perhitungan berdasarkan teori-teori astronomi modern dan ilmu ukur segitiga bola serta berdasarkan pengamatan baru, sehingga hasilnya lebih akurat. Di antara kitab-kitab sistem *hisabhaqiqi tahqiqi* adalah *al-Khlulasah al-Wafiyah* karya Zubair 'Umar al-Jailani Salatiga, *Almanak Menara Kudus* karya Turaikhan Adjhuri, *al-Falakiyyah* dan *Nur al-Anwar* karya Noor Ahmad SS Kriyan Jepara, *al-Maksuf* karya Ahmad Soleh Mahmud Jauhari Cirebon, *Ittifaq Zat al-Bain* karya Muhammad Zuber Abdul Abdul Karim Gresik, *Hisab Hakiki* karya KRT. Wardan Diponingrat, **al-Qawa'id al-Falakiyyah** karya Abd al-Fatah as-Sayyid at-Tufi al-Falaki, dan **Badi'ah al-Misal** karya Muhammad Ma'shum Jombang. Kategori selanjutnya adalah *hisab haqiqi tadqiqi*, yaitu sistem hisab yang menggunakan metode perhitungan berdasarkan teori-teori astronomi modern dan ilmu ukur segitiga bola serta berdasarkan pengamatan baru, namun tingkat akurasi lebih tinggi dari *haqiqitahqiqi*. Di antara kitab-kitab karya ulama pesantren yang masuk kategori ini adalah *ad-Durr al-Aniq* karya Ahmad Ghazali Sampang Madura. Sedangkan yang termasuk *hisab haqiqi asri* atau kontemporer adalah metode *al-Mawaqit* karya Khafid, *Ephemeris Hisab* Departemen Agama, *al-Falakiyyah* karya Sriyatin Shadiq, *Almanak Nautika*, *Jean Meeus*, *New Comb* karya Abdurrochim Yogyakarta, dan *Astronomical Almanac*.

Jika mencermati kitab-kitab yang dikaji di pesantren salaf, tidak semua seragam. Ada yang masih menggunakan sistem *hisab haqiqi taqribi*, *haqiqi tahqiqi*, *haqiqi tadqiqi*, dan *haqiqi asri*. Sebagai contoh yang masih menggunakan *hisab haqiqi taqribi* adalah Pesantren Al-Falah Ploso, Mojo, Kediri, yang menggunakan kitab *Sulam an-Nayirain*. Meskipun di pesantren ini sudah mengadopsi berbagai sistem hisab, mulai yang klasik sampai yang kontemporer, termasuk sistem-sistem softwrenya, dan sudah mahir dalam penghitungannya namun untuk pengajaran resmi di pesantren masih menggunakan kitab *Sulam an-Nayirain*. Hal itu sebagai bentuk kearifan

---

<sup>31</sup> Susiknan Azhari, *Perkembangan Kajian Astronomi Islam di Alam Melayu*, dalam *Jurnal Fikih*, No. 7 (2010), 167-184

lokal pesantren untuk menghormati pengarang kitab dan kebijakan pengasuh sebelumnya yang selama ini menerapkan kitab tersebut. Dalam menentukan awal bulan qamariah pun, seperti Ramadhan, Syawwal, dan Dzulhijjah, Pesanten Al-Falah menggunakan sistem perhitungan sendiri. Jika hasil perhitungan berbeda dengan *taqvim* PBNU dan atau Kementerian Agama RI, maka pesantren initetap menggunakan hasil perhitungannya sendiri, sehingga dalam memulai awal bulan Qamariyah tidak jarang berbeda dengan PBNU dan Pemerintah. Namun, belakangan Al-Falah Ploso sudah mulai terbuka dan **mengikuti kegiatan ru'yat dari Kementerian Agama dan sudah mulai menggunakan sistem hisab kontemporer.**<sup>34</sup>

Bahkan salah satu pengajar ilmu falak pesantren ini akan membuat program ~~Maktabah Syamilah~~ ilmu falak.<sup>35</sup> Hal yang sama juga diterapkan di **Pesantren Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo Kediri yang masih menggunakan** kitab yang sama. Namun dalam menentukan awal bulan Qamariyah cenderung mengikuti PBNU atau hasil sidang Isbat Pemerintah RI. Sementara itu, Pesantren Tebuireng (Jombang) mengajarkan ilmu falak dengan menggunakan banyak referensi, sesuai dengan jenjangnya. Untuk tingkat Madrasah Tsanawiyah menggunakan kitab *Durus al-Falakiyyah*, tingkat Madrasah Aliyah menggunakan kitab *Fath ar-Rauf al-Mannan*, dan untuk perkuliahan mahasiswa di Universitas Hasyim **Asy'arie (UNHASY)** menggunakan sistem hisab Ephemeris Kementerian Agama dengan buku ajar *Ilmu Falak dalam Teori dan Praktik* karya Muhyiddin Khazin. Pembelajaran ilmu falak di Pesantren Tebuireng ini juga sudah dipadukan dengan praktik falak, seperti praktik arah kiblat dengan menggunakan sarana gawang lokasi dan kompas. Pesantren Tebuireng juga menerbitkan kalender sendiri dengan **hasib Kiai Ma'muri, di mana taqvim-**nya juga dipakai oleh beberapa pesantren dan lembaga-lembaga pendidikan yang ada di sekitar Jombang. **Untuk kegiatan ru'yatnya biasa dilaksanakan di Pantai Tanjungkodok** Lamongan dan POB Makam Condroidipo Gresik. Dalam menentukan awal bulan Qamariyah, pesantren Tebuireng cenderung mengikuti PBNU dan Pemerintah. Beberapa pesantren besar di sekitar Jombang juga masih mengajarkan ilmu falak, seperti Pesantren Muallimin Denanyar dan Muallimin Tambak Beras yang mengajarkan kitab *Sulam an-Nayirain*, dan Pesantren Pacul Gowang yang mengajarkan kitab *Fath ar-Rauf al-Mannan*. Selain beberapa pesantren yang sudah disebutkan di atas dengan model pembelajaran dan sekaligus kitab-kitab rujukannya, ada juga pesantren yang **mengajarkan falak dengan sistem Ephemeris, seperti Pesantren Mamba' al-Ihsan Karanganyar (Kebumen).** Dalam menetapkan awal bulan Qamariyah, pesantren ini mengikuti PBNU dan Pemerintah. Selain itu, ada juga pesantren yang masih menggunakan kitab *Fath ar-Rauf al-Mannan* dalam pengajaran di

pesantren, tetapi dalam penetapan awal bulan mengikuti PBNU dan Pemerintah, yaitu Pesantren al-Ittihad Poncol, Salatiga.<sup>32</sup>

### **Pengembangan Keilmuan Falak Pesantren : Sebuah Upaya Revitalisasi**

Problem perbedaan dalam menentukan awal bulan Qamariahtidak didominasi oleh perbedaan metode dan kriteria antar ormas Islam seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Perbedaan juga terjadi di internal NU sendiri yang secara kultural ditunjukkan oleh beberapa pesantren tradisional dan yang secara ideologis di bawah naungan NU. Meskipun secara ideologi keagamaan pesantren-pesantren ini menginduk ke NU, tetapi dalam banyak kasus mereka tidak mengikuti hasil perhitungan (hisab) dan keputusan PBNU, lebih-lebih terhadap pemerintah. Faktanya, sebagaimana elaborasi sebelumnya menunjukkan bahwa, *pertama*, kitab-kitab falak yang diajarkan di pesantren tidak lah seragam, ada yang masih menggunakan sistem hisab *haqiqi taqribi*, *haqiqi tahqiqi*, *haqiqi tadqiqi*, dan ***haqiqi 'asri***. Pemilihan kitab yang diajarkan di pesantren merupakan fenomena kearifan lokal berupa kebijakan pengasuh pesantren untuk menghormati pengarang kitab dan para pengasuh terdahulu. Dalam menentukan awal bulan Qamariah, pesantren pun tidak seragam, ada yang menggunakan hasil hisabnya sendiri, ada yang mengikuti keputusan PBNU dan Isbat Pemerintah RI dan *kedua*, dalam menentukan awal bulan Qamariah, pesantren sepakat dengan rukyat sebagai metode penentuan awal bulan, akan tetapi tidak semua pesantren melakukan praktik rukyat tersebut karena merasa sudah terwakili oleh sebagian umat Islam yang lainnya, khususnya di kalangan pesantren dan NU. Sementara itu, keinginan penyatuan dalam mengawali bulan-bulan hijriyah bahkan penciptaan kalender tunggal baik secara nasional maupun intertersebut sangatlah kuat. Di tengah problematika ini, dunia pesantren dapat memberi jawaban dengan dua langkah, yaitu: penguatan keilmuan falak dan penggunaan alat dan observasi alam secara langsung.

### **Penguatan Keilmuan Falak**

Pondok pesantren merupakan lembaga pengkaji agama Islam yang memusatkan kajiannya pada perkembangan ilmu-ilmu agama Islam, khususnya hukum Islam (fikih), dan dalam kajian ilmu agama Islam, hukum Islam tak terkecuali bidang ilmu falak menempati posisi sangat sentral dalam kehidupan sosial masyarakat. Untuk itu, secara institusional, pondok pesantren menjadi pilar utama pengembangan studi hukum Islam dan lahirnya

---

<sup>32</sup> Abdul Mughits: *Kajian Ilmu Falak*. Jurnal **Ilmu Syari'ah dan Hukum Vol. 50**, No.2, Desember 2016, hlm. 379-398

para ilmuawan, pengkaji hukum Islam, khususnya dalam bidang kajian ilmu falak di Indonesia. Berdasar pada istilah yang berkembang, bahwa ilmu falak atau ilmu *hisab* pada garis besarnya ada dua macam, yaitu '**ilmi**' dan '**amali**'. Ilmu falak '**ilmi**' adalah ilmu yang membahas teori dan konsep benda-benda langit, misalnya darisegi asal mula kejadiannya (*cosmogoni*), bentuk dan tata-himpunannya (*cosmologi*), jumlah anggotanya (*cosmografi*), ukuran dan jaraknya (*astrometrik*), gerak dan gaya tariknya (*astromekanik*), dan kandungan unsur-unsurnya (*astrofisika*). Ilmu falak yang demikian ini disebut *theoretical astronomy*. Sedangkan ilmu falak '**amali**' adalah ilmu yang membahas perhitungan untuk mengetahui posisi dan kedudukan benda-benda langit antara satu dengan lainnya. Ilmu falak '**amali**' ini disebut *practical astronomy*. Ilmu falak '**amali**' inilah yang oleh masyarakat umum dikenal dengan ilmu falak atau ilmu *hisab*. Dalam konteks ini, pesantren telah **melakukan kajian ilmu falak yang bersifat 'amali. Untuk itu, pesantren harus menguatkannya dengan ilmu falak yang bersifat 'ilmi.**

**Secara 'amali, pesantren harus mengembangkannya pada tataran** akurasi komputasinya. Untuk itu, perlu dilakukan penguatan keilmuan falak pada tingkat perhitungan hakiki tahkiki dan kontemporer, tidak lagi kitab-kitab falak yang bersifat *urfi* atau *taqribi*. Sedangkan keilmuan falak yang bersifat '**ilmi**' harus dilakukan dengan pengayaan tentang teori-teori astronomi. Dengan demikian, pesantren dituntut untuk mengembangkan keilmuan falak santri dengan berbagai kreasi dan inovasi. Dalam hal ini dapat dilakukan, diantaranya adalah penyediaan media pendukung seperti ilmu komputer sehingga ilmu hisab yang didapatinya dapat dikembangkan pada pembuatan program dan software yang dapat menyiapkan data sehingga dirasakan lebih muda<sup>33</sup>, di samping menjamin ketepatan dan akurasi hasil perhitungannya, bahkan pada perkembangan saat ini, pesantren harus mengembangkan keilmuan falak ini pada program falak berbasis android.

### **Penggunaan Alat dan Observasi Alam secara Langsung**

Langkah selanjutnya adalah, secara praktis-empirik, pesantren harus melakukan pembelajaran Ilmu Falak yang efektif dan dapat dikembangkan serta diterapkan di pesantren, salah satunya adalah dengan menggunakan *Contextual Teaching and Learning (CTL)*. CTL merupakan suatu pendekatan pembelajaran yang menekankan pada proses keterlibatan peserta didik secara penuh agar mendapatkan materi yang dipelajari. Kemudian menghubungkannya dengan situasi dan realitas nyata. Pada akhirnya, hal

---

<sup>33</sup> Alimuddin, *Sejarah Perkembangan Ilmu Falak dalam Jurnal Ad-Daulah*, Vol. 2 / No. 2 / Desember 2013, hlm. 181-193



tersebut dapat mendorong para peserta didik untuk dapat menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari. Konsep CTL telah diterapkan di beberapa Perguruan Tinggi yang terdapat mata kuliah Ilmu Falak dalam kurikulumnya, khususnya Fakultas Syariah, pesantren dapat melakukan hal yang sama. Pembelajaran secara kontekstual, dapat membantu bahkan mempermudah para santri dalam berinteraksi dengan fenomena alam, selain dibantu dengan peralatan yang mendukung. Karakteristik dari pembelajaran kontekstual, dapat dilakukan dengan beberapa cara di antaranya: (1) *emphasis problem solving* (menekankan pada pemecahan masalah); (2) *recognizes that teaching and learning need to occur in multiple contexts* (mengakui perlunya belajar mengajar terjadi dalam berbagai konteks); (3) *assist students in learning how to monitor their learning so that they can become self-regulated learners* (membantu para santri sebagai peserta didik dalam belajar tentang bagaimana cara memonitor belajarnya sehingga mereka dapat menjadi peserta didik mandiri yang teratur); (4) *anchors teaching in the diverse life context of students* (mengaitkan pembelajaran dengan konteks kehidupan para santri yang beraneka ragam); (5) *encourage students to learn from each other* (mendorong para santri untuk saling belajar satu sama lainnya); (6) *employs authentic assessments* (menggunakan penilaian otentik).<sup>34</sup> Konsep CTL ini dapat diterapkan dalam memberikan pembelajaran mengenai pengamatan langsung pada fenomena gerhana matahari atau bulan. Pembelajaran dalam bentuk tersebut dapat diawali dengan melakukan peninjauan terhadap dasar hukum atau dalil-dalil yang membahas tentang gerhana. Selanjutnya, menindak lanjuti dasar hukum tersebut lebih dalam lagi untuk mengetahui anjuran apa saja yang seharusnya dilakukan oleh umat Muslim ketika terjadi fenomena gerhana. Hal tersebut dapat dijadikan langkah awal untuk memberikan pemahaman kepada para santri tentang alam sesungguhnya. Santri diajak untuk memahami landasan hukum sebab musabab dianjurkannya pelaksanaan beberapa rangkaian ibadah selama terjadinya gerhana. Selanjutnya, dapat diajarkan mengenai tata cara penggunaan alat bantu seperti teleskop untuk melakukan observasi pengamatan secara langsung dan memastikan terjadinya fenomena alam tersebut. Pembelajaran Ilmu Falak secara langsung di lapangan dapat digunakan sebagai salah satu metode pembelajaran yang praktis dan efektif. Hal ini pun bergantung pada pokok bahasan yang akan dikaji.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup>Fahmi Fatwa Rosyadi Satria Hamdani, *PENERAPAN MODEL CONTEXTUAL TEACHING AND LEARNING (CTL) DALAM PEMBELAJARAN ILMU FALAK* dalam jurnal AL MURABBI Volume 3, Nomor 1, Juli 2016 ISSN 2406-775X.

<sup>35</sup> Ibid.

Sebagai contoh adalah dengan memberikan pelatihan intensif tentang teleskop kepada para santri di Kabupaten Sumenep dua hari sebelum terjadinya GMT pada 9 Maret 2016. Namun, dalam hal ini proses pembelajaran dilakukan secara langsung dengan jumlah peserta didik yang dibatasi. Tujuannya adalah agar materi yang disampaikan dapat diserap dengan mudah serta pembelajaran pun terasa dapat lebih fokus. Proses pembelajaran mengenai teleskop diawali dengan pengenalan kemudian praktek langsung tata cara pemasangan teleskop. Masing-masing dari perwakilan santri tersebut diberikan alat yang sejenis, sehingga tidak ada perbedaan alat yang digunakan antara peserta didik yang satu dengan yang lainnya. Setelah proses pengenalan dan pemasangan teleskop, mereka dipandu tata cara pengoperasian alat tersebut, tentunya dengan dipandu oleh beberapa orang tenaga ahli di bidangnya. Tujuannya tidak lain agar para santri mendapatkan informasi yang lebih jelas dan lengkap.

Maju dan berkembangnya pesantren dalam kajian keilmuan falak ini akan memberikan kontribusi nyata bagi perdebatan hisab rukyat di Nusantara ini, baik secara teoritis-praktis penentuan awal bulan hijriyah khususnya awal bulan Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah, maupun pada upaya penyatuan kalender hijriyah tunggal secara internasional. Ini menjadi tidak terbantahkan karena secara historis tradisi akademik dan khazanah keilmuan falak pesantren adalah yang pertama dan utama di Nusantara ini.

## **Penutup**

Persoalan hisab dan rukyat telah menyita energi umat Islam demikian besarnya, sehingga ukhuwah kadang terganggu justru pada saat perayaan Idul Fitri dan Idul Adha. Sekian lama kita terpaku dan terbelenggu pada masalah, bukan pada solusi. Seolah persoalannya hanya sekedar perbedaan metode hisab (perhitungan astronomi) dan rukyat (pengamatan hilal) yang mustahil untuk dipersatukan, sama mustahilnya untuk menyatukan madzhab yang berbeda-beda. Di sinilah pesantren dapat mengambil peran untuk memecahkannya. Secara historis, pesantren memiliki tradisi akademik kajian kitab kuning yang mapan, yang membawa santri pada keluasan ilmu agama, termasuk keilmuan falak. Walaupun, Kitab kuning sebagai sumber belajar umumnya diakses oleh kalangan tradisionis yang memberi penghargaan tinggi pada kitab dan pengarangnya, dan merasa memiliki tanggung jawab moral untuk melestarikannya sebagaimana adanya, namun strategi pembelajarannya selalu mengalami modifikasi, sehingga pesantren dapat maju dan berkembang. Hal ini dapat dilihat diantaranya pada khazanah keilmuan falak pesantren. Dari segi sistem hisab-rukut, klasifikasi dan penerapannya beragam dan berkembang. Untuk itu, perlu adanya penguatan keilmuan ini



dan upaya merevitalisasikannya dengan melakukan kajian lebih mendalam pada tataran teoritis dan memperkayanya dengan penggunaan alat dan observasi secara langsung fenomena alam sehingga pesantren dapat memberi kontribusi nyata pada perdebatan hisab rukyat di Nusantara ini, baik secara teoritis-praktis penentuan awal bulan hijriyah khususnya awal bulan Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah, maupun pada upaya penyatuan kalender hijriyah tunggal secara internasional.

### **Daftar Pustaka**

- Edi A Effendi (ed.), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, (Jakarta: Zaman Wacana Mulia, 1999
- Hasani Ahmad Said, *Meneguhkan Kembali Tradisi Pesantren Di Nusantara, dalam Jurnal Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam Vol. 9, No. 2, Juli - Desember 2011*
- Muhammad Thoriqussu'ud**, *Model-Model Pengembangan Kajian Kitab Kuning di Pondok Pesantren*, dalam Jurnal Ilmu Tarbiyah "At-Tajdid", Vol. 1, No. 2, Juli 2012
- Abudin nata, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos, 1997
- Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1987
- Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1994
- Azyurmadi Azra, ***Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Nusantara Abad XVII dan XVIII***, Bandung: Mizan, 1991
- Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara, 1979
- Manfren Oepen (ed), *Dinamika Pesantren*, Jakarta: P3M, 1988
- Muhammad Thoriqussu'ud**, *Model-Model Pengembangan Kajian Kitab Kuning.*, dalam Jurnal Ilmu Tarbiyah "At-Tajdid"
- Ahmad Shiddiq, *Tradisi Akademik Pesantren*, dalam Jurnal Tadrīs Volume 10 Nomor 2 Desember 2015
- Dawam Raharjo (ed), *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, Jakarta:- P3M, 1985
- Imron Arifin, *Kepemimpinan Kyai, Kasus Pondok Pesantren Tebu Ireng*, Malang: Kalimasada, 1993
- Nurcholis Madjid, *Bilik-bilik Pesantren*, Jakarta: Paramadina, 1997
- Abdul Mughits, *Kajian Ilmu Falak di Pesantren Salafdi Jawa Tengah dan Jawa Timur*, **ASY-SYIR'AH: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum**, Vol. 50, No. 2, Desember 2016
- Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak dalam Teori dan Praktik*, cet. 1, Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004

- Abdul Mughits: *Kajian Ilmu Falak. Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* Vol. 50, No.2, Desember 2016
- Baharrudin Zainal, *Grafisejarah Falak Rumpun Melayu Melalui Kajian Teks Utama, Menemui Matematik (Discovering Mathematics)*Vol. 32, No. 1: 57 – 74 (2010),
- Susiknan Azhari, *Hisab dan Rukyat: Wacana untuk Membangun Kebersamaan diTengah Perbedaan*, cet. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2007)
- Jayusman, *Pemikiran Ilmu Falak Kyai Noor Ahmad SS*, dalam *AHKAM, Volume 2, Nomor 1, Juli 2014*  
<http://bimasislam.depag.go.id>.
- Alimuddin, *Sejarah Perkembangan Ilmu Falak dalam Jurnal Ad-Daulah, Vol. 2 / No. 2 / Desember 2013*
- Susiknan Azhari , *Perkembangan Kajian Astronomi Islam di Alam Melayu*, dalam *Jurnal Fikih*, No. 7 (2010)
- Alimuddin, *Sejarah Perkembangan Ilmu Falak dalam Jurnal Ad-Daulah, Vol. 2 / No. 2 / Desember 2013*
- Fahmi Fatwa Rosyadi Satria Hamdani, *PENERAPAN MODELCONTEXTUAL TEACHING AND LEARNING (CTL) DALAM PEMBELAJARAN ILMU FALAK* dalam jurnal AL MURABBI Volume 3, Nomor 1, Juli 2016 ISSN 2406-775X.

## SUNAH MENURUT KH. HASYIM ASY'ARI DALAM RISALAH AHLI SUNAH WA AL-JAMA'AH

Ahmad Solahuddin

Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga

Solahuddin.purwodadi@gmail.com

### Abstrak

**Recently, some people who claim themselves as 'ahl sunah' accuse people who are members of the Nahdlatul Ulama (NU) community organization as 'ahl bid'ah'. In fact, NU holds** *hadisman ahdasa fi amrina haza ma laisa minhu fahuwa radd*, who makes a new thing in my affairs (Muhammad) which never existed before, he is rejected. This Hadis used as a main reference by KH. Hasyim Asy'ari in life, even in establishing NU. Furthermore, in order to elaborate on this hadis, KH. Hasyim Asy'ari wrote the *Risalah Ahli Sunah Wa al-Jama'ah Fi Hadis Al-Mauta Wa Asyrat Al-Sa'ah Wa Bayani Mafhum Sunah Wa Ahl al-Jama'ah*. The paradox that then arises is: how can the person who holds the sunah be called a heretic expert? This paper will attempt to study the sunah according to Hadratasy Shaykh from an ontological point of view. The authors' findings in this research are: Sunah according to Hadratasy Shaykh is a nomenclature for a 'way' in a religion, adopted by the Prophet Muhammad SAW and people who know religion comprehensively, such as *sahabat* and *wali*. Furthermore, Hadratasy Syaikh explicitly explained that the grave pilgrimage, a series of rituals for the reception of death, etc., is a sunah case, not a heresy, as claimed by Muhammad b. 'Abd al-Wahab.

**Keywords:** Sunah, Bid'ah, Nahdlatul Ulama, Ontologis, Hadis

## Pendahuluan

Mayoritas penduduk Indonesia adalah muslim. Mayoritas muslim Indonesia menganut Ahli Sunah wa al-Jama'ah<sup>1</sup>. Mayoritas penganut Ahli Sunahwa al-Jama'ah Indonesia tergabung dalam organisasi masyarakat Nahdlatul Ulama (NU). Sedangkan NU sendiri adalah sebuah organisasi yang didirikan oleh Hadratusy ShaykhKH. Hasyim Asy'aridan pemilik Pesantren yang tersebar di Indonesia, pada 16 Rajab 1344 H/ 31 Januari 1926<sup>2</sup>. Hal unik dari NU dan Mbah Hasyim adalah, warga NU di era sekarang lebih dikenal dengan ahli *bid'ah*<sup>3</sup>; sedang Mbah Hasyim sendiri dalam *Risalah Ahli Sunah Wa Al-Jamaah Fi Hadis Al-Mauta Wa Asyrot Al-Sa'ah Wa Bayani Mafhum Ahli Sunah Wa Al-Jamaah* dengan tegas mengatakan bahwa umat Islam seharusnya memegang teguh sunah dan menjauhkan diri dari *bid'ah*. *Man ahdasa fi amrina haza ma laisa minhu fahuwa radd*, (barang siapa yang membuat hal baru dalam urusan-ku (Muhammad) yang tidak pernah ada sebelumnya, maka ia tertolak), Hadis ini dikutip oleh Mbah Hasyim dalam *Risalah Ahli Sunah Wa Al-Jamaah*<sup>4</sup>, sebagai dasar dalam kehidupan, baik

---

<sup>1</sup>Di Indonesia, Ahli Sunah wal Jama'ah menjadi sebuah kesadaran kolektif tentang kebenaran. Siapapun yang bersebrangan dengan Ahli Sunah wal Jama'ah, maka ia akan dianggap sesat. Dengan begini, pada dasarnya, terminologi sesat di Indonesia, pada dasarnya terbatas pada selaras dan tidak selaras dengan ideologi Ahli Sunah wa al-Jama'ah. Faham 'Inkar Sunah' yang mulai masuk pada 1982-1983, dia dianggap sebagai paham yang menghawatirkan ideologi bangsa karena bertolak belakang dengan Ahli Sunah wa al-Jamaah. Baca Abdul Majid Khon, *Paham Ingkar Sunah Di Indonesia: Studi Tentang Pemikirannya*. Teologia, Vol. 23, No. 1., 2012. H. 57. Baca juga Zarkasih, *Inkar Sunah: Asal Usul dan Perkembangan Pemikiran Inkar Sunah di Dunia Islam, Toleransi*, Vol. 4, No. 1, 2012. Selain pada faham Inkar Sunah, pembaharuan definisi sunah juga akan mengalami polemik yang sama, bahkan butuh usaha untuk diklarifikasi lebih jauh, seperti faham Sunah yang diusung oleh Fazlur Rahman. Baca Ma'mun Mu'min, *Hadits dan Sunah dalam Perspektif Fazlur Rahman*, Riwayat, Vol. 1, No. 2, 2015

<sup>2</sup>Fahrur Razi, *NU dan Kontinuitas Dakwah Kultural*, Jurnal Komunikasi Islam, Vol. 01, No. 02, 2011. H. 162

<sup>3</sup>Penyebutan ini pada dasarnya karena orang-orang NU terus merawat tradisi, seperti tahlil 40 hari setelah kematian, maulid, dst. Dari bentuk tidak verbal yang menyudutkan, bahkan sampai membangun stigma negatif, Fahrur Razi memberi sebuah pembelaan dalam tulisannya, bahwa faham yang dianut oleh NU pada dasarnya merujuk pada walisongo. Bahkan, menurut Razi, NU berdiri dilatarbelakangi oleh berdirinya faham yang berusaha membersihkan virus TBC (*taqlidbid'ah* dan *khurafat*) yang diusung oleh Muhammad bin Abd al-Wahab dan Muhammad Abduh. Baca Fahrur Razi, *NU dan Kontinuitas Dakwah Kultural*, Jurnal Komunikasi Islam, Vol. 01, No. 02, 2011.

<sup>4</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah: Fi Hadits al-Mauta wa Asyrot al-Sa'ah wa Bayan Mafhum Ahli Sunah wa al-Jamaah* (Jombang: Maktabah al-Turots al-Islami) H. 5

berpolitik, berbangsa dan bernegara<sup>5</sup>. Ini paradoks; ini kontraditif. Bagaimana mungkin orang yang berpegang pada sunah disebut sebagai ahli **bid'ah**?

Untuk menjawab pertanyaan penelitian di atas, penulis akan menggunakan metode deskripsi analisis dalam penelitian ini. Adapun yang penulis maksud dengan metode deskripsi analitis adalah penulis akan mendeskripsikan hasil temuan penulis dalam penelitian ini, lalu, memberi analisis terhadap data-data yang penulis kumpulkan dari sumber primer, yaitu: buku-buku karya KH. Hasyim Asy'ari, khususnya *Risalah Ahli Sunah*, dan sumber sekunder, yaitu: jurnal, buku, artikel, skripsi, tesis, yang mendukung penelitian penulis. Secara sederhana, langkah operasional penelitian ini adalah:

*Pertama*, penulis akan memberi genealogi pemikiran Mbah Hasyim dalam ilmu pengetahuan. Genealogi ini penulis lakukan dengan cara melakukan penelitian terhadap rekam jejak Mbah Hasyim dalam intelektualitas keilmuan. Tujuan dari analisis ini adalah untuk melihat secara holistik horizon intelektual Mbah Hasyim.

*Kedua*, penulis akan memberi deskripsi terkait gambaran umum isi kitab *Risalah Ahli Sunah*. Penulis akan melakukan memberi singkat terkait masing-masing bab dari isi kitab *Risalah Ahli Sunah*. Tujuan dari deskripsi ini adalah untuk melihat secara utuh isi kitab ini.

*Ketiga*, penulis secara khusus akan memberi analisis pada pandangan Mbah Hasyim terhadap sunah. Penulis akan memetakan ciri khusus pandangan Mbah Hasyim terhadap sunah. Tujuan dari analisis ini adalah untuk mengetahui secara ontologis pandangan Mbah Hasyim terhadap sunah secara komprehensif dan holistik.

Dari tiga langkah ini, penulis akan menyimpulkan horizon Mbah Hasyim, secara umum kitab *Risalah Ahli Sunah* dan secara khusus pandangan Mbah Hasyim terhadap sunah. Pada akhirnya, signifikansi penelitian ini adalah untuk melihat secara komprehensif mengenai terminologi sunah yang dipahami oleh -orang yang didakwa sebagai- ahli **bid'ah**, dengan menghadirkan secara empiris, bukti genealogi pemikiran pendiri NU dan pandangannya terhadap sunah secara holistik.

---

<sup>5</sup>Pada penelitian sebelumnya, ada usaha untuk memberi genealogi terkait dengan aqidah ahli sunah wa al-Jamaah, hanya saja, penelitian tersebut terbatas pada tokoh NU, bukan pendiri NU, yaitu: K. Luthfi Basori Malang, K. Muhyiddi Abdsussomad Jember dan K. Asrori Surabaya. Maksum, *Aqidah Ahli Sunah wa al-Jamaah Lada Masyayikh Jam'iyah Nahdlatul Ulama bi Jawi Syarqiyah*, Journal of Indonesian Islam, Vol. 05, No. 1. 2011.

## **Biografi Mbah Hasyim Asy'ari**

Ḥadratusy Syaikh K.H. Mohammad Hasyim Asy'arie, lahir di Pondok Gedang, Jombang, Jawa Timur, pada Selasa Kliwon<sup>6</sup>, 24 Dzulkaidah 1207 H/ 14 Januari 1871<sup>7</sup>. Beliau merupakan pendiri organisasi masyarakat, yaitu Nahdlatul Ulama (NU). Di kalangan Nahdliyin (sebutan untuk pengikut NU) beliau dijuluki dengan sebutan Ḥadratusy Shaykh yang berarti *maha guru*. K.H Hasyim Asy'ari adalah putra ketiga dari 10 bersaudara. Ayahnya bernama K. Asy'ari<sup>8</sup>, pemimpin Pesantren Keras yang berada di sebelah selatan Jombang. Ibunya bernama Halimah. Sementara kesepuluh saudaranya antara lain: Nafi'ah, Ahmad Saleh, Radiah, Hassan, Anis, Fatanah, Maimunah, Maksu, Nahrawi dan Adnan<sup>9</sup>.

Hasyim kecil belajar dasar agama dari kakeknya, K. Utsman yang juga pemimpin Pesantren Gedang<sup>10</sup>, Jombang sampai usia 6 tahun<sup>11</sup>. Lalu, usia 15 tahun, ia berkelana menimba ilmu di berbagai pesantren: 1) Pesantren Siwalayan, Sidoarjo, selama 5 (lima) tahun, 2) Pesantren Langitan<sup>12</sup>, Tuban, menimba ilmu kepada K. Langitan<sup>13</sup>, 3) Pesantren Kademangan, Bangkalan, Madura, menimba ilmu kepada KH. Khalil Bangkalan –di sini, Hasyim Muda menikah dengan Nyai Nafisah-, 4) Pesantren Trenggiling, Madura, dan 5) Pesantren Wonokoyo, Probolinggo. Pada 1892, di usia 21 tahun, Hasyim muda pergi menimba ilmu ke Mekah, dan berguru pada: (1) Imam Nawawi Banten (w. 1897), (2) Syekh Ahmad Khatib Minangkabau (1860-1916), (3) Syekh Muhammad Mahfudz at-Tarmasi (w. 1919), (4) Syekh Ahmad Amin Al-Aththar, (5) Syekh Ibrahim Arab, (6) Syekh Said Yamani, (7) Syekh Rahmaullah, (8) Syekh Sholeh Bafadlal, (9) Sayyid Abbas Maliki, (10) Sayyid Alwi bin Ahmad As-Saqqaf, dan (11) Sayyid Husein Al-Habsyi<sup>14</sup>.

---

<sup>6</sup>Rofiq Nur Hadi, *Pendidikan Nasionalisme-Agams dalam Pandangan KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asy'arie*, Cakrawala, Vol. XII, No. 2 2017. H. 124

<sup>7</sup> Solichin Salam, *K.H. Mohammad Hasyim Asy'arie Ulama Besar Indonesia* (Jakarta: Diya Murni, 1963) H. 19.

<sup>8</sup> Berasal dari Demak, keturunan ke-8 dari Jaka Tingkir. Fatimatu Zahro, **Pemikiran Pendidikan Islam Menurut K.H. Hasyim Asy'ari**, (Malang: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, UIN Maulana Malik Ibrahim, 2014) H. 29

<sup>9</sup>Sahrul, **KH. Hasyim As'ari: Pemikiran Tentang Dakwah Bil Hal**. Al-Nadwah, Vol. XXI. No. 2. 2015. H. 184. Baca juga Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama Biografi K.H. Hasyim Asy'ari*, (Yogyakarta: LkiS, 2000). hal. 18

<sup>10</sup> Dalam pengucapan Jawa, biasanya, kata Gedang yang menunjukkan nama daerah, berubah menjadi *ngGedang*, dengan ketambahan *ng-* di depan.

<sup>11</sup>Rofiq Nur Hadi, *Pendidikan Nasionalisme-Agams dalam Pandangan KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asy'arie*, Cakrawala, Vol. XII, No. 2 2017. H. 124

<sup>12</sup> Sekarang merupakan nama daerah

<sup>13</sup> Nama seseorang yang kemudian dijadikan nama daerah

<sup>14</sup>Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama Biografi K.H. Hasyim Asy'ari*, hlm. 25

Di Makkah, Hasyim muda belajar kepada Syaikh Mafudz Termas dalam disiplin ilmu hadis. Hasyim muda mendapatkan ijazah langsung dari Syaikh Mafudz untuk mengajar *Ṣaḥih Bukhari*, di mana Syaikh Mafudz merupakan pewaris *isnad* hadis dari 23 generasi. Hasyim mempelajari fiqh madzab Syafi'i di bawah asuhan Syaikh Ahmad Katib Minangkabau<sup>15</sup>. Gurunya yang lain adalah Syaikh Nawawi al-Bantani. Tiga guru ini adalah guru istimewa bagi Hasyim ketika di Makkah; ketiga guru ini adalah guru yang berasal dari Nusantara (Indonesia)<sup>16</sup>.

Pada 1899, Hasyim muda pulang dari Mekah. Berikutnya, selama 6 (enam) tahun, Hasyim mengajar di pesantren ayahnya. Pada 1906, Hasyim mendirikan Pesantren Tebu Ireng, di Cukir, Jombang<sup>17</sup>. Pada tahun 1926, Hasyim menjadi salah satu pemrakarsa berdirinya Nadhlatul Ulama (NU), yang berarti kebangkitan ulama<sup>18</sup>. Mbah Hasyim meninggal di Jombang, Jawa Timur, 25 Juli 1947 pada umur 72 tahun. Mbah Hasyim dimakamkan di Tebu Ireng, Jombang dan dianugrahi gelar sebagai Pahlawan Nasional Indonesia<sup>19</sup>.

Mbah Hasyim meninggalkan banyak karya yang merepresentasikan pemikirannya. Di antara karya Mbah Hasyim tersebut adalah: 1) *Risalah Ahli Sunah Wal Jama'ah: Fi Hadis Mawta wa Asyraf al-Sa'ah wa bayan Mafhumi al-Sunah wa al-Bid'ah* (karya yang akan kita bahas lebih jauh), 2) *Al-Nural-Mubin fi Mahabbat Sayyid al-Mursalin* (Cahaya yang Terang tentang Kecintaan pada Utusan Tuhan, Muhammad SAW), 3) *Adab al-Alim wal Muta'allim fi ma yahtaju ilaih al-Muta'allim fi Ahwali Ta'allumihi wa ma Ta'limihi* (Etika Pengajar dan Pelajar dalam Hal-hal yang Perlu Diperhatikan oleh Pelajar Selama Belajar), 4) *Al-Tibyan: fi Nahyi 'an Muqata'at al-Arham wa al-Aqarib wa al-Ikhwān* (Penjelasan tentang Larangan Memutus Tali Silaturahmi, Tali Persaudaraan dan Tali Persahabatan), 5) *Muqaddimah al-Qanun al-Asasi li Jam'iyyat Nahdlatul Ulama* (landasan ideologi NU), 6) ***Risalah fi Ta'kid al-Akḥzī bi Mazhab al-A'immah al-Arba'ah*** (pentingnya memegang teguh empat imam empat, yakni Imam Syafii, Imam Malik, Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad bin Hanbal), 7) ***Arba'ina Hadisan Tata'allahu bi Mabadi' Jam'iyyat Nahdlatul Ulama*** (berisi 40 hadis pilihan yang seharusnya menjadi pedoman bagi warga NU), 8) *Al-Tanbihat al-Wajibat liman*

---

<sup>15</sup>Selain ahli dalam bidang fikih, Syaikh Khatib juga ahli dalam bidang astronomi Islam (*ilmu falak*).

<sup>16</sup>Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama Biografi K.H. Hasjim Asy'ari*, hlm. 30

<sup>17</sup>Rofiq Nur Hadi, *Pendidikan Nasionalisme-Agamis dalam Pandangan KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asy'arie*, H. 125

<sup>18</sup>Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama Biografi K.H. Hasjim Asy'ari*, hlm. 32

<sup>19</sup>Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama Biografi K.H. Hasjim Asy'ari*, hlm. 50



*Yusna' al-Maulid bi al-Munkarat* (Kitab ini menyajikan beberapa hal yang harus diperhatikan saat memperingati maulid nabi)<sup>20</sup>.

### Gambaran Umum Kitab Risalah Ahli Sunah Wa Al-Jama'ah

Kitab yang disusun oleh KH. Hayim Asy'ari (Mbah Hasyim) ini pada dasarnya merupakan sebuah kitab yang merepresentasikan paradigma Mbah Hasyim dalam beragama yang kemudian dijadikan pijakan bagi organisasi masyarakat (ormas) yang didirikan oleh-nya, yaitu Nahdlotul Ulama (NU). Dari sini, pembaca akan mendapatkan gambaran jelas tentang cara pandang dan ideologi yang dipegang oleh Mbah Hasyim dan NU, bahkan mayoritas umat Islam Indonesia. Oleh karena kitab ini menjadi fondasi bagi warga NU –dan, mayoritas umat Islam Indonesia tergabung dalam NU-, maka praktik-praktik sosial keagamaan yang dilakukan oleh orang NU pada khususnya dan orang Indonesia pada umumnya, akan banyak merujuk dan dipengaruhi oleh isi kitab ini.

Kitab ini berisi sepuluh bab (*fasl*). Sepuluh bab tersebut adalah: (1) *Fi Bayan Al-Sunah Wa Bid'ah*: pada bab ini Mbah Hasyim mendefinisikan sunah dan **bid'ah** dan mengurai kriteria-kriteria sunah dan kriteria-kriteria **bid'ah**.<sup>21</sup> (2) *Fi Bayan Tamassuk Ahli Jawi Bi Mazhab Ahli Sunah Wa Al-Jama'ah, Wa Bayan Ibtida'i Zuhur Al-Bida' Wa Intisyariha Fi Ardi Jawi, Wa Bayan Anwa' Al-Mubtadi'in Al-Maujudin Fi Haḥa Al-Zaman*: Mbah Hasyim memaparkan hadis yang lebih lugas tentang siapa saja yang masuk kategori sunah dan siapa saja yang masuk kategori **bid'ah**; Di sini, Mbah Hasyim juga memaparkan mazhab fikih dan teologi ahli Sunah yang dipegang oleh Mbah Hasyim khususnya dan yang seharusnya dipegang oleh mayoritas umat Islam Indonesia pada umumnya: dari Mazhab Fikih, Mbah Hasyim menghimbau **untuk memegang teguh empat mazhab yang mu'tabar, yaitu Hanafiah, Malikiah, Syafi'iyah dan Hanbaliyyah**; sedang dari segi theologi (*kalam*), Mbah Hasyim memegang mazhabnya Imam Ghazali dan Imam Abu Hasan al-Syadzili<sup>22</sup>.

(3) *Fi Bayani Khaṭṭat Al-Salaf Al-Ṣalih Wa Bayan Al-Murad Bi Sawad Al-A'dam Fi Haḥa Al-Ḥin Wa Bayan Ahammiyah Al-I'timad Bi Ahad Al-Mazahib Al-Arbi'ah*: dalam bagian ini, Mbah Hasyim mendukung ideologi yang diusung oleh Asli Sunah wa al-Jama'ah. **Bagi Mbah Hasyim, firqoh Ahli Sunah wa al-**

---

<sup>20</sup>Zuhairi Misrawi, *Hadratussaiikh Hasyim Asy'ari Moderasi, Keumatan, dan Kebangsaan*, (Jakarta: Kompas Media Nusantara 2010) Hlm. 17

<sup>21</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 5

<sup>22</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 7



Jamah adalah representasi dari sawad al-**A'dlom** –seperti yang disebutkan dalam hadis- dan merupakan satu-satunya kelompok yang masuk surga<sup>23</sup>.

(4) *Fi Bayan Wujud Al-Taqlid Liman Laia Lahu Ahl Al-Ijtihad*: dalam bagian ini, Mbah Hasyim menghimbau agar tidak *sebrono* dalam berijtihad; orang-orang yang tidak menguasai ilmu agama secara komprehensif tidak bisa serta merta berijtihad. Oleh karena itu, lebih baik memegang empat mazhab tersebut secara sungguh-sungguh<sup>24</sup>.

(5) *Fi Luzum Al-Ikhtiyad Fi Akhz Al-Din Wa Akhz Al-Ilm Wa Al-Inzar Wa 'An Fitnat Ahli Bida' Wa Al-Munafiqin Wa A'immah Al-Mudillin*: pada bagian ini, *concern* Mbah Hasyim adalah cara menuntut ilmu. Bagi Mbah Hasyim menuntut ilmu haruslah memiliki sanad. ini adalah jalan menuntut ilmu yang benar, yang sesuai dengan ideologi ahli sunah dan dicontohkan oleh salaf soleh<sup>25</sup>.

(6) *Fi Zikr Al-Hadis Wa Al-Asar Al-Waridat Fi Raf' Al-Ilm Wa Nuzul Al-Jahl Wa Inzar Al-Nabi SAW Wa I'lamuhu Bi Anna Al-Akhir Syarr Wa Anna Ummatahu Satattabi'u Al-Muhdasat Min Al-Umur Wa Al-Bida' Wa Al-Ahwa' Wa Anna Al-Din Innama Yabqi 'Inda Khassh Min Al-Nas*: pada dasarnya, *concern* Mbah Hasyim pada bagian ini masih sama dengan bagian sebelumnya; apabila bagian sebelumnya menjelaskan tentang pentingnya ada jalur sanad dalam menuntut ilmu, pada bagian ini Mbah Hasyim memaparkan bahwa orang-orang yang tidak belajar agama berdasar sanad, mereka tergolong ahli **bid'ah**. Jauh dari pada itu, ketika orang-orang sudah tidak belajar berdasar sanad, maka agama akan keruh dengan kebohongan. Ditambah lagi, bahwasanya Tuhan tidak akan mencabut ilmu dari si pemilik ilmu, namun Tuhan akan mencabut ilmu beserta si pemiliknya. Hal ihwal ini akan menambah betapa keruhnya agama di zaman akhir ini. Oleh karena keadaan yang seperti ini, Mbah Hasyim menghimbau agar berhati-hati dalam menuntut ilmu; lebih-lebih seyogyanya belajar ilmu dari sumber yang terpercaya<sup>26</sup>.

(7) *Fi Bayan Ismi Man Da'a Ila Al-Dalalah Aw Sanna Sunnatan Sayyi'atan*: pada bagian ini, Mbah Hasyim menjelaskan perihal dosanya orang-orang yang membuat ke**bid'ahan** dalam perkara agama yang kemudian diikuti oleh orang-orang berikutnya<sup>27</sup>.

(8) *Fi Bayan Iftiraq Ummat Muhammad SAW 'Ala Salas Wa Sab'in Firqatan Wa Bayan Usul Al-Firaq al-Qallat Wa Bayan Al-Firqah Al-Najiah Wa*

---

<sup>23</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 8

<sup>24</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 10

<sup>25</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 13

<sup>26</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 14

<sup>27</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 16

*Hum Ahli Sunah Wa Al-Jama'ah*: Pada bagian ini Mbah Hasyim mengutip hadis tentang perpecahan umat Islam yang menjadi 73 golongan; sedang satu golongan yang masuk surga adalah golongan yang disebut sebagai Ahli Sunah wa al-**Jama'h yang didirikan oleh al-Hasan al-Basri**<sup>28</sup>.

(9) *Fi Dziki Amarat Iqtirab Al-Sa'ah*: pada bagian ini, Mbah Hasyim memaparkan hadis tentang tanda-tanda hari kiamat. Dari hadis ini, Mbah Hasyim memaknainya secara literal atau harfiah, bukan secara hermeneutis. Dengan kata lain, Mbah Hasyim percaya bahwa apa yang digambarkan oleh hadis-hadis tanda kiamat, akan benar-benar terwujud secara empiris. Mbah Hasyim menganggap bahwa orang-orang yang memaknai hadis ini bukan berdasar literal teks, mereka tergolong ke dalam orang-orang ahli **bid'ah**. Dari sini, kita bisa tahu bagaimana mazhab Mbah Hasyim dalam pemaknaan hadis<sup>29</sup>.

(10) *Fi Zikri Hadis Al-Maut Fi Al-Sima' Wa Al-Kalam Wa Ma'rifatuhu Biman Yaghsiluhu Wa Man Yahmiluhu Wa Yukfinuhu Wa Man Yu'zillih Fi Qabrihi Wa Al-Idrak Wa Al-Hayah Wa Aud Al-Ruh Ila Al-Jasad*: bagian akhir dari kitab ini adalah **tentang 'hal dan ihwal mayyit. Pada bagian ini, Mbah Hasyim mengutip hadis-hadis yang menceritakan bahwa mayyit itu sekalipun mereka sekedar jasad yang tidak bernyawa, mereka tetap bisa mendengar dan berkata; para mayyit tau siapa yang memandikannya, membawanya, mengkafaninya, menguburkannya dan orang-orang yang datang ke upara penguburan. Lebih jauh, Mbah Hasyim percaya bahwa segala doa, sodaqoh dan hajji yang kita panjatkan bagi mayyit akan sampai pada mayyit. Sedang orang-orang yang tidak percaya dengan ini, mereka adalah orang-orang yang termasuk ke dalam ahli bid'ah**<sup>30</sup>.

Pada dasarnya, menurut penulis, sepuluh bab ini sesungguhnya disusun bertolak dari satu hadis yaitu hadis tentang sunah dan **bid'ah**: *'barang siapa yang membuat inovasi dalam urusanku ini yang belum pernah ada sebelumnya, maka inovasi tersebut ditolak'*. dengan kata lain, kitab ini sebenarnya ingin menjelaskan hadis tersebut secara komprehensif dan luas. Oleh karenanya, dalam kitab ini, Mbah Hasyim menyebutkan orang-orang yang termasuk dalam kategori mengamalkan sunah dan menjauhkan diri dari **bid'ah**. Ringkasnya, kitab ini, menjadi representasi pemikiran hadis tentang sunah dan **bid'ah** bagi Mbah Hasyim khususnya dan Umat Islam Indonesia pada umumnya.

---

<sup>28</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 17

<sup>29</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 19

<sup>30</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 25

## Pemikiran Mbah Hasyim Asy'ari Tentang Sunah

Dalam mengurai bab ini, penulis akan memulainya dari pendefinisian Mbah Hasyim Asy'ari dalam memahami sunah dan *bid'ah*. Berikutnya, kemudian penulis kembangkan definisi Mbah Hasyim terkait sunah dan *bid'ah* kepada bentuk implikasi definisi sunah dan *bid'ah* Mbah Hasyim pada permasalahan mazhab, teologi dan praktik keagamaan. Pada akhirnya, penulis dapat menyimpulkan secara bulat dari pemikiran Mbah Hasyim terkait dengan sunah dan *bid'ah* yang merupakan representasi dari pemaknaan hadis *man ahdatsa fi amrina hadza*.

### Definisi Sunah Menurut Mbah Hasyim

السنة بالضم و التشديد كما قال أبو البقاء في كلياته : لغة الطريقة و لو غير مرضية  
و شرعا اسم للطريقة المرضية المسلموكة في الدين سلكها النبي ص.م. أو غيره ممن هو علم بالدين كالصحابة  
رضي الله عنه<sup>31</sup>

Sunah secara etimologi adalah segala jalan sekalipun jalan tersebut adalah jalan yang tidak diridloi. Sedang sunah secara terminologi syara' adalah sebuah nomenklatur untuk jalan dalam agama –Islam- yang diridloi yang ditempuh oleh Nabi Muhammad SAW dan orang-orang yang mengetahui agama -secara komprehensif- sepertihalnya para sahabat.

Setelah menyebutkan definisi sunah di atas, lalu Mbah Hasyim menuturkan sunah secara cultural (*urf*):

ما واطب عليه مقتدي نبيا كان أو وليا<sup>32</sup>

Dari definisi ini, pada dasarnya, yang ingin disampaikan oleh Mbah Hasyim adalah sebuah pemaknaan yang lebih luas dari pada sunah. Mengapa penulis menyebut demikian? karena pada dasarnya, sunah identik hanya sebatas yang dilakukan oleh nabi saja; sedang definisi ini, mengisyaratkan bahwa, sunah bukanlah sebuah kebiasaan yang dilakukan oleh nabi saja, namun juga orang-orang yang memiliki pemahaman agama secara komprehensif sepertihalnya para wali. Dari keunikan definisi ini, lalu nantinya kita akan bisa melihat betapa cakupan hadis tentang sunah dan *bid'ah* yang dipahami oleh Mbah Hasyim secara khusus dan oleh warga NU secara umum, **relatif lebih luas dan 'dinamis' ketimbang golongan lain.**

Pada kitab Risalah Ahli Sunah yang kita kaji ini, Mbah Hasyim memberi sebuah standarisasi (*mazayin* bentuk jamak dari *mizan*) atau barometer untuk menentukan suatu perkara yang termasuk dalam kategori sunah atau *bid'ah*. **Mengapa Mbah Hasyim lebih memilih untuk memberi 'barometer' ini dan**

<sup>31</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 5

<sup>32</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 5

tidak secara praktis menentukan mana yang sunah dan mana yang **bid'ah**? alasannya adalah **bid'ah** merupakan sebuah inovasi yang tentu akan hadir disetiap zaman. Setiap zaman memiliki **bid'ah**nya sendiri-sendiri. Bertolak dari definisi sunah dan **bid'ah** di atas –menurut Mbah Hasyim-, pada dasarnya, sunah sendiri bersifat dinamis, karena sunah tidak melulu tentang yang dicontohkan oleh rasul saja, namun segala yang dicontohkan oleh orang-orang ahli agama yang memiliki pemahaman agama secara komprehensif. Dengan begitu, akan ada sebuah ke**bid'ahan**-ke**bid'ahan** baru yang bertransformasi menjadi sunah yang merupakan inovasi dari orang-orang soleh masa kini dan masa yang akan datang.

Sedang standarisasi yang dirumuskan oleh Mbah Hasyim adalah :

- a. Meninjau suatu inovasi dengan kaca mata syariat. Apabila suatu inovasi **tidak bertentangan dengan 'as'** –pondasi- syariat, maka inovasi tersebut dapat digolongkan dalam kategori sunah. Sedang apabila inovasi tersebut bertentangan dengan asli al-Syariah, maka secara otomatis inovasi tersebut ditolak dan tergolong sebagai **bid'ah**.
- b. Merujuk pada kaedah-kaedah yang telah dirumuskan oleh para salaf soleh dan para pemuka agama (**a'immah**).
- c. Meninjau suatu inovasi dengan hukum syariat yang enam: (1) wajib, (2) nadb, (3) tahrim, (4) makruh, (5) khilaf al-Aula –memilih yang lebih baik-, dan (6) ibahah<sup>33</sup>.

Dari penjabaran ini, komentar penulis di sini adalah, pijakan Mbah Hasyim jelas tentang pemutusan suatu perkara menjadi **bid'ah** atau sunah. Kejelasan tersebut dapat dirujuk pada barometer (*mazayin*) di atas. Barometer tersebut menjadi penting untuk dipahami terkait implikasinya di kehidupan sosial kemasyarakatan sehari-hari. Dari sini pun pada dasarnya, kita tidak bisa menilai bahwa yang dilakukan oleh Mbah Hasyim adalah suatu langkah yang inkonsisten, karena tidak secara pasti menentukan mana yang sunah dan **bid'ah**. Akan tetapi, suatu perkara dapat tergolong menjadi sunah atau **bid'ah** harus ditinjau terlebih dahulu dengan barometer syariat; apabila bertentangan dengan nilai aksiologis yang ditawarkan oleh syariat, maka ditolak; namun apabila mendukung nilai aksiologi syariat, maka suatu inovasi bernilai sunah. Kiranya, seperti itulah sunah yang dipahami oleh Mbah Hasyim, yang juga kemudian dipahami oleh mayoritas warga nahdliyyin.

---

<sup>33</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 8

### **Definisi Bid'ah Menurut Mbah Hasyim**

Dalam mendefinisikan **bid'ah**, Mbah Hasyim meminjam pendefinisian yang dilakukan oleh Syeh Zaruq dalam karyanya yang berjudul '*iddah al-Murid*' sebagai berikut:

إحداث أمر في الدين يشبه أن يكون منه وليس سواء كان بالصورة أو بالحقيقة<sup>34</sup>

Di sini Mbah Hasyim menjelaskan bahwa **bid'ah** merupakan sebuah pembaruan atau inovasi dalam perkara agama yang sekedar menyerupai atau bahkan sangat mirip padahal itu bukanlah perkara agama, baik itu gambarannya saja atau hakekatnya. Dari definisi ini, kita bisa mengetahui bahwa, **bid'ah** di sini dibatasi hanya masalah agama saja. Sedang pembaharuan selain agama, sifatnya memang **bid'ah** tapi tidak termasuk dalam cakupan kategori **bid'ah** yang dilarang.

Lebih Jauh, Mbah Hasyim mengklasifikasi **bid'ah** ke dalam tiga kelompok :

a. **Bid'ah Sarahah**

Adalah **bid'ah** yang jelas **bid'ah** dan tidak bisa menjadi sunah. Suatu inovasi akan tergolong dalam kategori ini ketika ia bertentangan dengan 'asl syariah'.

b. **Bid'ah Iza'fiyyah**

Adalah **bid'ah** yang dapat diterima sebagai sunah tanpa khilaf dan tanpa ada pertentangan.

c. **Bid'ah Khilafiyyah**

Adalah **bid'ah** yang diperselisihkan tentang 'nilai' di balik **bid'ah** tersebut<sup>35</sup>.

Kemudian, setelah memaparkan pembagian **bid'ah** tersebut, Mbah Hasyim memaparkan diskusi tentang **bid'ah** yang dikemukakan oleh ulama sebelumnya, yaitu Waliyuddin al-Syibsyiri dan al-Izz bin Abd al-Salam. Menurut Waliyuddin al-Syibsyiri, bahwasanya yang termasuk dalam cakupan hadis sunah-**bid'ah** yang tertera di kitab Arbain al-Nawawi tersebut adalah 'akad yang rusak', menetapkan hukum dengan orang bodoh dan kelewatan; hal tersebut bernilai **bid'ah** karena bertentangan dengan 'nilai aksiologis' syariat<sup>36</sup>.

Sedang menurut al-Izz bin Abd al-Salam, **bid'ah** tergolong ke dalam :

a. Wajib

---

<sup>34</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 5

<sup>35</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 7

<sup>36</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 8

Suatu **bid'ah** dapat bernilai wajib karena tidak ada pada era rasul namun dibutuhkan oleh umat. misalnya adalah mempelajari nahwu (gramatika arab), dll.

b. Haram

Suatu **bid'ah** bernilai haram misalnya adalah mazhab qadariyyah, jabariyyah dan mujassamah.

c. Mandub

Suatu **bid'ah** bernilai mandub misalnya adalah mendirikan lembaga pendidikan, dll.

d. Makruh

Suatu **bid'ah** bernilai makruh misalnya adalah memberi ornamen –hiasan berupa gambar-gambar- pada masjid atau mushaf al-Quran, dll.

e. Mubah

Suatu **bid'ah** bernilai mubah misalnya adalah bersalaman setelah solat, dll<sup>37</sup>.

### ***Hal-Hal Yang Termasuk Sunah Dan Hal-Hal Yang Termasuk Bid'ah Menurut Mbah Hasyim***

Menurut Mbah Hasyim, ada perkara-perkara yang masih disekitar kawasan pembahasan **sunah-bid'ah** yang akan menyeret permasalahan lain, yaitu perkara bermazhab, perkara teologi, bahkan perkara hadis yang diperkarakan (*khilafiyah*) seperti **hadis tentang 'hal ihwal' orang mati dan tanda-tanda hari kiamat**. bagi penulis, hal ini juga perlu menjadi perhatian **untuk melihat lebih jauh 'paradigma' yang dipahami oleh Mbah Hasyim dalam pemaknaan hadis**. Pada dasarnya, perkara bermazhab, teologi, bahkan perkara *khilafiyah* **tentang 'hal ihwal' orang mati dan tanda-tanda hari kiamat**, sudah penulis jelaskan secara pada bagian gambaran umum; di sini, penulis hanya akan memberi uraian tentang hubungan antara sunah yang dipahami Mbah Hasyim dengan perkara tersebut. Menurut penulis, hubungannya adalah memegang teguh sunah merupakan sebuah paradigma global yang dipegang oleh Mbah Hasyim; sedangkan permasalahan mazhab fikih, kalam, dll., merupakan wujud pengejawantahan paradigma ini ke dalam ruang praktis.

Dalam perkara bermazhab fikih, menurut Mbah Hasyim, mazhab fikih yang merepresentasikan sebagai mazhab yang memegang teguh sunah adalah **empat mazhab yang mu'tabar, yaitu Syafi'i, Maliki, Hanafi dan Hambali**. Sedang mazhab fikih selain empat mazhab ini bukanlah mazhab yang dapat diikuti, karena tidak memegang teguh sunah. Jauh dari pada itu, Mbah

---

<sup>37</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 8

Hasyim juga mengingatkan untuk tidak gampang berijtihad, pasalnya, ijtihad hanya diperuntukkan bagi mujtahid mutlak. Orang-orang yang tidak tergolong mujtahid mutlak (**'Ami**), seharusnya mereka memilih untuk berpegang teguh pada salah satu mazhab dari empat mazhab tersebut. **'Ami** diperkenankan untuk berpindah dari satu mazhab ke mazhab lain, asalkan dalam koridor **'tidak mempermainkan mazhab'** atau **dirasa berpindah mazhab** merupakan satu-satunya jalan untuk mempermudah dalam menghadapi realitas yang berbelit<sup>38</sup>.

Paradigma berfikir yang seperti ini, dipahami secara umum oleh mayoritas umat Islam di Indonesia. Faktanya, banyak dari umat Islam di Indonesia yang mempelajari ilmu-ilmu metodologi berijtihad secara komprehensif dan mendalam, namun mereka tidak berani untuk berijtihad secara independen. Alasan tidak berani mereka untuk berijtihad adalah **karena ' wejangan' Mbah Hasyim ini; kalau Mbah Hasyim yang pakar dalam** berbagai disiplin ilmu, baik metodologi dan yang lainnya saja tidak berani berijtihad, apalagi orang sekarang. Alasan ini sering digunakan oleh warga nahdliyyin pada umumnya untuk menyerang orang-orang yang berkampanye pentingnya berijtihad.

Sedang dalam perkara aliran kalam (theologi), menurut Mbah Hasyim, aliran theologi yang merepresentasikan sebagai mazhab teologi yang memegang sunah adalah aliran ahli sunah wa al-**Jama'ah**. **Aliran di luar ahli** sunah wa al-**jama'ah**, seperti Qodariyyah, Jabariyyah, Jahmiyyah, rofidloh (syiah), jismiyyah, dll., bukanlah aliran yang memegang teguh sunah. Oleh karenanya, satu golongan yang akan masuk surga, dari 73 golongan terpecahnya umat Islam<sup>39</sup> adalah golongan ahli sunah wa al-Jamaah.

Sedang dalam perkara sufisme, Mbah Hasyim berkilat pada Imam Ghazali dan Imam Abu Hasan al-Syadzili. Menurut Mbah Hasyim, aliran sufi ini adalah aliran yang merepresentasikan diri sebagai aliran yang memegang teguh sunah<sup>40</sup>. Sedang mazhab lain, seperti mazhab orang-orang yang berfaham hulul<sup>41</sup>, ittihad<sup>42</sup> dan mazhab sufi lain yang anti syariat, merupakan

---

<sup>38</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 8

<sup>39</sup>Mbah Hasyim di sini menambahkan bahwa terpecahnya umat Islam hingga 73 golongan, secara embrionik dimunculkan oleh enam golongan, yaitu (1) al-Hururiyyah, (2) qodariyyah, (3) juhmiyyah, (4) murji'ah, (5) rofidliyyah dan (6) jabariyyah. Setiap firqoh dari enam firqoh ini akan terpecah menjadi 12 firqoh; oleh karenanya, ketika dikumpulkan (6x12) nantinya akan mencapai angka 72 firqoh Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 7 dan 11.

<sup>40</sup>Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 8.

<sup>41</sup>yaitu mazhab sufi yang dipegang oleh al-Hallaj.

<sup>42</sup>yaitu mazhab sufi yang dipegang oleh Abu Yazid Bustami.



mazhab sufi yang sesat dan tidak merepresentasikan diri sebagai mazhab sufi yang memegang sunah.

Dalam perkara memahami tanda-tanda hari kiamat, Mbah Hasyim memahaminya sebagai gejala empiris yang akan muncul apa adanya seperti halnya yang diceritakan oleh hadis. Menurut Mbah Hasyim ini adalah cara pandang yang benar. Mbah Hasyim menolak orang-orang yang mentakwilkan literal teks hadis ini dan lebih memahami sebagai bentuk gambaran konotasi saja, tidak empiris.

Di bagian akhir, Mbah Hasyim menjelaskan tentang masalah hal ihwal orang mati. Pada bagian ini, Mbah Hasyim menjelaskan bahwasanya orang mati pada dasarnya masih bertingkah seperti orang hidup; mereka masih bisa mendengar, mereka tahu siapa saja yang datang bertakziah pada mereka, mereka tahu siapa yang memandikan, mengkafani, menyolati, mentalqin, mengubur dan orang-orang yang mulai meninggalkannya sendirian di dalam kuburan. Jauh dari pada itu, menurut Mbah Hasyim, doa, haji dan sedekah yang kita hadiahkan pada mereka, sesungguhnya sampai pada mereka. Mbah Hasyim menjelaskan bahwa, orang-orang yang tidak meyakini hal ini adalah orang-orang yang sesat dan tidak berpegang pada sunah. Orang-orang yang bermazhab ini adalah Muhammad Abduh dkk., Muhammad bin Abdul Wahab dkk. dan Ibn Taimiyyah dkk.<sup>43</sup>

## Penutup

Dari uraian di atas, penulis menyimpulkan bahwa pendefinisian Mbah Hasyim terhadap sunah bukanlah hanya hal baik yang dicontohkan oleh nabi saja, namun juga hal baik yang dicontohkan oleh salaf saleh dan orang-orang yang memiliki pemahaman terhadap agama secara komprehensif. Sedang **bid'ah**, menurut Mbah Hasyim adalah suatu inovasi dalam perkara agama yang bertentangan dengan bentuk fisik atau nilai-nilai syariat. Perkara-perkara di luar perkara agama tidak termasuk dalam kriteria pembahasan **bid'ah** yang dilarang.

Selain itu, dapat disimpulkan juga bahwa Mbah Hasyim sangat memegang teguh sunah dan menjauhkan diri dari **bid'ah**. Sedang representasi sunah dalam hal fikih menurut Mbah Hasyim adalah empat mazhab fikih yang **mu'tabaroh; sedang dalam hal aliran theologi adalah kelompok ahli sunah wa al-Jamaah**; sedang dalam hal sufi adalah sufi mazhab Ghazali dan Mazhab Abu al-Hasan al-Syadzili. Lebih Jauh Mbah Hasyim menjelaskan bahwa orang mati pada dasarnya memiliki hal ihwal seperti halnya orang hidup; mereka

---

<sup>43</sup>Bahkan dalam kasus ini, mereka mengharamkan ziarah kubur nabi **Muhammad SAW.** Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah*, hlm. 7



mendengar dan tau orang-orang mengurusnya dalam upacara pemakaman. Selain itu, Mbah Hasyim juga yakin bahwa doa, haji dan sedekah yang dihadiahkan kepada orang mati akan sampai, tidak tertolak. Inilah kiranya sunah yang dipahami oleh Mbah Hasyim.

## Daftar Pustaka

- al-Bani al-, Muhammad Nasir al-Din. Tt. *Sahih Jami al-Saghir wa Ziyadatuh*. T.tp: al-Maktab al-Islami.
- Amrulloh. 2016. *Eksistensi Kritik Matan Masa Awal: Membaca Temuan dan Kontribusi Jonathan Brown*. Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin 4, No. 1.
- Asy'ari, Hasyim.** *Etika Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Titian Wacana, 2007.
- Asy'ari, Hasyim.** tt *Risalah Ahli Sunah wa al-Jama'ah: Fi Hadis al-Mauta wa Asyrot al-Sa'ah wa Bayan Mafhum Ahli Sunah wa al-Jamaah*. Jombang: Maktabah al-Turots al-Islami
- Asy'ari, Hasyim.** tt. *Adab al-'Alim wa al-Muta'allim fi ma Yahtaju Ilayh al-Muta'allim fi Ahwal Ta'limihi wa ma Yatawaqqafu 'alayhi al-Mu'allim fi Maqamati Ta'limihi*. Jombang: Maktabah At Turas Al Islami.
- Aulassyahied, Qaem. 2015. *Studi Kritis Konsep Sunah Muhammad Shahrur*. Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam 13. No. 1.
- Azami al-, Muhammad Mustafa. *Isnad and its Significancel dalam 'Hadith and Sunah: Ideals and Realities'*. Ed. **P. K. Koya, et al.** Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- Bana al-, Jamal. 1997. *Al-Sunah wa Dawruha fi al-Fikih al-Islami*. Kairo: Dar alFikr al-Islami.
- Bayhaqi al-, Ahmad ibn al-Husayn ibn Ali. 2003. *Al-Sunan al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Bayhaqi al-. 2003. *Al-Sunan al-Saghir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Bazzar al-, Abu Bakr Ahmad ibn Amr. 2009. *Al-Musnad*. Madinah: Maktabat al-Ulum wa al-Hikam.
- Brown, Daniel. 1999. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bukhari al-, Abu Abd Allah Muhammad ibn Isma'il. 1422 H. *al-Jami' al-Sahih*. Mansurah: Dar Tuq al-Najah.
- Christmann, Andreas (ed). 2009. *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill.

- Daruqutni al, Abu al-Hasan Ali **ibn'Umar**. 2004. *Al-Sunan*. Beirut: **Mu'assasat al-Risalah**.
- Dimshaqi al-, Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abd al-Hadi. 1996. *Tabaqat Ulama al-Hadith*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Farida, Umma. 2005. *Metode Komparasi antara Hadis dan Al-Qur'an: Telaah atas Pemikiran Jamal al-Bana tentang Kritik Matan*. Tesis UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- Fitria, Vita. 2011. Komparasi Metodologis Konsep Sunah menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Shahrur: Pespektif Hukum Islam. **Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum 45, no. 2**.
- Hadi, Rofiq Nur. 2017. *Pendidikan Nasionalisme-Agamis dalam Pandangan KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asy'arie*. Cakrawala, Vol. XII, No. 2.
- Hairillah, H. 2015. *Kedudukan al-Sunan dan Tantangannya dalam Hal Aktualisasi Hukum Islam*. Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam 14, No. 2.
- Hakim al-, Abu Abd Allah. 1990. *al-Mustadrak ala al-Sahihayn*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Husna, M. Najmil. 2016. Kritik Matan Hadus Muhammad Shahrur. Jurnal al-Ikhtibar: Jurnal Pendidikan Islam 3, no. 2.
- Ibn Majah, Abu Abd Allah Muhammad ibn Yazid. Tt. *al-Sunan*. Halab: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah.
- Ibn Shahin. *Al-Targhib fi Fadail al-Amal wa Thawab Zalik*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Ibn Shahin. 1995. *Sharh Madhahib Ahl al-Sunan*. T.tp: **Mu'assast al-Qurtubah**.
- Khon, Abdul Majid. 2012. *Paham Ingkar Sunah Di Indonesia: Studi Tentang Pemikirannya*. Teologia, Vol. 23, No. 1.
- Khuluq. 2000. *Fajar Kebangunan Ulama Biografi K.H. Hasjim Asy'ari*. Yogyakarta: LKIS.
- Maksum. 2011. *Aqidah Ahli Sunah wa al-Jamaah Lada Masyayikh Jam'iyyah Nahdlatul Ulama bi Jawi Syarqiyyah*. Journal of Indonesian Islam, Vol. 05, No. 1.
- Malik ibn Anas. 1985. *Al-Muwatta*. Beirut Dar al-Ihya' al-Arabi.
- Misrawi, Zuhairi. 2010. *Hadratussaiikh Hasyim Asy'ari Moderasi, Keumatan, dan Kebangsaan*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Mu'min, Ma'mun. 2015. Hadis dan Sunah dalam Perspektif Fazlur Rahman**. Riwayah. Vol. 1. No. 2.
- Muslim b. al-Hajjaj. Tt. *Kitab al-Sahih*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

- Qaradawi al-, Yusuf. 2006. *Kayf Nataamal ma'a al-Sunah al-Nabawiyyah*. Kairo: Dar al-Shuruq.
- Razi, Fahrur. 2011. *NU dan Kontinuitas Dakwah Kultural*, Jurnal Komunikasi Islam, Vol. 01, No. 02.
- Saeed, Abdullah. 2008. *The Quran: An Introduction*. New York: Routledge.
- Sahrul. 2015. **KH. Hasyim As'ari: Pemikiran Tentang Dakwah Bil Hal**. Al-Nadwah, Vol. XXI. No. 2.
- Salam, Solichin. 1963. *K.H. Mohammad Hasyim Asy'arie Ulama Besar Indonesia*. Jakarta: Diaya Murni.
- Shahrur, Muhammad. 1990. *al-Kitab wa al-Quran: Qiraah Muasirah*. Damaskus: al-Ahali.
- Shahrur, Muhammad. 2000. *Nahwa Usul Jadid li al-Fikih al-Islami*. Damaskus: al-Ahali.
- Sijistani al-, Abu Dawud. 2008. *Al-Sunan*. Beirut: al-Maktabah al-Asriyyah.
- Tirmidhi al, Abu Isa. 1974. *Al-Sunan*. Mesir: Shirkat Maktabah wa Matbaah Mustafa al-Babi al-Halbi.
- Whitehead, Alfred North. 1948. *Science and the Modern World*. New York: Pelican Mentor Book.
- Zahro, Fatimatu. 2014. **Pemikiran Pendidikan Islam Menurut K.H. Hasyim Asy'ari. Malang: Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, UIN Maulana Malik Ibrahim.**
- Zarkasih. 2012. *Inkar Sunah: Asal Usul dan Perkembangan Pemikiran Inkar Sunah di Dunia Islam*. Toleransi, Vol. 4, No. 1.

## REVITALISASI SANAD KEILMUAN DI ERA MILINEAL (Tradisi *Sanadan* di PP Al-Hasaniyah Teluk Naga Tangerang)

Ahmad Suhendra

STISNU Nusantara Tangerang

asra.boy@gmail.com

### Abstrak

Keilmuan pesantren kental dengan sanad. Sanad keilmuan pesantren terus dipertahankan hingga saat ini. Jika ditelusuri, sanad keilmuan para kiai pesantren itu sampai kepada Rasulullah. Bagi civitas pesantren salaf, sanad sangat penting dalam pengakuan keilmuan di masyarakat. Namun, era milineal saat ini ada sebagian pesantren yang meninggalkannya. Artinya, sebagian kalangan mempelajari agama tidak mementingkan sanad keilmuan. Apalagi dengan perkembangan pesat media sosial seperti *youtube*. Orang bisa dengan mudah mengakses pengajian-pengajian lintas wilayah. Di tengah kehidupan milenial itu, salah satu Pesantren di Tangerang masih menjaga tradisi *sanadan*. Pesantren Al-Hasaniyah biasa melakukan *sanadan* di akhir tahun pelajaran. Hal itu menimbulkan kegelisahan, bagaimana urgensi sanad bagi keilmuan di era kontemporer saat ini? Kenapa Pesantren al-Hasaniyah masih menjaga tradisi *sanadan* itu? Apa urgensi untuk kehidupan santri ke depannya? Untuk menjawab masalah itu, maka tulisan ini berbentuk penelitian lapangan (*field research*). Observasi dan wawancara akan digunakan untuk mendapatkan data dari pengasuh Pesantren Al-Hasaniyyah.

**Kata Kunci:** Sanad, Ijazah, Pesantren Al-Hasaniyah, Islam Moderat

## Pendahuluan

Istilah dan tradisi sanad berlangsung dalam cabang ilmu hadis. Adanya riwayat sanad itu untuk membuktikan orisinalitas sebuah hadis. Para ulama hadis berupaya keras untuk membendung beredarnya hadis-hadis palsu (*al-hadis al-maudhu*). Seiring dengan perkembangan Islam dan peradabannya, tradisi sanad ini terus dipertahankan. Pada perkembangannya sanad ini tidak hanya berlaku dalam aspek keilmuan secara umum. Penyandaran terhadap Rasulullah saw dalam sanad tidak hanya pada aspek hadis tetapi dari sisi rangkaian guru hingga sampai kepada Rasulullah saw.

Para ulama mempertahankan tradisi sanad itu sehingga bisa eksis sampai saat ini. Tradisi sanad keilmuan itu masih dipegang dan dilestarikan secara konsisten di kalangan civitas Pesantren. Dengan sanad, pesantren menjadikan transmisi keilmuan yang didapatkan santri menjadi jelas dan otentik. Bahkan, transmisi keilmuannya yang terjamin **mu'tabaroh** dari guru yang satu kepada guru yang lainnya menjadi kebanggaan tersendiri bagi civitas pesantren.<sup>1</sup>

Di dalam historis sosial Nusantara, Pesantren tidak hanya mencetak kader-kader santri yang menguasai kitab-kitab kuning. Pesantren juga menjadi tempat perlawanan terhadap penjajahan saat itu. Sisi spiritualitas juga digembleng di pondok pesantren. Sebab itu, masyarakat sekitar menganggap pesantren sebagai *alternative system* sosial yang ada. Dengan adanya pengaruh mempengaruhi dengan masyarakat di luarnya, yang akan berkulminasi pada pembentukan nilai-nilai baru yang secara universal diterima kedua belah pihak.<sup>2</sup>

Dalam jaringan ulama nusantara, pondok pesantren, khususnya di Jawa, memiliki jalur sanad keguruan yang bermuara, misalnya, kepada Syekh Ahmad Khatib dan Syekh Nawawi al-Bantani.<sup>3</sup> Seperti di Kanzus Shalawat Pekalongan, At-Taufiqy Wonopringgo Pekalongan, Kaliwungu Kendal, Raudlatut Thalibin Rembang, Al-Anwar Rembang, Amanatul Ummah Pacet

---

<sup>1</sup>Ulfatun Hasanah, "Pesantren Dan Transmisi Keilmuan Islam Melayu-Nusantara; Literasi, Teks, Kitab Dan Sanad Keilmuan" *Anil Islam* 8, 2 (Sumenep: Institut Ilmu Keislaman Annuqayah, 2015), accessed September 14, 2018, <http://jurnal.instika.ac.id/index.php/AnilIslam/article/view/44/26>.

<sup>2</sup>Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2001), 3.

<sup>3</sup> Hubungan ikatan keilmuan yang ada di Nusantara ini sampai kepada para ulama di Haramain. **Azra menemukan adanya ikatan ini membentuk "jaringan intelektual" yang menghubungkan antara guru dengan murid-muridnya** di berbagai wilayah. Jaringan intelektual ini kompleks yang melahirkan proses transmisi dan difusi keilmuan sampai pada pusat lahirnya Islam, Mekkah dan Madinah. Baca, Azyumardi Azra, *Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: akar pembaruan Islam Indonesia* (Kencana, 2004).

Mojokerto, dan Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta, PP Al-Baqiyatussholihat Bekasi. Dari Ujung Timur hingga ujung Barat pesantren-pesantren di Jawa mempunyai silsilah (sanad) keilmuan yang jelas dengan ulama-ulama di Nusantara.<sup>4</sup>

Sanad dalam tradisi pesantren bentuknya sebagai ketersambungan ilmu antara guru dan murid, bahkan sampai kepada Rasulullah saw. Sanad sangat penting artinya dalam kajian pesantren. Dengan sanad, ilmu yang didapat sangat bisa dipertanggungjawabkan. Karena, terutama dalam tradisi pesantren, ilmu yang diperoleh santri adalah ilmu yang diperoleh dari gurunya, dari gurunya gurunya, dari mushannif (pengarang kitab), hingga sampai kepada Rasulullah saw.

Di era milenial saat ini, perkembangan teknologi sangat pesat. Keberadaan sanad sebagai realitas budaya dan intelektual kurang diperhatikan bagi sebagian pesantren, khususnya pesantren modern. Bagaimana urgensi sanad dalam pengembangan keilmuan? Mengapa PP Al-Hasaniyyah melestarikan tradisi *sanadan*? Sebab itu, artikel ini berjenis penelitian lapangan (*field research*) yang dilakukan di Pondok Pesantren Al-Hasaniyah Teluk Naga Kab Tangerang, Banten.<sup>5</sup> Pesantren ini adalah salah satu pesantren tua dengan corak salaf yang ada di Kab Tangerang. Sumber data diperoleh melalui informan yaitu pemimpin pondok (kyai) dan santri. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui observasi, wawancara dan dokumentasi.

Pesantren Al-Hasaniyah dipilih sebagai objek penelitian dengan beberapa alasan. *Pertama*, lokasi pesantren ini berdekatan dengan Bandara Sukarno Hatta. *Kedua*, corak pesantren ini salaf. *Ketiga*, Salah satu pesantren berpengaruh di Kabupaten Tangerang. *Keempat*, saat *akhi as-*

---

<sup>4</sup>Apabila santri itu melanjutkan studi di perguruan tinggi ternama di dalam maupun luar negeri, maka dapat dipastikan mempunyai jalur sanad keilmuan Islam Nusantara. Baca, Mahrus El-Mawa, **"Pondok Pesantren Dan Sanad Keilmuan Islam Nusantara,"** *NU Online*, accessed September 14, 2018, <http://www.nu.or.id/post/read/75006/pondok-pesantren-dan-sanad-keilmuan-islam-nusantara>.

<sup>5</sup> Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah berdiri pada tahun 1965 M yang didirikan oleh almarhum KH M. Arim. Pondok Pesantren Al Hasaniyah Putri, NSPP 512280416174 berdiri pada tahun 2005. Pondok Pesantren Al Hasaniyah Putri beralamat di Jl.KHM Hasan No.24, Teluk Naga, Kabupaten Tangerang, Propinsi Banten. Pondok Pesantren Al Hasaniyah Putri mempunyai potensi di bidang ekonomi yaitu Wartel/Warnet/Rental Komputer. Jumlah santri di Pesantren Al Hasaniyah Putri adalah 68, dengan rincian jumlah santri pria berjumlah 34 orang dan santri perempuan berjumlah 34 orang, dengan tenaga pengajar berjumlah 4 orang. Lihat, **"Pangkalan Data Pondok Pesantren,"** accessed September 30, 2018, pukul 15.37 <http://pbsb.ditpdpondren.kemenag.go.id/pdpp/profil/22278>.

*sanah* yang diadakan satu tahun sekali disertai dengan pemberian sanad kepada para santri.<sup>6</sup>

### **Sanad: Antara Otentisitas dan Pengakuan**

Studi-studi hadis melibatkan rangkaian otoritas yang disebut *isnad*, yang dalam terminologi populer Islam di Indonesia disebut *sanad*.<sup>7</sup> Sanad dalam hadis adalah jaringan yang rumit. Karena berkaitan dengan pemberian dan penerimaan sebuah hadis dari sang guru kepada murid (*at-tahammul wa al-ada*). Jaringan ini memiliki model yang beragam dan kompleks. Sehingga dalam studi hadis sendiri melahirkan banyak penelitian terkait transmisi hadis (sanad) baik dari kalangan sarjana Muslim maupun Barat.

Sarjana Muslim dan Barat berbeda pendapat terkait awal mula diberlakukannya sanad dalam hadis. Menurut Ibnu Sirrin, permulaan adanya sanad di kalangan ulama hadis ini setelah tragedy terbunuhnya Khalifah **'Utsman pada 35 H. Menurut GHA Juynboll, adanya permulaan sanad ini diawali dengan perang saudara antara Ibn Zubair dan 'Abdal-Malik bin Marwan.** Tradisi sanad ini berkembang menjadi sebuah metode yang diterima oleh khalayak luas tidak lama sebelum Imam Malik. Sebagian besar para perawi yang disebut Imam Malik dalam kitab hadisnya, mengutip hadis-hadis para **Tabi'un**. Sebagian mereka meninggal pada awal 70-an Hijriyah, dan beberapa dekade pada 60-an Hijriyah sebelum perang saudara itu meletus. Dengan demikian, pada akhir abad pertama Hijriyah tradisi sanad sudah berkembang dan mapan.<sup>8</sup>

Terlepas dari perbedaan diberlakukannya tradisi sanad dalam periwayatan hadis. Tradisi sanad dalam pesantren memiliki perbedaan dengan tradisi sanad dalam hadis. Hubungan yang membentuk jaringan ulama sebenarnya sangat kompleks. Namun, jika disederhanakan pola hubungan tersebut pada umumnya dapat dikategorikan menjadi dua bentuk: *Pertama*,

---

<sup>6</sup>Admin, "Tradisi Sanadan Dan Ijazahan, Santri Pesantren Putri Al Hasaniyah Diuji Pemahaman Dan Hafalan Kitab Turats," *Berita Tangerang*, March 31, 2017, accessed September 30, 2018, <http://tangerangsatu.co.id/tradisi-sanadan-dan-ijazahan-santri-pesantren-putri-al-hasaniyah-diuji-pemahaman-dan-hafalan-kitab-turats/>.

<sup>7</sup>*As-sanadu huwa silsilatu ar-ruwati al-ladzina naqalu al-haditsa wahidan 'an al-akhari hatta yabluhu ila qa'ilihi*. Artinya, Sanad adalah rangkaian mata rantai para rawi yang meriwayatkan hadis dari periwayat kepada periwayat lainnya hingga sampai kepada sumbernya. Baca, Nur ad-Din 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulum al-Hadis* (Syuriah: Dar al-fikr, 1988), 344. [http://islamnurliri.com/derslik\\_programmisi%20kitablar/menhejunnekdi\\_fi\\_ulumilhe\\_dis.pdf](http://islamnurliri.com/derslik_programmisi%20kitablar/menhejunnekdi_fi_ulumilhe_dis.pdf).

<sup>8</sup>Jefrey Lang, *Aku Menggugat, Maka Aku Kian Beriman* (Jakarta: Penerbit Serambi, 2004), 151-154.

hubungan yang bersifat formal seperti hubungan keilmuan antara ulama yang berfungsi sebagai guru dan muridnya, dan hubungan antara ulama yang berfungsi sebagai *syakh* atau *mursyid* tarekat. *Kedua*, hubungan yang bersifat informal seperti hubungan antara seorang ulama dengan ulama lain, dan hubungan seorang ulama yang berfungsi sebagai guru dengan murid-murid yang menjumpainya dalam waktu relatif singkat atau bahkan tidak menemuinya, namun guru itu memberikan otoritas dalam ilmu Islam tertentu.<sup>9</sup> *Ketiga*, dalam bentuk sanad keturunan. Model ini biasanya dimiliki para *habaib*.

### **Sanadan: Otentisitas Keilmuan Pesantren**

Sanad merupakan mata rantai yang berkesinambungan sampai kepada Nabi Muhammad Saw, baik dalam hadis maupun transmisi keilmuan. Mengingat pentingnya sebuah sanad dalam keilmuan, maka para ulama Islam terus menjaga sanad keilmuan yang dimilikinya. Sanad keilmuan merupakan latar belakang pengajian ilmu agama seseorang yang bersambung dengan para ulama setiap generasi sampai kepada generasi sahabat yang mengambil pemahaman agama yang shahih dari Rasulullah Saw.<sup>10</sup>

Disebutkan dalam *muqaddimah* KH Sahal Mahfudz, *alhamdulillah al-ladzi takhsa' ummatan muhammadiyahata bi silsilati al-isnad*. Salah satu kekhususan umat Nabi Muhammad adalah ketersambungan sanad yang tidak terputus. Dalam kitab *Fawa'id al-Makiyyah* itu dijelaskan bagaimana cara *ijazah*, *bi al-qira'ah*. Yang bagus itu mengaji sampai khatam, baru minta *ijazah* sanad. Di al-Hasaniyyah sendiri ada dua model, ada *ijazah* dan ada yang mesti *talaqqi*.<sup>11</sup>

Ulama Nusantara yang rajin mengumpulkan sanad keilmuan ada dua, yaitu Syekh Mahfudz at-Turmusi dan Syekh Yasin al-Fadani. Sanad ilmu yang dimiliki para kiai di Indonesia banyak yang bersumber dari keduanya. Sebelumnya, para ulama di Indonesia sangat sulit mencari sanad ilmu. Ada yang rela pergi jauh, sampai ke tanah Arab untuk memperolehnya.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup>Oman Faturrahman, "Jaringan Ulama: Pembaharuan Dan Rekonsiliasi Dalam Tradisi Intelektual Islam Di Dunia Melayu-Indonesia," *Studia Islamika* 11, 2 (2004), 367.

<sup>10</sup>Zainul Milal Bizawie, *Materpiece Islam Nusantara: Sanad Dan Jejaring Ulama-Santri [1830-1945]* (Jakarta: Pustaka Compass, 2016), 299.

<sup>11</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi Sanadan di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

<sup>12</sup> KH Abdullah Kafabihi Mahrus, "Sanad Itu Pedang Para Pencari Ilmu," *Pondok Pesantren Lirboyo*, last modified April 22, 2017, accessed September 14, 2018, <https://lirboyo.net/sanad-itu-pedang-para-pencari-ilmu/>.



Sebagai contoh salah satunya, pesantren Amanatul Ummah milik Kiai Asep Saifuddin Chalim. Sebelum mendirikan pesantren yang sangat modern dari sisi pengelolaan dan materi pendidikannya, Kiai Asep ini adalah salah satu putra Kiai Abdul Chalim Leuwimunding Majalengka, Jawa Barat, Kiai Chalim pernah nyantri dengan Hadlratussyekh **Hasyim Asy'ari dan berguru** kepada Kiai Wahab Hasbullah.<sup>13</sup>

Sanad keilmuan melalui pesantren semacam itu sangat penting saat ini di tengah budaya pragmatisme umat yang hanya belajar melalui google tanpa mau belajar langsung dengan para kiai atau guru yang mempunyai sanad keilmuan yang tersambung dengan Nabi Muhammad SAW. Di situlah salah satu pentingnya memilih pesantren yang mempunyai sanad keilmuan yang jelas, bukan semata-mata hanya untuk kepentingan kompetisi global, tetapi juga *tafaqquh fiddin* tetap dijaga.<sup>14</sup>

Arah pembaruan pesantren, dengan misi awal adanya perubahan sosial yang dilakukan, tidak terlepas dari pengaruh yang kuat dari seorang kiai. Ia adalah pimpinan pesantren yang memiliki otoritas tertinggi di dalam strata keilmuan pesantren. Peran kiai dalam memimpin pesantren, lewat pengajaran keislaman, membawa pengaruh yang signifikan dalam membentuk pola pikir, cara pandang, paradigma masyarakat dalam memandang realitas kehidupan.<sup>15</sup> Ketika masyarakat sudah memiliki paradigma hidup yang jelas maka ia tidak akan mudah dialihkan pada ideologi di luar nilai-nilai yang diajarkan pesantren.

Akan tetapi, satu hal yang acapkali dilupakan orang tua atau wali para santri/peserta didik adalah sanad (jaringan) keilmuan dalam pendidikan (pembelajaran) Islam hingga sebuah pesantren itu masih tetap berdiri dan berlangsung. Tentu saja, hal itu hanya berlaku bagi pesantren yang berusia cukup tua.<sup>16</sup> Hal ini diamine oleh KH Mohamad Mahrusillah yang menyebutkan tradisi *silsilah al-isnad* sebagai keistimewaan Umat Nabi Muhammad. Ia mencontohkan, Syekh Yasin Padang yang membukukan seluruh sanad kitab sampai kepada penulis kitab (*muallif*) tersebut dan hingga kepada Rasulullah. Jadi, sanad itu tidak hanya dalam hadis saja, melainkan

---

<sup>13</sup>Mahrus El-Mawa, "Pondok Pesantren Dan Sanad Keilmuan Islam Nusantara," *NU Online*, accessed September 14, 2018.

<sup>14</sup>Mahrus El-Mawa, "Pondok Pesantren Dan Sanad Keilmuan Islam Nusantara," *NU Online*, accessed September 14, 2018.

<sup>15</sup>Hasanah, "Pesantren Dan Transmisi Keilmuan Islam Melayu-Nusantara; Literasi, Teks, Kitab Dan Sanad Keilmuan.", 205.

<sup>16</sup>Mahrus El-Mawa, "Pondok Pesantren Dan Sanad Keilmuan Islam Nusantara," *NU Online*, accessed September 14, 2018, <http://www.nu.or.id/post/read/75006/pondok-pesantren-dan-sanad-keilmuan-islam-nusantara>.

juga dalam kitab-kitab turats yang mata rantainya sampai kepada Rasulallah.<sup>17</sup>

### **Pesantren Al-Hasaniyah dan Revitalisasi Keilmuan**

Berawal dari pengalaman pribadi KH Moh Mahrusillah. Ketika ada santri *khataman* kitab dan menanyakan sanad secara *talagqi*. Dari situ, ia berpikir bahwa sanad itu penting. Maka, para santri harus punya sanad itu secara resmi.<sup>18</sup> Kiai Mahrus, begitu santri memanggilnya, mengibaratkan urgensi sanad keilmuan itu seperti pentingnya mengetahui sanad keturunan.

Sanad itu sangat penting. Karena sama seperti orang tua kepada anak. Kadang yang mungkin agak ironi, si cucu tidak hapal nama kakeknya. Agar keilmuan kita jelas alurnya. Nasab kita juga perlu tahu silsilah keturunan. Itu hanya ada di Islam. Karena saya pernah menanyakan kepada guru bahas Inggris saya dan guru-guru umum mengenai sanad. Tapi mereka tidak memiliki mata rantai tersebut.<sup>19</sup>

Memang, bagi beberapa kalangan ulama hadis (*muhadditsun*), sanad ini sangat penting. Ada yang mengumpulkan sanad itu sebagai senjatanya bagi umat mukmin.<sup>20</sup> Ada yang mengibaratkan urgensi sanad itu sebagai bagian dari agama.<sup>21</sup> Sebab itu, kajian sanad ini didahulukan oleh para muhadditsin dalam menentukan otentisitas hadis. Karena dari sanad ini akan berpengaruh pada keberhasilan kritik matan *al-naqd al-matn*.

Kendati demikian, masih jarang pondok pesantren yang secara formal mentradisikan *sanadan* itu. Ada beberapa contoh di pesantren, seperti di **Kajen (Mathla' al-Anwar)**. Pemberian sanad di sana biasanya dilakukan saat ngaji pasaran saja. Tapi kitab-kitab yang dikaji setiap hari itu, tidak ada kitab

---

<sup>17</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

<sup>18</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

<sup>19</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

<sup>20</sup> Ulama yang berpendapat demikian adalah Sufyan al-Tsauri. Baca, 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, 344.

<sup>21</sup> Ulama yang berpendapat demikian adalah 'Abdullah bin al-Mubarak. Baca, 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, 344.

khusus yang diijazahkan oleh pihak pengurus pesantren. Dari situ saya berpikir, maka sanad itu sangat penting.<sup>22</sup>

Model Sanad secara formal di Al-Hasaniyyah ini berawal dari satu pengalaman pribadi Kiai Mahrus. Saat modnok Ke Banten, Jawa Tengah, ke Tasikmalaya. Di sana memang tidak mentradisikan sanad secara formal. Pada saat itu, ada beberapa alumni santri yang meminta *talaqqi* sanad kepada dirinya. Dari situ kemudian ia berpikir, ini seharusnya setiap kajian kitab di pesantren diberikan sanad keilmuannya sampai kepada *muallif*-nya.<sup>23</sup>

Menurut penuturan KH Mohamad Mahrusillah, tradisi *Sanadan* mulai diformalkan pada awal tahun 2012. Pengasuh Pesantren saat itu al-marhum KH M Zarkasyi Hasan mulai mentradisikan sanad beriringan dengan perubahan system pengajaran. Awalnya, Pesantren al-Hasaniyyah menerapkan system salaf murni, artinya hanya *sorogan* dan *bandongan* saja. Selanjutnya, di tahun 2012 dirubah menjadi system klasikal.<sup>24</sup>

Dengan adanya perubahan system itu berimbas pada perubahan kitab yang dikaji. Setiap kelas ada kitab-kitab dan hapalan khusus yang dipelajari para santri. Kiai Mahrus, begitu para santri memanggilnya, mengatakan:

Kelas 1 Tsanawi, itu ada hapalan *nadzam al-awamil* karya KH Sukra bin Salim Rankas Bitung Banten dan *matn al-awamil* karya syekh al-Jurjani. Itu syarat kenaikan. Di setiap hapalan itu, saat masuk Jumadil Akhir mereka harus siap untuk menyetorkan hapalannya. Setelah mereka satu kelas sudah setor semua, itu menjadi syarat pengambilan sanad kitab khusus di kelas tersebut. Kitab dasar. Tapi ada juga kitab-kitab yang tidak dihapal, seperti *Safinah*, *al-jurumiyyah*. Tapi ijazah sanad yang diberikan untuk kelas 1 Tsanawiyah hanya sanad **al'awamil** dan nadzam-nya saja. Untuk kelas 2 itu sanad **'Aqidah al-'Awam**, kelas 3 itu *nadzm al-maqshud*, kelas 4 itu **nadzm 'Imrithi dan Nadzm Ushul Fikih (Tashil at-Turaqat)**, kelas 5 itu 500 bait *Alfiyah* dan kelas 6 itu 1000 bait *al-Fiyyah*. Mereka baru dapat sanad *Al-Fiyyah* 1000 bait.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

<sup>23</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

<sup>24</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

<sup>25</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

Setiap tingkatan diwajibkan menghafal kitab-kitab khusus ini menjadikan santri memiliki strata keilmuan yang terarah dan terukur. Bahkan, hafal atas kitab-kitab khusus itu menjadi syarat sang santri mendapatkan ijazah sanad keilmuan yang dikuasainya.

Kelas 6 ini mereka lulus. Dan sebelum lulus itu, mereka diberikan sanad kitab-kitab yang sudah dikaji selama di Pondok Pesantren. Bukan hanya sanad kitab yang wajib dihafal saja, tetapi semuanya seperti Fath al-Qarib, Fikih asy-syafi'i dan juga Waraqat dan qawa'id al-fikihiyyah, Mutammimah. Kalau mau lulus bagi kelas 6 itu berhak mendapatkan sanad. Dalam arti, sanad itu adalah mata rantai keguruan terus juga ijazah. Sebagai symbol al-idznu bi ar-rwayat, yakni izin meriwayatkan ilmu. Jadi bukan hanya sebagai al-ijazah yang ditulis dalam kertas semata, kalau hanya itu banyak. Inti dari sanad adalah izin untuk meriwayatkan Ilmu.<sup>26</sup>

Adapun mekanisme *sanadan* yang berlangsung di Pesantren Al-Hasaniyyah itu diawali dengan ujian hafalan kitab khusus tersebut. Setoran hafalan itu ditentukan waktunya. Kemudian, saat pembukaan acara *akhir as-sannah* santri setiap kelas menghafalkan kitabnya masing-masing setiap tingkatan di depan jamaah. Setelah itu baru diberikan ijazah sanad oleh pengasuh pondok pesantren al-Hasaniyyah<sup>27</sup> Untuk bentuk sanadnya itu ada dua, ada yang berbentuk sertifikat dan ijazah. Untuk yang dihafalkan dari kelas 1 sampai kelas 6 itu berbentuk sertifikat yang ditandatangani pengasuh, kepala *Dirasah*, dan Wali kelas. Adapun sanad *fikih imam asy-Syafi'i* yang sampai kepada Rasulullah itu hanya bagi yang akan lulus.<sup>28</sup>

Dalam kitab ***Ta'lim al-Muta'allim*** diterangkan jika hendak berguru pada seseorang itu harus jelas harus tahu seluk beluk dan karakter orang tersebut. Jangan kamu berguru, sebelum kamu mengetahui karakteristik guru tersebut.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

<sup>27</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

<sup>28</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

<sup>29</sup> Bahkan, wali santri sekarang sebelum memasukkan anaknya ke pesantren menanyakan corak pesantrennya. Padahal, dulu orang tua tidak pernah menanyakan itu saat memasukkan anaknya ke pondok pesantren. Ada kasus, saat seorang memasukkan anaknya ke pondok pesantren yang sedikit mahal, kemudian sang anak

Tradisi sanad keilmuan, ini proses pengambilan atau transfer keilmuan dari seorang guru kepada murid secara utuh. Ini juga sebagai bentuk untuk mengetahui dia murid ke berapa dari *muallif* kitab. Ini menjadi doktrin sendiri pegangan yang dibangun dalam sanubari. Bahwa mereka ini setelah lulus dari pesantren mereka sudah punya pegangan yang kuat. Ini menjadi satu hal yang sangat penting. Sehingga jika dia mau pindah kajian, sanad yang sudah tertanam ini menjadi *basic* tersendiri.<sup>30</sup> Transmisi intelektual ini terus berlanjut di era milineal sebagai bentuk revitalisasi dan reformulasi tradisi dalam rangka beradaptasi tuntutan baru modernitas.

## Penutup

Proses sanad keilmuan ini penting dalam menjaga keaslian sebuah ajaran maupun hadis. Tradisi *sanadan* ini perlu dihidupkan untuk semua pesantren sebagai tradisi dan proses transmisi keilmuan yang otentik. Terlebih, di era milineal saat ini. Orang bisa mengakses internet dan menyaksikan youtube yang berisi semua pengajian tanpa tersaring. Yang belum tentu isi pengajian itu sesuai dengan nilai-nilai keagamaan yang sudah dibangun para ulama dalam pesantren. Sejak lahirnya, kehadiran pesantren tidak hanya mengajak melek literasi. Pesantren juga mengajak masyarakat untuk melek budaya, melek ekonomi dan politik.

Adanya beberapa paham yang tidak sejalan dengan rel pesantren yang berkembang di masyarakat, maka pengasuh Pesantren Al-Hasaniyah meras perlu untuk mentradisikan *sanadan*. Agar santri memiliki keilmuan yang jelas dan bersambung sampai kepada pengarang kitab dan Rasulullah. Untuk itu, Pesantren Al-Hasaniyah memformalkan tradisi *sanadan* itu menjadi agenda tahunan. Dengan diberikannya sanad kepada para santri agar mereka lebih siap dan percara diri saat terjun kepada masyarakat. Begitu juga masyarakat tidak perlu meragukan keilmuan santri yang sudah diberikan sanad. Karena mereka sudah melewati tahapan-tahapan panjang.

---

ketika pulang melihat foto orangtua mengatakan gambar itu haram. Ini kan berbahaya. Karena mereka tidak terbiasa dengan talaqqi sanad keilmuan. Baca, N. U. Online, "Dijamin Tak Sesat, Keilmuan Santri Sampai Rasulullah," *NU Online*, accessed September 30, 2018, pukul 14.07 wib. Baca juga, Admin, "Tradisi *Sanadan* Dan Ijazahan, Santri Pesantren Putri Al Hasaniyah Diuji Pemahaman Dan Hafalan Kitab Turats," *Berita Tangerang*, March 31, 2017

<sup>30</sup> Wawancara dengan KH Mohammad Mahrusillah, "Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah," mp3, September 26, 2018, PP al-Hasaniyyah Teluk Naga Kab Tangerang.

## Daftar Pustaka

- Admin.** “Tradisi *Sanadan* Dan Ijazahan, Santri Pesantren Putri Al Hasaniyah Diuji Pemahaman Dan Hafalan Kitab Turats.” *Berita Tangerang*, March 31, 2017. Accessed September 30, 2018.  
<http://tangerangsatu.co.id/tradisi-sanadan-dan-ijazahan-santri-pesantren-putri-al-hasaniyah-diuji-pemahaman-dan-hafalan-kitab-turats/>.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: akar pembaruan Islam Indonesia*. Kencana, 2004.
- Bizawie, Zainul Milal. *Materpiece Islam Nusantara: Sanad Dan Jejaring Ulama-Santri [1830-1945]*. Jakarta: Pustaka Compass, 2016.
- El-Mawa, Mahrus. “Pondok Pesantren Dan Sanad Keilmuan Islam Nusantara.” *NU Online*. Accessed September 14, 2018.  
<http://www.nu.or.id/post/read/75006/pondok-pesantren-dan-sanad-keilmuan-islam-nusantara>.
- Faturrahman, Oman. “Jaringan Ulama: Pembaharuan Dan Rekonsiliasi Dalam Tradisi Intelektual Islam Di Dunia Melayu-Indonesia.” *Indo-Islamika* 11. 2 (2004). Accessed September 28, 2018.  
[https://www.researchgate.net/publication/307803017\\_Jaringan\\_Ulama\\_Pembaharuan\\_dan\\_Rekonsiliasi\\_dalam\\_Tradisi\\_Intelektual\\_Islam\\_di\\_Dunia\\_Melayu-Indonesia](https://www.researchgate.net/publication/307803017_Jaringan_Ulama_Pembaharuan_dan_Rekonsiliasi_dalam_Tradisi_Intelektual_Islam_di_Dunia_Melayu-Indonesia).
- Hasanah, Ulfatun. “Pesantren Dan Transmisi Keilmuan Islam Melayu-Nusantara; Literasi, Teks, Kitab Dan Sanad Keilmuan.” *Anil Islam* 8, no. 2. 2 (2015): 204–224. Accessed September 14, 2018.  
<http://jurnal.instika.ac.id/index.php/AnilIslam/article/view/44/26>.
- ’Itr, Nur ad-Din. *Manhaj an-Naqd fi ’Ulum al-Hadis*. Syuriah: Dar al-fikr, 1988. Accessed September 28, 2018.  
[http://islamnuriliri.com/derslik\\_programmisi%20kitablar/menhejunnekdi\\_fi\\_ulumilhedis.pdf](http://islamnuriliri.com/derslik_programmisi%20kitablar/menhejunnekdi_fi_ulumilhedis.pdf).
- Lang, Jeffrey. *Aku Menggugat, Maka Aku Kian Beriman*. Jakarta: Penerbit Serambi, 2004.
- Mahrusillah, KH Mohammad. “Tradisi *Sanadan* di Pondok Pesantren Al-Hasaniyyah.” Mp3, September 26, 2018. Teluk Naga Kab Tangerang. Online, N. U. “Dijamin Tak Sesat, Keilmuan Santri Sampai Rasulullah.” *NU Online*. Accessed September 30, 2018.  
<http://www.nu.or.id/post/read/76648/dijamin-tak-sesat-keilmuan-santri-sampai-rasulullah->.
- Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2001.

**“Pangkalan Data Pondok Pesantren.”** Accessed September 30, 2018.

<http://pbsb.ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp/profil/22278>.

**“Sanad Itu Pedang Para Pencari Ilmu.”** *Pondok Pesantren Lirboyo*. Last modified April 22, 2017. Accessed September 14, 2018.

<https://lirboyo.net/sanad-itu-pedang-para-pencari-ilmu/>.

## REVITALISASI ILMU FIKIH DI PESANTREN: AGENDA MEMPERKUAT KONTRIBUSI TERHADAP EKONOMI ISLAM DI INDONESIA

Ahmad Syakur

Pengajar di Ma'had Aly Hasyim Asy'ari Tebuireng dan IAIN Kediri

### Abstrak

Pesantren merupakan kekayaan khazanah pendidikan dan budaya Islam di Indonesia. Pesantren telah melahirkan banyak tokoh nasional maupun internasional, semisal KH. Hasyim Asy'ari, KH. Wahid Hasyim, KH. Mahfudz Tremas, KH. Nawawi Banten dan lainnya. Ilmu-ilmu keislaman, sebagaimana ilmu-ilmu lainnya, selalu berkembang dan berinteraksi aktif dengan realitas dan tuntutan zaman. Karena itu, pesantren sebagai pusat studi ilmu-ilmu keislaman pada saat ini harus selalu mengembangkan diri dan terbuka dengan realitas kekinian. Salah satu kajian keislaman yang berkembang pesat saat ini adalah ekonomi Islam. Pesantren, dengan kekuatan intelektualnya, mempunyai potensi besar untuk menjadi motor studi ekonomi Islam di Indonesia. Namun realitasnya, kajian ekonomi Islam di Indonesia tidak banyak menyentuh dunia pesantren dan masih terpusat di perguruan Tinggi umum. Penguatan peran pesantren dalam kajian ekonomi Islam sangat penting, baik bagi pesantren itu sendiri, bagi pengembangan ekonomi Islam maupun bagi kaum muslimin secara umum. Peran pesantren dibutuhkan agar ia cepat tersebar dan tetap terjaga kesyariahnya sebagai solusi bagi permasalahan ekonomi umat Islam. Sumbangsih pesantren dalam ekonomi Islam dapat dikuatkan dengan revitalisasi kajian ilmu fikih dan ushul fikih di pesantren. Dengan revitalisasi ini pesantren dapat menjadi pusat kajian fikih muamalah kontemporer yang mengkaji permasalahan-permasalahan ekonomi modern. Pesantren punya modal besar yang tidak dimiliki lembaga pendidikan lainnya, yaitu kajian-kajian pesantren banyak didominasi kajian fikih dan ushul fikih. Hanya saja kajian tersebut masih fokus dalam masalah fikih ibadah dan dalam lingkup madzhab Syafii saja. Kajian tentang fikih muamalah belum banyak mendapat tempat. Disamping itu kajian di pesantren belum banyak menyentuh kitab fikih kontemporer, akibatnya kajian fikih muamalah di pesantren banyak yang tidak membumi dan gagap dalam menghadapi realitas ekonomi modern.

**Kata Kunci:** Revitalisasi Ilmu, Pesantren, Fikih Muamalah, Ekonomi Islam



## Pendahuluan

Ilmu-ilmu keislaman, sebagaimana ilmu-ilmu lainnya selalu berkembang dan berinteraksi aktif dengan realitas dan tuntutan zaman. Karena itu, pesantren sebagai pusat studi ilmu-ilmu keislaman pada saat ini harus selalu mengembangkan diri dan terbuka dengan realitas kekinian. Kondisi kehidupan masa lalu masih sederhana, ekonomi masyarakat di dominasi pertanian, peternakan dan perdagangan. Sektor industri, jasa dan sejenisnya belum dominan. Namun kondisi ini sekarang telah berubah. Industrialisasi telah menjadikan sektor pertanian menjadi sektor marginal, tidak prospektif dan tidak punya wibawa bagi masyarakat. Disamping keilmuannya juga harus lebih aplikatif, karena masyarakat industri lebih cerdas dan lebih kritis dibanding masyarakat petani. Kesadaran keberagamaan masyarakatpun semakin besar, sehingga santri harus lebih peka dan memahami problematika kontemporer. Keahlian memahami *turats* (kitab kuning) harus diimbangi dengan pemahaman terhadap ***waqi*** (realitas) dan *'ashriyah* (kekinian).

Salah satu ilmu keislaman yang berkembang pesat saat ini adalah ilmu ekonomi Islam atau ekonomi syariah, yang merupakan pengembangan dari fikih muamalah. Namun jika kita bandingkan dengan perkembangan ekonomi syariah diberbagai negara, Indonesia termasuk tertinggal. Dalam hal kajian dan pengembangan keilmuan ekonomi syariah, Indonesia juga kalah dengan Malaysia, apalagi dengan Negara-negara Timur Tengah. Kelemahan ekonomi syariah di Indonesia, adalah bahwa ia dikembangkan oleh non-pesantren, yaitu oleh kalangan alumni sekolah dan perguruan tinggi umum. Kelemahan ini berefek pada kualitas kesyariahan atau kepatuhan ekonomi syariah terhadap syariah itu sendiri. Selanjutnya berefek padakurangnya kepercayaan masyarakat (umat Islam) terhadap ekonomi Islam dan Lembaga-lembaga **ekonomi syariah. Banyak yang memandang bahwa hal itu hanya 'labelisasi syariah' sedangisinya sama dengan yang non-syariah.**<sup>1</sup>

Di sinilah letak potensi strategis yang dimiliki pesantren dalam pengembangan ekonomi syariah. Pesantren mempunyai potensi untuk menjaga gawang dan menjadi garda depan studi ekonomi syariah di Indonesia. Disamping itu, kemajuan perkembangan ekonomi syariah di Indonesia sangat memerlukan peran pesantren. Hal ini karena sampai saat ini pesantren masih menjadi institusi pendidikan Islam yang paling besar dan berpengaruh serta menjadi pusat pengkaderan ulama dan dai yang *legitimate*

---

<sup>1</sup>Salah satu kritik atas Lembaga Keuangan Syariah, misalnya, baca: Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Syariah: Kritik Atas Interpretasi BungaBank Kaum Neo-Revivalis*, Terj. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2004); Zaim Saidi, *Tidak Islamnya Bank Islam: Kritik Atas Perbankan Syariah*, (Jakarta: Pustaka Ardina, 2003).

di masyarakat. Apalagi sebenarnya kajian ekonomi syariah adalah khazanah kekayaan pesantren, yang digali dari fikih muamalah dalam kitab kuning yang menjadi ciri khas pesantren.

Namun potensi itu selama ini belum dikembangkan. Banyak hambatan yang dihadapi pesantren dalam mengembangkan potensi tersebut. Hambatan tersebut yang terutama terkait sistem pendidikan yang bersifat tradisional dan substansi fikih muamalah yang berorientasi klasik. Diperlukan revitalisasi kajian fikih muamalah di pesantren agar sejalan dengan kajian hukum ekonomi syariah kontemporer. Artikel sederhana ini membahas problematika kajian fikih pesantren agar menjadi pusat kajian fikih muamalah kontemporer yang mengkaji permasalahan-permasalahan ekonomi modern.

### **Kitab Kuning dan Kajian Ilmu-Ilmu Syariah di Pesantren**

Kitab kuning adalah istilah yang dipakai oleh pesantren untuk menyebut buku-buku keislaman klasik berbahasa Arab atau bertuliskan huruf Arab. Kitab kuning adalah salah satu unsur terpenting dari pesantren yang membedakannya dengan lembaga pendidikan lain. Ciri yang menonjol dari pesantren adalah hanya mengkaji agama berbasis kitab klasik dan dengan teknik pengajaran klasik. Kitab kuning diajarkan dengan model bandongan dan *sorogan*, dengan sistem pembacaan (pemaknaan kitab) dengan model perkata dengan bahasa daerah, atau disebagian pesantren menggunakan bahasa Indonesia.

*Bandongan* adalah model pembacaan kitab, dimana kyai atau syekh membaca, mengartikan serta menjelaskan suatu kitab tertentu yang dibaca mulai awal kitab sampai selesai secara berkala dalam kurun waktu tertentu, sedang santri bersifat pasif menyimak dan menulis terjemahnya dalam kitabnya masing-masing. Sedang *sorogan* adalah seorang santri membaca suatu kitab dengan maknanya dihadapan kyai atau syekh. Sistem *sorogan* ini mendorong santri untuk bersikap aktif belajar dan menguasai bacaan dan kandungan kitab.<sup>2</sup>

Kajian berbasis kitab klasik ini ada plus-minusnya. Dari sisi positif, bahwa kajian keislaman di pesantren lebih orisinal, karena ia berbasis sumber asli kajian Islam, yaitu kitab-kitab berbahasa Arab yang ditulis oleh ulama-ulama kompeten di bidangnya. Sedang kajian kitab dengan model bandongan dan *sorogan* menjadikan santri sangat teliti dalam penerapan kaidah-kaidah bahasa Arab (nahwu dan sharaf).

---

<sup>2</sup>M. Amin Haedari, *Masa Depan Pesantren : Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global* (Jakarta : IRD Press, 2004), 15-17

Sebenarnya, sebagai sistem pendidikan klasik, tentu saja ia merupakan sistem pendidikan modern menurut ukuran masanya dengan metode pembelajaran yang juga mengakomodasi ke-kini-an dan mengadopsi hal-hal baru yang lebih baik pada masa itu. Misalnya kitab-kitab karya Syekh Nawawi Banten yang sampai saat ini banyak di pakai pesantren, ketika pertama kali dikenalkan ke pesantren di Indonesia adalah kitab-kitab kontemporer (*ashriyah*) dan diterima baik oleh pesantren. Namun seiring perjalanan waktu kitab-kitab tersebut menjadi kitab klasik. Begitu juga dengan sistem pembelajaran di pesantren adalah sistem pembelajaran terbaru pada masanya, namun karena lama tidak ada inovasi dan pengembangan maka sistem dan metode pendidikan tersebut menjadi klasik.

Menganggap bahwa sesuatu yang kuno atau klasik adalah lebih baik dari yang kontemporer merupakan kesalahan, sebagaimana kesalahan anggapan bahwa setiap yang modern atau kontemporer pasti lebih baik dari yang klasik. Kedua pandangan tersebut akan menyebabkan penyimpangan dan kesalahan. Fokus kepada klasik akan berakibat kemandegan, kejumudan dan usang, serta tidak bisa memahami realitas kontemporer yang berakibat tersisih dari kompetisi kehidupan kekinian. Sedang fokus pada kemodernan tanpa melihat warisan intelektual masa lalu bisa berakibat penyimpangan dan kedangkalan landasan. Penekanan terhadap kajian kitab-kitab keilmuan klasik (*turats*) dan biografi tokoh-tokoh klasik yang tidak diimbangi dengan informasi-informasi kekinian, baik tentang keilmuan maupun tokoh-tokoh kontemporer, akan mencetak santri yang lebih suka melihat ke belakang daripada menatap realitas sekarang dan yang akan datang.

Terlebih mayoritas kitab klasik yang diajarkan di pesantren secara khusus dan lembaga pendidikan tradisional lainnya di dunia Islam, semisal Al-Azhar di Mesir, adalah produk zaman kemunduran Islam, bukan zaman keemasan peradaban Islam. Kemunduran politik dan ekonomi umat Islam pasca runtuhnya Baghdad sangat berpengaruh terhadap tradisi keilmuan yang juga mengalami kemunduran. Tradisi keilmuan Islam mengerucut kepada tradisi bermadhab dan minimnya inovasi dan temuan baru. Selain itu penulisan kitab identik dengan kerumitan bahasa, yang terkadang pencarian subyek-predikat suatu kalimat sangat sulit ditemukan. Sampai-sampai syekh Muhammad Imarah - cendekiawan Mesir- -mengomentari bahwa ia terkadang menemui suatu ***mubtada'*** (subyek) disuatu halaman sedang *khavar* (predikat)nya berada di halaman berikutnya.<sup>3</sup>

Di dunia Pesantren, tingkat ketinggian pembelajaran kitab diukur dari

---

<sup>3</sup>Jamal 'Atiyah dan Wahbah al-Zuhailly, *Tajdid al-Fikih al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 2000), 52

kerumitan bahasa, bukan dari keluasan pembahasan dan ketajaman analisis kitab. Kitab *Fath al-Mu'in* karya syekh Ahmad bin Zayn al-din al-Malibari (w. 987 H./1579 M). Misalnya, dikenal sebagai kitab kajian tingkat tinggi di pesantren. Penilaian ini semata dilihat dari kerumitan bahasa, bukan dari keluasan isinya, sebab secara konten kitab ini sederhana dan tipis, hanya satu jilid saja. Bandingkan dengan kitab *al-Umm* karya Imam Syafii yang terdiri dari lima jilid, atau *al-Majmu'* karya syekh al-Nawawi yang terdiri dari sembilan jilid.

Pandangan ini sejalan dengan perhatian pesantren terhadap ilmu-ilmu alat, nahwu dan sharaf, dengan pedoman kitab-kitab klasik, mulai dari *al-Jurumiyah*, *Nadham alfiyah ibn Malik* sampai syarahnya, *Ibn 'aqil*. Kajian bahasa Arab dan ilmu alat memang sangat penting untuk menguasai kitab kuning, namun kajian bahasa secara mendalam sebetulnya hanya diperlukan bagi santri yang ingin mendalami sastra Arab. sedang bagi yang ingin mendalami ilmu syariah, butuh kepada keluasan muatan keilmuan kitab dari pada kulit bahasanya.

Realitas lain dari kajian Islam di pesantren adalah dominasi fikih dan ushul fikih dalam literasi pesantren. Kajian fikih mendapat porsi kajian utama dalam intelektual pesantren, sedang kajian-kajian lainnya, seperti tafsir, hadis, ilmu-ilmu akidah dan lainnya kurang mendapat perhatian kajian, kecuali di pesantren-pesantren tertentu. Dominasi fikih dan ushul fikih di Pesantren mencerminkan kebutuhan umat Islam akan jawaban dari masalah-masalah yang dihadapi sehari-hari. Dominasi kajian fikih di pesantren juga ditandai dominasi madzhab Syafii, yang seringkali tidak ada tempat bagi kitab fikih non madzhab Syafii dalam kajian fikih.

Permasalahan muncul ketika kajian fikih dan ushul fikih seringkali fokus dalam masalah-masalah ibadah, sedang bab-bab setelahnya kurang diperhatikan. Dalam kajian kitab di pesantren, seringkali mengkaji secara mendalam suatu kitab fikih dari awal kitab, yaitu bab taharah, shalat, puasa dan berhenti di bab zakat, bab-bab setelah itu dikaji secara tidak mendalam. Atau dalam banyak kasus, pada bab muamalah (*bab al-buyu'*) dan seterusnya, para santri disuruh mengkaji sendiri dengan alasan sudah punya bekal pembahasan secara mendalam dalam bab-bab awal. Sebagai gantinya kyai atau syekh membuat kajian kitab baru yang levelnya lebih tinggi dibanding dengan yang pertama, dengan kajian dimulai dari awal lagi dan bab-bab ibadah. Akibatnya para santri sangat mahir dalam kajian *taharah* dan ibadah, sedang dalam masalah muamalah, kebanyakan santri kurang menguasai.

Hal ini diperparah dengan realitas bahwa fikih muamalah dalam kitab klasik merupakan pembahasan hukum Islam terhadap permasalahan ekonomi pada masa itu. Padahal permasalahan ekonomi terus tumbuh berkembang,

hal-hal dan istilah-istilah baru dalam ekonomi selalu muncul dalam setiap masa. Oleh karenanya, kajian fikih muamalah klasik seringkali tidak bisa menjawab permasalahan kontemporer. Atau bahkan para santri sebetulnya tidak bisa memahami secara utuh atas kajian fikih muamalah klasik karena perbedaan budaya ekonomi yang melingkupi penulisan kitab tersebut dengan budaya ekonomi yang melingkupi kajian kontemporer. Ketika membaca bab jual beli dalam kitab klasik yang ditulis sekitar 1200 tahun lalu, harus memahami budaya jual beli masa itu, yang mencakup sistem barter. Kondisi yang berbeda akan didapat pada kajian fikih klasik yang ditulis sekitar 200 tahun lalu. Ketidadaan pemahaman ini menjadikan pemahaman dalam bab bab jual beli kurang mendalam, karena penulis kitab tersebut tentunya menentukan hukum berdasar realitas pada zamannya, yang jika diterapkan pada saat ini seringkali tidak sesuai.

Dari paparan di atas, secara umum kelemahan kajian kitab kuning dan ilmu-ilmu syariah di pesantren bisa terangkum dalam hal-hal berikut, yaitu: *Pertama*, Kajian keilmuan pesantren (termasuk fikih muamalah) hanya merujuk dan bersumber dari kitab-kitab klasik yang ditulis pada ratusan tahun yang lalu, sedikit pesantren yang mau menggunakan kitab-kitab kuning kontemporer, padahal institusi dan aktivitas ekonomi masyarakat terus berkembang. Banyak hal-hal baru dalam perkembangan ekonomi yang tidak dibahas di dalamnya, sehingga menyebabkan keilmuan santri dalam fikih muamalah mengalami kemandegan, sehingga tidak memahami realitas yang ada. *Kedua*, teori-teori fikih muamalah kurang diaktualkan menyebabkan orang tidak lagi familiar dengan konsep-konsep yang dibawa dari kitab kuning. Semestinya, pesantren mampu membawa teori-teori klasik itu dalam dunia saat ini dengan bahasa yang kontemporer, sehingga ada upaya untuk **membumikan konsep “abstrak” itu ke dunia nyata yang kongkret.** *Ketiga*, proses belajar-mengajar yang dikembangkan masih berorientasi pada bahan atau materi, bukan pada tujuan. Proses pembelajaran dianggap berhasil bila para santri sudah menguasai betul materi-materi yang ditransfernya dari kitab kuning dengan hafalan yang baik. Apakah mereka nanti mampu menerjemahkan dan mensosialisasikan materi-materi tersebut ketika berhadapan dengan dinamika masyarakat tidak diperhatikan. *Keempat*, metode mengajar cenderung monoton dan menggunakan pendekatan doktrinal, sehingga kreatifitas keilmuan santri minim.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup>Marzuki Wahid, Suwendi, dkk, (ed) *,Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), 204-205

## **Pesantren dan Dikotomi Ilmu Pengetahuan**

Disamping berbasis kitab kuning, kajian di pesantren juga berbasis pemahaman dikotomi ilmu dunia dan ilmu agama. Walaupun dikotomi tersebut merupakan pengaruh sekulerisme, khususnya sekularisasi ilmu pengetahuan yang terjadi di Barat,<sup>5</sup> namun ia amat populer dikalangan pesantren, terutama pesantren salaf. Banyak santri yang malas atau bahkan tidak ada motivasi untuk belajar ilmu-ilmu yang dianggap sebagai ilmu dunia, seperti matematika, ekonomi, bahasa asing non-Arab dan lain sebagainya.

Padahal kalau kita melihat alquran, hadits dan sejarah ulama salaf, dikotomi tersebut tidak dikenal. Semua ilmu – baik ilmu dunia maupun ilmu agama – mempunyai kesempatan yang sama untuk menjadi ilmu yang bermanfaat dan mengantarkan pemiliknya takut kepada Allah. Kalau kita melihat kata ulama dalam alquran tidak hanya merujuk kepada ahli ilmu agama semata, tetapi juga ahli ilmu alam. Sebagaimana tersirat dalam Allah swt berfirman yang artinya:

“Tidakkah kamu melihat bahwasanya Allah menurunkan hujan dari langit lalu Kami hasilkan dengan hujan itu buah-buahan yang beraneka macam jenisnya. dan di antara gunung-gunung itu ada garis-garis putih dan merah yang beraneka macam warnanya dan ada (pula) yang hitam pekat. Dan demikian (pula) di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.” (QS:35: 27-28)

Kata ulama dalam ayat di atas jika dikaitkan dengan konteks ayat yang melingkupinya jelas tidak merujuk kepada orang yang ahli agama saja, melainkan orang yang ahli ilmu alam baik fisika, biologi kimia dan lain sebagainya. Semua ilmu itu bisa mengantarkan kepada tanda-tanda kekuasaan Allah, yang kemudian berujung kepada ketaatan dan takut kepada-Nya.

Para ulama klasik sebenarnya juga mengintegrasikan antara ilmu agama dengan ilmu dunia. Ibn Rusyd, selain seorang ahli fikih, beliau juga seorang ahli kedokteran. Imam al-Ghazali, selain ahli fikih, ushul fikih dan

---

<sup>5</sup>Sekularisme memiliki pandangan akan kehidupan yang memisahkan antara dunia dan akhirat, agama dan negara, akal dan wahyu, materi dan immateri, rasional dan irrasional. Sekularisme ini lahir di Eropa berdasar pengalaman kekuasaan gereja pada masa pertengahan yang membuat keterbelakangan. Kemudian para ilmuwan melakukan revolusi melawan gereja, setelah itu mereka mengembangkan ilmu secara sekuler. Bagaimana sekularisme ini merambah dunia Islam, bisa baca: Yusuf al-Qaradawi, *al-Hulul al-Mustawradah wa kayf Janat 'ala Ummatina* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2006).

tasawuf juga seorang ahli filsafat dan retorika. Sebagaimana khazanah keilmuan Islam klasik kaya dengan karya yang saat ini sering dikategorikan sebagai ilmu dunia oleh santri. Abu Yusuf, murid Abu Hanifah dan seorang ahli fikih madzhab Hanafi, secara khusus mengarang sebuah kitab tentang perpajakan, yaitu kitab *al-kharaj*. Imam al-Mawardi, seorang ahli fikih madzhab Syafii juga mengarang sebuah kitab khusus politik dan kenegaraan, yaitu kitab *al-Ahkam al-Sulṭaniyah*. Ibn Rajab al-Hambali, ahli fikih Madzhab Hambali juga mempunyai karya yang fokus membahas hukum pajak, yaitu kitab *al-Istikhraj li ahkam al-kharaj*. Abu Ubayd bin Salam menuliskajian mendalam tentang keuangan publik dalam kitabnya *al-Amwal*. Masih banyak lagi karya ulama klasik yang menunjukkan integritas ilmu agama dengan ilmu dunia, yang kedua-duanya diperintahkan untuk dikaji. Namun rata-rata karya tulis tersebut tidak familier dan tidak sampai di kalangan pesantren.

Imam al-Ghazali dalam membagi ilmu kepada ilmu-ilmu syariah dan ilmu-ilmu non syariah. Ilmu-ilmu syariah semuanya terpuji (*mahmudah*), sedang ilmu-ilmu non-syariah ada yang terpuji, mubah dan ada yang tercela. Ilmu-ilmu non-syariah yang terpuji ada yang hukum mempelajarinya fardhu kifayah, yaitu harus ada diantara umat Islam di suatu wilayah untuk mempelajarinya, karena urusan dunia tidak bisa ditegakkan tanpa ilmu tersebut. Al-Ghazali lebih lanjut mencontohkan ilmu duniawi yang fardhu kifayah adalah ilmu kedokteran, matematika, politik dan dasar-dasar keterampilan dan teknologi yang penting bagi kehidupan, seperti pertanian, tekstil dan lainnya. Secara lengkap klasifikasi ilmu menurut al-Ghazali adalah sebagai berikut: <sup>6</sup>

ILMU	
Syar'iyah	Ghair Syar'iyah
1. usul (pokok) - Alquran - <i>Al-Sunnah</i> - <b><i>Ijma'</i></b> - <i>Athar shahabah</i>	1. <i>Mahmudah</i> (terpuji) - <i>fardhu kifayah</i> : kedokteran, matematika, politik, pertanian, dan ilmu-ilmu yang dibutuhkan untuk keberlangsungan hidup lainnya. - <i>fadhilah</i> , seperti mendalami secara detail ilmu matematika dan kedokteran
2. <b><i>Furu'</i></b> (Cabang), yaitu fikih - Ilmu kemaslahatan dunia	2. <i>Mubah</i> (dibolehkan) - sastra

<sup>6</sup>Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol.1 (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), 21-26

(fikih) - Ilmu kemaslahatan akherat (tasawuf)	- ilmu-ilmu terpuji dalam tingkat lanjut
3. <i>Muqaddimat</i> (pengantar) - Ilmu bahasa - Ilmu Nahwu sharaf	3. <i>Madzmumah</i> (tercela) - sihir - tenung dan sejenisnya
4. <i>Mutammimat</i> (penyempurna) - Ilmu tafsir - Ilmu Hadis, dll	

Bahkan al-Ghazali memasukkan ilmu fikih ke dalam ilmu dunia. Dalam hal ini, al-Ghazali beralasan bahwa dunia ini diciptakan oleh Allah sebagai ladang akherat. Namun banyak manusia yang mengambil dunia dengan cara yang batil, mengutamakan syahwat dan sejenisnya sehingga menimbulkan perselisihan dan permusuhan. Ahli fikih bertugas untuk memutuskan perselisihan antar manusia tersebut di dunia, mengarahkan penguasa kepada penyelesaian sengketa dengan baik. Dengan demikian ilmu fikih termasuk ilmu dunia.<sup>7</sup>

Dikotomi ilmu pengetahuan dan menganggap ilmu dunia tidak diperintahkan untuk dipelajari berakibat pemahaman yang tidak utuh terhadap realitas kontemporer. Selanjutnya ketidakpahaman ini akan berakibat tidak tersambungannya santri dengan dinamika keilmuan kontemporer. Bahkan ketidakpahaman ini juga berakibat kepada kesalahan dalam menghukumi dan menyikapi realitas. Ini artinya pemahaman fikih secara utuh membutuhkan pemahaman yang utuh terhadap realitas.

### **Revitalisasi Ilmu-Ilmu Keislaman Suatu Keharusan**

Perubahan dan pergerakan adalah suatu kemestian, karena ia adalah ciri sesuatu yang hidup. Kehidupan manusia dalam semua sisi, budaya, sosial politik dan semua yang melingkupinya mengalami perkembangan yang berkesinambungan. Oleh karena itu ilmu pengetahuan juga mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan kehidupan manusia. Teori-teori ilmu pengetahuan datang silih berganti, yang tidak mesti bahwa teori yang lama adalah salah. Namun seringkali berkuat bahwa teori yang lama sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman. Teori – sebagaimana produk ilmu lainnya – adalah produk nalar dengan realitas, yang tentu akan berubah sesuai perubahan realitas.

---

<sup>7</sup>Ibid., 25-26



Ajaran Islam yang bersumber dari alquran dan sunnah merupakan peraturan dan tatanan yang datang dari Allah yang bertujuan untuk mengatur kehidupan manusia sampai akhir zaman. Namun alquran dan sunnah memiliki daya jangkauan yang terbatas dan tidak terbarukan. Padahal kehidupan dan perubahan sosial akan selalu tumbuh dan berkembang. Dari sinilah kemudian ilmu-ilmu keislaman yang merupakan wujud dari interaksi teks agama (alquran dan sunnah) dengan perubahan sosial membutuhkan revitalisasi dan pembaharuan dari waktu ke waktu. Risalah kenabian yang bersifat abadi membutuhkan pembacaan teks-teks agama yang sesuai dengan zamannya.

Warisan intelektual klasik bagaimanapun adalah hasil akal para ulama pada zamannya. Oleh karena itu warisan tersebut perlu ditimbang dengan timbangan kontemporer yang adil, agar fikih Islam tetap selaras dengan perkembangan zaman. Yusuf al-Qardhawi menekankan agar kita menimbang warisan klasik dengan alquran dan Sunnah dengan pemahaman kontemporer. Beliau mengatakan:

تقليد الأسلاف يعتبر اغتراباً في الزمان و تقليد الغرب يعتبر اغتراباً في المكان. والواجب أن نعيش في زماننا ومكاننا، لا نغترب عن الزمان ولا نغترب عن الدار. نريد أن نفكر بعقولنا لا بعقول غيرنا، لا نريد من أحد أن يفكر لنا، سواء كان من الأموات الذين بيننا وبينهم قرون و قرون، أم من الأحياء الذين بيننا وبينهم بحار و وهاد.<sup>8</sup>

Artinya: Taqlid kepada ulama salaf (terdahulu) merupakan pengasingan diri dari zaman, sedang taqlid kepada Barat merupakan pengasingan diri dari tempat. Wajib bagi kita untuk hidup dalam zaman dan tempat kita, tidak mengasingkan diri dari zaman dan tidak mengasingkan diri dari tempat. Kita ingin berfikir dengan akal kita, tidak dengan akal selain kita. Kita tidak ingin dari seorangpun untuk berfikir untuk kita, baik dari orang-orang yang telah meninggal, yang antara kita dan mereka terdapat rentang waktu yang jauh, maupun dari orang yang tempat hidupnya sangat jauh dari kita, yang antara kita dengan mereka terhalang laut dan pegunungan.

Revitalisasi ilmu-ilmu keislaman adalah suatu tuntutan dan kelaziman. Revitalisasi ilmu keislaman ini merupakan salah satu bagian dari pembaharuan agama yang akan selalu muncul setiap abad, berdasarkan hadis Rasulullah saw:

---

<sup>8</sup>Yusuf al-Qardawi, *Kayf Nata'amal Ma' al-Turath wa al-Tamadzhah wa al-Ikhtilaf* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), 6

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِيمَا أَعْلَمَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا<sup>9</sup>

Artinya: dari Abu Hurairah, yang mana aku mengetahuinya dari **Rasulullah saw, beliau bersabda, “Sesungguhnya Allah akan mengutus untuk umat ini di setiap awal 100 tahun, seseorang yang akan memperbaharui agama ini.”**[HR. Abu Dawud dan al-Hakim)

Banyak tafsir tentang maksud dari pembaharuan agama sebagaimana dalam hadis di atas. Al-Qari menjelaskan bahwa pembaharu itu bukan satu orang, tetapi di setiap wilayah ada pembaharu yang menyegarkan keberagaman masyarakat. Menurut Riyadh Mansur al-Khalifi, *tajdid* (pembaharuan) adalah nama yang mencakup semua hal yang terkait dengan eksistensi syariah dan memperkuat keberadaannya dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam studi keislaman, *tajdid* itu bisa berarti menambahkan hal penting yang belum dikaji sebelumnya atau membuang hal-hal lama yang sudah tidak sesuai dengan zaman atau mendaur ulang kajian Islam sesuai bahasa kontemporer.<sup>10</sup>

### Revitalisasi ilmu fikih: Urgensi dan Batasan

Wahbah al-Zuhayli mengatakan bahwa pembaharuan dalam ilmu fikih dan ushul fikih adalah suatu kelaziman. Kelaziman ini dilihat dari beberapa sisi: *pertama*, naluri manusia. Secara naluri manusia suka akan hal baru, baik muatan maupun cara penyampaiannya. Setiap ada hal baru orang akan tertarik untuk melihat, membahas atau mengetahuinya, sebaliknya hal-hal yang lama banyak ditinggalkan. *Kedua*, bahwa budaya masyarakat berkembang sebagai hasil persinggungan Islam dengan budaya masyarakat luas yang masuk ke Islam dan sesuai dengan perkembangan zaman. Amat susah untuk mencerabut masyarakat dari budaya yang sudah mengakar. Oleh karenanya Hukum Islam mengakomodasi budaya dan kebiasaan tersebut selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, sehingga berpengaruh kepada perkembangan fikih dan produk hukum Islam. *Ketiga*, adanyahal-hal dan temuan-temuan baru dalam berbagai bidang yang belum pernah ada sebelumnya yang mempengaruhi budaya dan aktivitas ekonomi. Fikih dituntut untuk menjawab status hal-hal baru tersebut sehingga pembahasan fikih berkembang dari sebelumnya. Setiap perkembangan zaman

---

<sup>9</sup>Abu Dawud, Sulayman, *Sunan Abi Dawud*, (Damaskus: dar al-Risalah al-Alamiyah, 2009) Vol. 6, 349, hadis nomor 4291

<sup>10</sup>Riyadh Mansur al-Khalifi, *al-Tajdid fi Fikih al-Mu'amalat al-Maliyah al-Mu'ashirah*, dalam <http://elibrary.mediu.edu.my/books/MAL05803.pdf> diakses pada 10 September 2018

akan memunculkan kitab fikih yang membahas hal baru dalam kitab yang belum dibahas sebelumnya. Keempat, adanya perubahan istilah atau perkembangan bahasa yang menuntut kajian fikih yang sesuai dengan istilah dan bahasa zamannya.<sup>11</sup>

Sedang batasan-batasan atas revitalisasi fikih ini ada beberapa hal. Pertama, hal yang direvitalisasi termasuk ranah ijtihad, tidak boleh revitalisasi **perkara yang termasuk qat'iyat**. Wahbah al-Zuhaili menegaskan revitalisasi hanya bisa pada ranah *al-mutaghayyirat*, yaitu hal-hal yang bisa berubah baik yang tidak ada teks maupun ada teksnya tetapi bersifat *dhanni*. Sedang dalam perkara yang thawabit (tetap) maka tidak boleh diperbaharui.<sup>12</sup> kedua, harus berkaitan erat dengan realitas dan kondisi umat Islam, sehingga terjadi interaksi antara realitas dengan teks-teks syariah; ketiga, merupakan aspek terapan dalam kajian Islam; keempat, Revitalisasi itu harus dalam kerangka memperbaharui iman dalam hati umat Islam dan memperkokoh ruh agama di dada umat.<sup>13</sup>

**Syekh Jamal 'Atiyah** mengusulkan rumusan revitalisasi ilmu fikih yang terdiri dari dua belas poin. Poin-poin tersebut ada yang menyangkut muatan dan substansi ilmu fikih dan ada yang menyangkut penulisan dan gaya bahasa. *Pertama*, Penambahan konten/substansi ilmu fikih. Revitalisasi ilmu fikih dengan menambah muatan isinya dengan berbagai hal dan ijtihad baru. Ijtihad ini bukan hanya dalam hal-hal baru saja, namun juga dalam masalah-masalah lama, yang karena perubahan kondisi dan budaya sosial masyarakat menghasilkan hukum baru yang berbeda dengan hasil ijtihad klasik. Bahkan **dalam diri seorang ulama semisal Imam Syafi'i mengubah ijtihadnya setelah** mengalami kondisi dan budaya sosial yang berbeda ketika berpindah dari Irak ke Mesir.

*Kedua*, Perluasan sumber rujukan. Sumber rujukan ilmu fikih bukan hanya kitab-kitab fikih klasik, namun juga kitab-kitab sejarah, fatwa-fatwa ulama, kitab-kitab fikih kontemporer, hasil muktamar dan seminar ulama kontemporer. Hal ini penting untuk mengetahui perkembangan sosial dan kondisi masyarakat dengan perkembangan hukumnya, sehingga wawasan semakin luas. *Ketiga*, Mempermudah pemahaman dan rujukan ilmiah. Penulisan kitab fikih klasik seringkali kering dengan rujukan ilmiah yang jelas, walaupun menukil ayat atau hadis tidak disertai keterangan kelengkapan ayat dan hadis tersebut sehingga kesulitan untuk merujuk ke Alquran atau kitab

---

<sup>11</sup> **Jamal 'Atiyah dan Wahbah al-Zuhaili**, *Tajdid...*, 167-170

<sup>12</sup> *Ibid.*, 189-190

<sup>13</sup> Hasan al-Sayyid Hamid Khatab, *Min Dhawabit Tajdid al-Fikih al-Islami, Dirasah Tadbiqiyah*, Makalah dipublikasikan pada jurnal Fakultas Adab Universitas Manufiya, Vol 61, Oktober 2007, 21-29

**hadisnya. Dr, Jamal 'Atiyah mengusulkan pembaharuan penulisan** fikih dengan berdasarkan sumber utama (primer) bukan sumber kedua, penulisan ayat harus disertai nama surat dan ayat dan jika berupa hadis harus disertai rujukan kitab hadis. Hal ini untuk mempermudah pembaca dan meningkatkan kualitas ilmiah.

*Keempat*, memperkuat penulisan. Kitab-kitab fikih klasik kering dari sisi ruh, yang hanya fokus masalah hukum, tanpa melihat sisi moral dan religiutas (tasawuf). Pembaharuan ilmu fikih harus mengintegrasikan kajian fikih dengan akidah dan tasawuf, sehingga akan melahirkan ahli fikih yang **'alim dan terbingkai dengan moral Islam**. *Kelima*, Revitalisasi fikih dengan memperkuat kajian perbandingan madzhab. Kajian fikih klasik terkotak-kotak dengan madzhab tertentu, yang seakan umat Islam diharuskan memilih untuk berpedoman kepada salah satu madzhab. Kondisi kontemporer menuntut kajian fikih lintas madzhab untuk mengambil diantara madzhab-madzhab fikih itu mana yang lebih pas bagi kondisi kekinian. Oleh karena itu kajian perbandingan madzhab menjadi sangat penting.

*Keenam*, Perbandingan fikih dengan hukum positif (konvensional). Kondisi saat ini berbeda dengan kondisi ketika kitab-kitab klasik ditulis. Pada saat itu, fikih merupakan pedoman pemerintah yang dijadikan patokan dalam memutus perkara, karena negara pada saat itu merupakan negara Islam. Oleh karena itu belajar fikih secara otomatis sama saja dengan mempelajari hukum positif yang diterapkan dalam kehidupan bernegara. Sedang saat ini, kajian fikih terpisah dengan hukum positif. Dihampir semua negara muslim, hukum positif sudah disusun berdasar teori-teori hukum terbaru. Diperlukan kajian perbandingan hukum Islam dengan hukum positif agar hukum Islam bisa hidup dan lebih dekat dengan realitas kontemporer.

*Ketujuh*, perhatian terhadap konsep Islam secara global, seperti *maqasid al-shari'ah* dan kaidah - kaidah fikih, agar kajian fikih terintegral antara bagian satu dengan lainnya. Disamping itu perhatian terhadap sisi ini menghindarkan hukum Islam menjadi formalitas hukum semata, tanpa melihat pada substansi. *Kedelapan*, gaya penulisan baru, yang mengikuti gaya penulisan kontemporer. Setiap masa mempunyai gaya bahasa yang berbeda dan berkembang dari masa ke masa. Perkembangan bahasa juga terjadi dengan perubahan makna suatu istilah yang dikenal suatu masa dengan masa lainnya. Gaya bahasa dan penulisan kontemporer dengan adanya titik, koma, alinea dan lainnya belum dikenal pada masa lampau. Sementara generasi saat ini terbiasa dengan gaya bahasa dan penulisan masa kini, dan seringkali mengalami kesulitan jika membaca teks-teks klasik. Oleh karena itu untuk mempermudah dibutuhkan kitab fikih dengan gaya penulisan kontemporer.

*Kesembilan*, perkuat aspek Metodologis. Pembahasan dan riset fikih seharusnya diselaraskan dengan metodologi kontemporer. Meluruskan metodologi-metodologi Barat dengan metodologi-metodologi Islamis yang dikembangkan dari alquran, Sunnah dan warisan intelektual para ilmuwan Islam. Hal ini agar para generasi muda Islam tidak mengekor pada metodologi Barat dalam kajian Islam, yang seringkali tidak sesuai dengan ruh Islam itu sendiri. *Kesepuluh*, penyederhanaan pembahasan dan mempermudah bahasa. Pembahasan kitab fikih klasik sering menjadikan masalah yang mudah menjadi rumit, membahas hal-hal yang belum tentu terjadi serta menggunakan istilah-istilah yang rumit. Apalagi setiap masa mempunyai istilah tersendiri yang tidak populer dan suatu kata terkadang mempunyai makna lain pada kurun waktu yang berbeda.

*Kesebelas*, mengaitkan fikih dengan realitas kontemporer. Pembahasan fikih agar lebih memudahkan pemahaman umat Islam saat ini, harus dikaitkan dengan realitas kontemporer. Tanpa hal ini kajian fikih akan jauh dari realitas dan tidak bisa sambung dengan kehidupan. *Kedua belas*, memperhatikan tingkatan (*graduate*) pembaca. Perlu dibuat buku atau kitab fikih yang gradual, sesuai dengan tingkatan pembaca, misal buku fikih untuk tahap pemula, menengah maupun tingkat tinggi.<sup>14</sup>

### **Perkembangan Studi Fikih Muamalah dan Ekonomi**

Islam datang pada 15 abad yang lalu membawa petunjuk bagi manusia dalam kehidupan dunia dalam semua aspeknya. Kajian tentang muamalah *maliyah* (transaksi ekonomi) dalam ilmu keislaman tumbuh dan berkembang sesuai kondisi. Alquran dan hadis kaya akan aturan-aturan transaksi ekonomi, hal ini karena manusia adalah makhluk sosial yang tidak bisa hidup tanpa bertransaksi dengan manusia lainnya, baik transaksi ekonomi, sosial maupun lainnya.

Pengarahan *rabbani* dalam alquran dan hadits dipisahkan antara hal yang prinsip dan pokok (*mabadi'* dan *ushul*) dengan hukum-hukum yang bersifat terperinci yang berupa penerapan dari prinsip pokok tersebut. Prinsip pokok yang dibawa oleh alquran dan hadits merupakan koridor dan batasan aktivitas ekonomi yang tidak boleh keluar darinya. Prinsip ini bersifat umum dan jumlahnya sedikit, seperti pengharaman riba, judi dan lainnya. Sedang hukum-hukum terperinci, sarana dan alat perekonomian, mayoritas diserahkan kepada ijtihad ulama untuk terealisasinya kemaslahatan masyarakat sesuai dengan kondisi dan situasi dengan syarat tidak bertentangan dengan ruh syariat Islam. Muatan alquran banyak ke

---

<sup>14</sup>Jamal 'Atiyah dan Wahbah al-Zuhaili, *Tajdid*, 14-56

masalah prinsip, sedang muatan hadis banyak dalam masalah rincian dan aplikasi temporer atas prinsip dasar.<sup>15</sup>

Pada awal Islam, kehidupan ekonomi sangat sederhana. Aktivitas ekonomi hanya terbatas pada pertanian, peternakan dan perdagangan. Oleh karena itu studi tentang transaksi ekonomi terbatas pada hukum muamalah yang ada pada saat itu. Tidak ada kebutuhan untuk pembahasan secara tersendiri untuk menyelesaikan masalah itu. Kajian ekonomi tersebar dalam kitab-kitab tafsir dan hadis. Namun seiring perluasan wilayah islam, yang dari masa ke masa mencakup wilayah non Arab yang sangat luas, umat Islam bersinggungan dengan ragam budaya dan aktivitas ekonomi yang belum pernah ditemui sebelumnya. Hal inilah yang mendorong munculnya kitab-kitab fikih pada abad kedua hijriyah, yang mencakup berbagai hukum aktivitas ekonomi. Kajian muamalah dikaji dalam berbagai bab setelah pembahasan tentang ibadah.

Dalam tahapan selanjutnya kajian Islam banyak bersinggungan dengan kajian ekonomi, terutama kajian ekonomi dan keuangan publik. Hal ini dengan semakin luasnya wilayah islam, yang kemudian bersinggungan dengan berbagai sistem lokal serta adanya hal-hal baru dalam kehidupan membutuhkan jawaban hukum Islam. Umat Islam butuh ketegasan status hukum atas temuan baru atau atas budaya dan perilaku ekonomi warga setempat yang sudah berlaku sejak belum datangnya Islam ke wilayah tersebut. Dalam masa ini banyak muncul karya-karya ulama dalam masalah fikih Islam yang fokus membahas realitas kontemporer. Misalnya *Kitab al-Kharaj* karya Abu Yusuf (w. 182 H), *Kitab al-Kharaj* karya Yahya Ibn Adam (w. 203 H), *al-Amwal* karya Abu 'Ubayd ibn Salam (w. 222 H.), *al-Ahkamal-Sultaniyah* karya al-Mawardi (w. 450 H.), *Haq al-Faqir* karya Ibn Hazm al-Dahiri (w. 456 H.), *al-Hisbah* karya Ibn Taymiyah (w. 728 H.), dan masih banyak lagi yang lain.<sup>16</sup>

Berkembangnya aktivitas ekonomi kontemporer menjadikan kajian fikih muamalah sangat luas, sehingga sebagian ulama butuh untuk menulisnya dalam kitab tersendiri yang fokus dalam masalah muamalah ekonomi. Fikih muamalah saat ini menjadi sangat familier sebagai ganti dari **“kitab al-muamalah” dalam kajian** fikih klasik. Perkembangan ini adalah tuntutan spesialisasi kontemporer, dimana ilmu pengetahuan berkembang sangat luas. Perkembangan ini sesuai dengan pandangan Ibn Khaldun yang

---

<sup>15</sup> Sa'id Sa'd Martan, *Madkhal li al-Fikr al-Iqtisadi fi al-Islam* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996), 47-48

<sup>16</sup> Untuk lebih lengkap silakan merujuk: Yasir al-Hurani, *Masadir al-Turats al-Iqtisady al-Islamy* (Kairo: IIIT, 2000); Ikhwan Abidin Basri, *Menguak Pemikiran Ekonomi Ulama Klasik* (Solo : Aqwaam, 2008)

mengatakan bahwa ilmu berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Satu ilmu pada masa dahulu pada masa berikutnya bisa berkembang menjadi dua ilmu atau lebih sesuai dengan kebutuhan zaman. Begitu juga cabang dari setiap ilmu berkembang sesuai dengan perkembangan budaya dan peradaban manusia.<sup>17</sup>

Ilmu ekonomi modern merupakan ilmu kontemporer yang baru dikenal sekitar 400 tahun belakangan. Sebenarnya embrio ilmu ekonomi telah ada jauh sebelumnya, namun pada saat itu belum ada karya tersendiri yang membahas ilmu ekonomi secara detail dan mandiri. Bila di Barat Adam Smith (1723-1790 M) dikenal sebagai bapak ilmu ekonomi modern, sebenarnya gelar itu lebih berhak diberikan kepada ilmuwan muslim terkemuka, Ibn Khaldun (w. 808 H/1406 M.). Jauh hari sebelum Adam Smith membuat teori-teori dasar tentang ekonomi dalam bukunya *The Wealth of Nation*, Ibn Khaldun telah meletakkan dasar-dasar ilmu ekonomi dalam bukunya *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Kitab ini berisi banyak kandungan studi ekonomi dan permasalahan mendasar dalam kajian ekonomi, seperti masalah konsumsi, perdagangan, politik ekonomi dan lain sebagainya.<sup>18</sup>

Eropa banyak membangun teori ekonomi modern dengan bersandar dari pemikiran ulama muslim. Adiwarman Karim menyebutkan beberapa contoh pemikiran ekonomi Islam yang dicuri oleh ekonom Barat tanpa pernah disebut sumber kutipannya, seperti teori Pareto Optimum diambil dari kitab *Nahj al-Balaghah* Imam Ali, Gresham Law dan Oresme Treatise diambil dari kitab Ibn Taymiyah, St. Thomas menyalin banyak bab dari al-Farabi, Bapak ekonom Barat, Adam Smith dengan bukunya *The Wealth of Nation* diduga banyak mendapat inspirasi dari buku *al-Amwal*-nya Abu Ubayd yang dalam bahasa Inggrisnya adalah persis judul bukunya Adam Smith, *The Wealth*, dan lainnya<sup>19</sup>

### **Ekonomi Islam: Integrasi antara Fikih Muamalah dan ekonomi**

Islam adalah agama komprehensif yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, baik aqidah, ibadah, akhlak maupun muamalah. Ibadah diperlukan untuk menjaga ketaatan dan keharmonisan hubungan manusia dengan Khaliq-nya. Ibadah juga merupakan sarana untuk mengingatkan secara kontinu tugas manusia sebagai khalifah-Nya di muka bumi ini. Adapun

---

<sup>17</sup> Ibn Khaldun, al-Muqaddimah (Damaskus, Dar al-Fikr, t.t), 340-405

<sup>18</sup> Shawqi Ahmad al-Dunya, **'Ulama' al-Muslimin wa 'ilm al-Iqtishad: Ibn al-Khaldun, Muassis 'Ilm al-Iqtishad** (t.t: Dar al-Muadz, 1993), 6-8

<sup>19</sup> Adiwarman Karim, *Ekonomi Islam, Suatu Kajian Kontemporer* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 11-12



muamalah diturunkan untuk menjadi *rules of the game* atau aturan main manusia dalam kehidupan sosial, untuk menjaga keharmonisan hubungan antara manusia dengan sesamanya. Ajaran muamalah adalah salah satu bagian paling penting dalam ajaran Islam, yang mengatur hubungan antar manusia. Karena itu syariah ilahiyah datang untuk mengatur muamalah di antara manusia dalam rangka mewujudkan tujuan syariah dan menjelaskan hukumnya kepada mereka.

Ekonomi dalam Islam merupakan hal yang tidak terpisahkan dari sistem hidup secara Islam. Ajaran Islam yang mengatur masalah ekonomi, yaitu masalah mencari nafkah, bekerjasama, bertransaksi dan lain sebagainya terkumpul dalam apa yang dikenal dengan istilah *fikih al-muamalah al-maliyah*. Oleh karena itu ekonomi Islam pada dasarnya merupakan perpaduan antara dua jenis ilmu yaitu ilmu ekonomi dan *fikih mu'amalat*. Ilmu ekonomi adalah ilmu yang membahas cara-cara manusia memenuhi kebutuhan dan keinginannya menghadapi sumber daya yang terbatas.<sup>20</sup> Ilmu ekonomi harus dikawal dengan fikih muamalah agar tidak menyimpang dari aturan Islam, inilah yang kemudian dikenal dengan nama ekonomi Islam atau ekonomi syariah.

Dalam kajian hukum Islam kontemporer, *fikih al-muamalah al-maliyah* sering diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan Hukum Ekonomi Syariah atau Hukum Bisnis Syariah. Dalam ranah ekonomi Islam, terdapat pergulatan pemikiran yang harus seiring berjalan antara hukum Islam dengan aktivitas ekonomi. Ahli fikih muamalah harus mengikuti perkembangan aktivitas dan teori-teori ekonomi kontemporer, agar ia bisa memahami dan memutuskan status hukum aktivitas dan teori ekonomi kontemporer tersebut di hadapan hukum Islam. Sedang ahli ekonomi harus memahami konsep dasar fikih muamalah agar dalam mengembangkan teori dan kajian ekonomi tidak melanggar syariah.

### **Potensi Strategis Pengembangan Kajian Fikih Muamalah Kontemporer di Pesantren**

Kajian ekonomi Islam di Indonesia dikembangkan oleh kalangan yang tingkat penguasaan terhadap ilmu agama rendah, yaitu alumni sekolah dan perguruan tinggi umum. Kelemahan ini berefek kualitas kesyariahan atau kepatuhan ekonomi Islam terhadap syariah itu sendiri. Di lapangan banyak di jumpai penyimpangan praktek dan operasional Lembaga Keuangan Syariah (LKS) dari kaidah atau aturan hukum Islam. Hal ini selanjutnya berefek

---

<sup>20</sup>Lihat misalnya: Abdul Mannan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, Terj. Nastangin (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997), 19



kepada rendahnya kepercayaan masyarakat (umat Islam) terhadap ekonomi Islam. **Banyak yang memandang bahwa hal itu hanya 'labelisasi syariah'** sedang isinya sama dengan yang non-syariah.

Di sinilah letak strategis yang dimiliki pesantren dalam pengembangan ekonomi Islam di Indonesia. Pesantren mempunyai potensi untuk meluruskan **dan menjaga gawang ekonomi syariah agar tidak menyimpang dari 'syariah'** itu sendiri. Santri pesantren mempunyai modal penguasaan kitab kuning yang kuat untuk dikembangkan dan diarahkan kepada penguasaan fikih muamalah kontemporer. Santri pesantren yang menekuni ilmu ekonomi Islam akan **mempunyai 'warna' syariah yang jauh lebih kuat.**

Sampai saat ini pesantren masih menjadi institusi pendidikan Islam yang paling besar dan berpengaruh di Indonesia serta menjadi pusat pengkaderan ulama dan dai yang dipercaya di masyarakat. Ulama produk pesantren sangat berpotensi menjadi ulama ekonomi Islam yang kajiannya sangat diperlukan bagi pengembangan studi ekonomi Islam di Indonesia. Disamping itu mereka juga dapat berperan sebagai corong sosialisasi ekonomi syariah di masyarakat, karena mereka adalah panutan dan suara mereka lebih didengar. Penguasaan fikih muamalah menjadikan santri dapat menjadi pemasar ekonomi Islam yang lebih baik dari para pemasar produk sekolah atau kampus umum.<sup>21</sup>

Disamping pengembangan secara akademisi, pesantren juga dapat berperan mewujudkan laboratorium praktek riil teori ekonomi syariah dalam aktivitas ekonomi. Laboratorium ini mempraktekkan ekonomi syariah yang benar-benar patuh kepada syariah dalam wujud Lembaga Keuangan Syariah, seperti BMT, BPRS, KJKS maupun lembaga ekonomi yang bergerak di sektor riil. Semua potensi ekonomi yang dimiliki oleh pesantren di atas belum diberdayakan secara maksimal, atau bahkan belum diberdayakan sama sekali. Harapannya pengembangan kajian fikih muamalah kontemporer dan kajian-kajian ekonomi di pesantren potensi-potensi itu akan dikembangkan dengan baik.

Sedikitnya ada empat potensi ekonomi pesantren yang selama ini belum diberdayakan dengan baik. *Pertama*, Pesantren memiliki pasar fanatik (captive market), yaitu santri, ustadz dan masyarakat di lingkungan pesantren yang jumlahnya ratusan bahkan ribuan. Pasar ini sangat potensial untuk berbagai sektor riil seperti kantin, toko kebutuhan sehari-hari, toko buku dan lain-lain. *Kedua*, potensi keuangan dari santri yang berupa syahriyah, maunah dan lainnya yang potensial untuk diperankan sebagai dana pihak ketiga bagi

---

<sup>21</sup>L. Fauroni dan Susilo P, *Menggerakkan Ekonomi Syariah Dari Pesantren*, (Yogyakarta: YP3Y, 2007), 25

kopontren. *Ketiga*, jaringan santri, masyarakat sekitar, alumni dan orangtua wali santri yang terjal kuat sangat potensial sebagai jaringan pemasaran usaha koperasi pesantren. *Keempat*, potensi wakaf dan filantropi Islam dari masyarakat. Wakaf telah lama menjadi sarana pengembangan pendidikan Islam, hanya saja untuk lebih mengoptimalkan potensi tersebut pesantren perlu mengembangkan wacana wakaf produktif. Wakaf dialokasikan untuk usaha-usaha produktif seperti pembangunan toko dan produksi pertanian untuk mendukung keberadaan lembaga pesantren.<sup>22</sup>

### **Revitalisasi Kajian Fikih Muamalah di Pesantren**

Dari realitas di atas, revitalisasi kajian fikih muamalah di pesantren sangat penting untuk dilakukan. Proses revitalisasi secara umum mencakup tiga hal pokok, yaitu: pertama, menghidupkan dan menyebarkan kajian fikih muamalah yang selama ini kurang mendapatkan perhatian. Kedua, menghapus atau meninggalkan bahasan yang sudah tidak relevan dengan realitas kontemporer dan fokus kepada kajian yang masih relevan saja. Ketiga, menambah kajian atas apa yang belum ada dalam kajian fikih muamalah terdahulu, dengan mengambil kitab-kitab kontemporer.<sup>23</sup>

Berikut beberapa hal yang perlu dilakukan dalam rangka revitalisasi kajian fikih muamalah di Pesantren agar siap menjadi lokomotif perkembangan kajian ekonomi Islam di Indonesia.

*Pertama*, memperluas cakupan kajian dengan kitab-kitab kontemporer. Sebagai sebuah sistem, Islam mengandung muatan-muatan yang dibedakan dalam dua kategori. Pertama adalah ajaran dasar yang menjadi referensi bagi landasan hidup dan penyelesaiannya dalam mengatasi problem. Ajaran dasar ini mempunyai nilai kebenaran mutlak dan muatan nilai universal yang mempunyai daya relevansi dalam segala tataran ruang dan waktu. Ajaran ini telah tuntas dikodifikasikan oleh para *salafuna al-salih* berupa alquran dan al-Hadits. Kategori kedua adalah ajaran bukan dasar yang merupakan hasil interpretasi dan derivasi dari ajaran dasar. Ajaran ini mengelaborasi muatan ajaran dasar dengan kecenderungan pada aspek-aspek praktis-aplikatif yang terbingkai dalam batasan ruang dan waktu. Karena ajaran ini lahir sebagai anak dari proses perubahan, maka kualitas jangkauannya tidak mampu menjawab segala perubahan, apalagi perkembangan kontemporer. Semua kitab kuning non-hadits masuk dalam kategori kedua ini, termasuk tafsir dan syarah hadits.<sup>24</sup>

Kitab kuning klasik tidak bisa menjawab semua problematika ekonomi

---

<sup>22</sup>L. Fauroni dan Susilo P, *Menggerakkan*, 25

<sup>23</sup> Riyadh Mansur Khalifi, *al-Tajdid fi*, 12-13

<sup>24</sup>Marzuki Wahid, Suwendi, dkk, (ed) ,*Pesantren Masa Depan*, 210-211

kontemporer. Kitab kuning klasik tidak membahas permasalahan perbankan, tidak membahas jual beli online yang saat ini sedang tren, serta aktivitas ekonomi lainnya. Oleh karena itu diperlukan kitab-**kitab mu'asirah, kitab-kitab** karya ulama kontemporer. Disamping mengkaji akad-akad muamalah klasik, agar kajian fikih muamalah di pesantren membumi, maka juga diperlukan kajian aplikasi kontemporer atas akad-akad tersebut. Juga diperlukan kajian fikih atas fenomena dan realitas kontemporer yang belum ada dalam kitab-kitab kuning, berdasarkan perangkat yang telah disediakan oleh Islam, yaitu metode usul fikih, agar kehidupan kita berada dalam naungan syariah.

*Kedua*, memperkokoh kajian ushul fikih. Walaupun kajian fikih dominan di pesantren, namun biasanya kajian usul fikih sangat minim. Hal ini perlu diperbaiki mengingat usul fikih merupakan alat untuk menggali hukum dan merupakan sarana untuk menyambungkan teks-teks syariah yang terbatas dengan problematika dan kejadian-kejadian masyarakat yang tidak terbatas dan terus bertambah. Kekurangan pemahaman usul fikih inilah yang menjadikan santri kurang bisa mengambil hukum hal-hal baru.

Dalam bidang ekonomi muncul kerancuan ketika para santri setiap kali berhadapan dengan fenomena dan permasalahan ekonomi kontemporer selalu merujuknya ke kitab fikih klasik (kitab kuning). Kebingungan muncul ketika dalam kitab-kitab fikih tersebut tidak ditemukan isyarat atau teks tentang problem tersebut. Dan jikapun ditemukan isyarat atau teksnya dalam kitab kuning, menerapkan langsung teks tersebut dalam problem ekonomi kekinian adalah suatu kenaifan, yang pada gilirannya menjadikan fikih muamalah tidak membumi.

*Ketiga*, memperluas kajian fikih muamalah lintas madzhab. Pesantren hendaknya memperluas kitab kajiannya tidak hanya terbatas kepada fikih **madzhab Syafi'i. berpedoman kepada satu madzhab tertentu dalam hukum** Islam bukanlah suatu kewajiban. Bahkan Sayyid al-Maliki, sebagaimana dikutip oleh KH. Afifudin Muhajir, mengatakan bahwa keharusan konsistensi bermadzhab akan menyebabkan terjerumusnya umat ke dalam kepicikan dan kesulitan beragama.<sup>25</sup>

**Dr. Jamal 'Atiyah menyebutkan beberapa faktor yang mendorong** kajian fikih lintas madzhab. Pertama, mendorong kesatuan umat Islam dan menghilangkan fanatisme kelompok, karena studi antar madzhab fikih mendorong adanya toleransi dan saling memahami atas perbedaan. Kedua, dalam rangka peng-undang-undangan hukum Islam di tingkat negara maupun

---

<sup>25</sup> KH. Afifuddin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat Kajian Metodologis* (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), 117

ditingkat internasional agar menjadi hukum positif. Kajian lintas madzhab akan mempermudah penetapan hukum yang sesuai dengan kondisi masyarakat.<sup>26</sup> Selain itu, kajian perbandingan madzhab ini agar santri memiliki kemampuan fikih, barangsiapa yang tidak mengetahui perbedaan para ahli fikih maka belum bisa disebut ahli fikih.<sup>27</sup>

*Keempat*, studi perbandingan Fikih muamalah dengan Hukum Positif. Agar kajian fikih muamalah di pesantren berkembang, para santri perlu dirangsang untuk membaca hukum positif yang diterapkan di Indonesia, khususnya yang terkait dengan ekonomi Islam. Para ulama kontemporer menekankan pentingnya studi komparasi hukum Islam dengan hukum positif, agar para santri mengetahui hukum-hukum atau poin-poin dalam undang-undang tertentu yang bertentangan dengan syariat Islam, sehingga ada usaha untuk memperbaiki undang-undang tersebut.<sup>28</sup>

Tidak kalah penting adalah kajian tentang produk-produk hukum yang **dihasilkan oleh lembaga keagamaan atau ijtima' ulama, karena kajian itu** merepresentasikan perkembangan fikih muamalah terbaru. Dalam konteks hukum ekonomi syariah di Indonesia, sangat penting dikaji adalah fatwa-fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) MUI, yang menjadi dasar pertimbangan utama bagi Lembaga Keuangan Syariah di Indonesia.

Kelima, mengikuti metode pembelajaran kontemporer. Selain kurikulum, metode pembelajaran juga harus diperbaiki. Selama ini metode pembelajaran di pesantren cenderung pasif, monoton dan menggunakan pendekatan doktrinal. Santri hanya mendengar ceramah, keterangan atau bacaan kyai atau ustadz, sedang santri menyimak dan memegang kitab. Bahkan pada pesantren tradisional santri tidak berani membaca kitab atau bab yang belum diajarkan kyai atau ustadznya. Apalagi metode pembelajaran pasif ini mempunyai kelemahan kecenderungan santri/siswa cepat melupakan apa yang telah diberikan. Akibatnya kitab yang dikaji terbatas dan yang terbatas itu mudah hilang dari ingatan, sehingga ilmu yang terserap sangat minim. Oleh karenanya metode ini mesti ditransformasikan dan diperkaya dengan berbagai metode instruksional modern agar lebih mendekatkan kepada pemahaman, lebih menyenangkan dan lebih membuka eksplorasi cakrawala pemikiran peserta didiknya.<sup>29</sup>

Metode pembelajaran berbasis kitab perlu diperkaya dengan metode pembelajaran berbasis tema/ kajian tematik. Hal ini untuk memperkuat

---

<sup>26</sup> Jamal Atiyah dan Wahbah al-Zuhaili, *Tajdid*, 36-38

<sup>27</sup> Yusuf al-Qardawi, *al-Fikih al-Islami Bayn al-Ashlah wa al-Tajdid*, (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), 25

<sup>28</sup> Jamal Atiyah dan Wahbah al-Zuhaili, *Tajdid*, 39

<sup>29</sup> Marzuki Wahid, *Pesantren Masa Depan*, 205

pemahaman dan ingatan dalam masing-masing tema juga untuk memperluas wawasan santri yang tidak hanya berkutat pada kitab yang dikaji. Selanjutnya kajian teoritis dari kitab harus diimbangi dengan kajian yang bersifat praktis dan lapangan. Selama ini metode pembelajaran praktikum di pesantren hanya pada materi ibadah dan retorika dakwah saja, sehingga di kenal praktek '**ubudiyah**', yang biasanya berisi praktek-praktek keagamaan praktis, seperti praktek sholat, praktek mengurus jenazah, dan lain-lain. Sedang kajian lapangan terhadap keilmuan lain, semisal fikih muamalah hampir tidak ada. Penelitian-penelitian sederhana juga sangat penting untuk dibiasakan agar terjadi internalisasi dan pematangan teori ilmu yang telah diajarkan.

## Penutup

Revitalisasi fikih muamalah akan menjadikan santri melek dengan realitas ekonomi kontemporer, yang jika didalami secara serius akan menjadikan pesantren sebagai garda depan pengembangan ekonomi syariah. Lebih baik lagi jika santri juga dibekali dengan keterampilan-keterampilan pengembangan diri dan ekonomi, seperti leadership, kewirausahaan, manajemen bisnis, dan lain sebagainya. Revitalisasi ini akan memperkuat posisi pesantren dalam dunia pendidikan di Indonesia, yang akan melahirkan akademisi ekonomi syariah dan wirausaha handal.

***Wallahu a'lam.***

## Daftar Pustaka

- Abu Dawud, Sulayman, *Sunan Abi Dawud*. Damaskus: dar al-Risalah al-Alamiyah, 2009.
- '**Atiyah**, Jamal. dan al-Zuhaily, Wahbah. *Tajdid al-Fikih al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2000.
- Basri, Ikhwan Abidin. *Menguak Pemikiran Ekonomi Ulama Klasik*. Solo : Aqwam, 2008.
- al-Dunya, Shawqi Ahmad. ***ulama' al-Muslimin wa 'ilm al-Iqtishad: Ibn al-Khaldun, Muassis 'Ilm al-Iqtishad***. t.t: Dar al-Muadz, 1993.
- Fauroni, L. dan Susilo P, *Menggerakkan Ekonomi Syariah Dari Pesantren*. Yogyakarta: YP3Y, 2007.
- al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad. ***Ihya' 'Ulum al-Din***. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005.
- Haedari, M. Amin. *Masa Depan Pesantren : Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global* (Jakarta : IRD Press, 2004.
- al-Hurani, Yasir. *Masadir al-Turats al-Iqtisady al-Islamy*. Kairo: IIIT, 2000.
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Damaskus, Dar al-Fikr, t.t.

- Karim, Adiwarman A. *Ekonomi Islam, Suatu Kajian Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- al-Khalifi, Riyadh Mansur. *al-Tajdid fi Fikih al-Mu'amalat al-Maliyah al-Mu'ashirah*, dalam <http://elibrary.mediun.edu.my/books/MAL05803.pdf>
- Khatib, Hasan al-Sayyid Hamid. *Min Dhawabit Tajdid al-Fikih al-Islami, Dirasah Tadbiqiyah*, Makalah dipublikasikan pada jurnal Fakultas Adab Universitas Manufiya, Vol 61, Oktober 2007.
- Mannan, Abdul. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, Terj. Nastangin. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997.
- Martan, Sa'id Sa'd.** *Madkhal li al-Fikr al-Iqtisadi fi al-Islam*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996.
- Muhajir, KH. Afifuddin. *Membangun Nalar Islam Moderat Kajian Metodologis*. Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018.
- al-Qardawi, Yusuf. *al-Hulul al-Mustawradah wa kayf Janat 'ala Ummatina*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2006.
- ....., *Kayf Nata'amal Ma' al-Turats wa al-Tamadhab wa al-Ikhtilaf*. Kairo: Maktabah Wahbah, tt.
- ....., *al-Fikih al-Islami Bayn al-Ashalah wa al-Tajdid*. Kairo: Maktabah Wahbah, tt.
- Saeed, Abdullah. *Menyoal Bank Syariah: Kritik Atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, Terj. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2004)
- Saidi, Zaim. *Tidak Islamnya Bank Islam: Kritik Atas Perbankan Syariah*, (Jakarta: Pustaka Ardina, 2003).
- Wahid, Marzuki. Suwendi, dkk, (ed) *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999

## PESANTREN DAN PEWARIS INTELEKTUAL WALISONGO: GENEALOGI INTELEKTUAL SUNAN MURIA DI PESANTREN BARENG KUDUS

Ahmad Tajuddin Arafat

**Pembina Ma'had Darul Falah Besongo dan Ma'had Ulil Albab** Lilbanin

Semarang

tajuddin.arafat@walisongo.ac.id

### Abstrak

Salah satu tokoh Walisongo yang menarik untuk dicermati lebih lanjut ialah **Raden Umar Sa'id, atau yang lebih dikenal dengan** nama Sunan Muria. Sunan Muria agak berbeda dengan para wali penyebar Islam generasi awal. Riwayat mengenai Sunan Muria serta kisah hidupnya lebih banyak didasarkan pada cerita-cerita tutur dan legenda yang berkembang secara turun temurun di tengah masyarakat sekitar Gunung Muria. Di antara masyarakat yang masih memiliki pengetahuan kolektif tersebut adalah santri dan masyarakat yang ada di Pesantren Bareng Jekulo Kudus. Guna mengisi ruang informasi yang kosong ini, peneliti melakukan kajian tentang transmisi intelektual serta tradisi keberagamaan yang berkembang di Pesantren Bareng. Guna mendapatkan tujuan yang dimaksud, peneliti menggunakan pendekatan antropologi budaya. Hasilnya, Pesantren Bareng setidaknya mewarisi intelektualitas Sunan Muria dalam tiga hal. Pertama, pengakuan kolektif sebagai bagian dari sejarah perjuangan dakwah Sunan Muria yang diwujudkan dengan pelestarian makam-makam keramat yang ada. Kedua, pengetahuan kolektif tentang pentingnya mengikat diri dalam satu jalur transmisi intelektual yang dapat dipertanggung jawabkan melalui nama-nama kyai yang bersambung hingga ke Sunan Muria. Ketiga, sikap dan perilaku keagamaan yang kental dengan nilai kesederhanaan, kesahajaan, dan istiqamah dalam menjalankan olah batin yang itu merupakan salah satu karakter yang ada di dalam ajaran Sunan Muria.

**Kata Kunci:** Sunan Muria, Genealogi Intelektual, Pesantren Bareng

## Pendahuluan

Peranan Walisongo sangat besar dalam proses Islamisasi di Nusantara, terutama di Tanah Jawa. Sehingga kajian tentang keberadaannya tidak mudah untuk dikesampingkan begitu saja. Namun, catatan historiografi Islam modern di Indonesia tidak merekam riwayat mereka secara proporsional, sebagaimana yang dinyatakan oleh Agus Sunyoto. Banyak faktor yang melatar belakangi hal tersebut. Di antaranya adalah pada abad 17-19 M peta jaringan intelektual Islam Nusantara telah mulai bergeser ke kawasan *Haramain* serta munculnya gerakan puritanisme Wahabi saat itu. Meski demikian, masih banyak pesantren tradisional yang masih merawat tradisi dan intelektual Walisongo sebagai bagian dari identitas ideologi dan tradisi keberagamaan mereka.

Banyak hal yang menarik yang bisa dicermati ketika berbicara tentang Walisongo. Mulai dari sejarah tokoh-tokohnya yang kontroversial dan penuh dengan balutan cerita mistik hingga tipologi dakwah Islamnya yang kompromistis serta akulturatif. Dikatakan oleh para sejarawan bahwa Walisongo merupakan suatu dewan bagi para wali yang mengemban tugas sebagai penyebar sekaligus penjaga ajaran dan tradisi Islam di tanah Jawa<sup>1</sup>. Walisongo berperan besar dalam proses islamisasi di tanah Jawa. Oleh karenanya, kajian tentang keberadaannya tidak mudah untuk dikesampingkan begitu saja. Model dakwah yang komunikatif, akulturatif dan nirkekerasan sebagaimana yang dilakukan oleh para wali jelas dapat menarik simpatik dari masyarakat local saat itu hingga akhirnya mereka dapat memeluk Islam dengan suka cita.<sup>2</sup>

Selanjutnya, salah satu tokoh Walisongo yang menarik untuk dicermati **lebih lanjut ialah Raden Umar Sa'id, atau yang lebih dikenal dengan nama Sunan Muria**. Menurut Agus Sunyoto, Sunan Muria agak berbeda dengan para wali penyebar Islam generasi awal yang riwayat hidupnya cukup banyak ditulis dalam beragam historiografi Islam-Jawa baik dari aspek asal-usul nasab maupun sepak terjang perjuangannya. Riwayat mengenai asal-usul nasab Sunan Muria serta kisah hidupnya lebih banyak didasarkan pada cerita-cerita

---

<sup>1</sup> Terdapat beragam pendapat mengenai sejarah, pengertian, asal-usul, serta siapa saja yang tergolong sebagai Walisongo. Meski demikian, dari semua pendapat yang ada, dapat ditarik benang merah bahwa Walisongo adalah wali-wali pilihan yang sangat berjasa dalam proses islamisasi tanah Jawa dan memprakarsai berdirinya kerajaan Islam di tanah Jawa. Ridin Sofwan dkk, *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 19

<sup>2</sup> Ridin Sofwan dkk, *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 15



tutur dan legenda yang berkembang secara turun temurun di tengah masyarakat sekitar Gunung Muria.<sup>3</sup>

Misalnya, sebagian besar para sejarawan menyatakan bahwa Sunan Muria adalah putra Sunan Kalijaga dari pernikahannya dengan Dewi Sarah putri Maulana Ishak. Asal usul keluarga ini kemudian dikaitkan dengan pola dakwah yang dikembangkan oleh Sunan Muria yang lebih mirip dengan pola dakwah Sunan Kalijaga. Pola dakwah tersebut adalah kentalnya nuansa akulturasi budaya setempat dengan nilai-nilai keislaman, seperti memanfaatkan gamelan serta bahasa tembang sebagai salah satu instrumen dakwahnya.<sup>4</sup> Maka dari itu, Sunan Muria lebih banyak diposisikan sebagai wali **abangan/aba'ah** (menggunakan metode dakwah yang kompromistis terhadap tradisi lokal), sebagaimana yang disematkan kepada ayahandanya; Sunan Kalijaga. Mungkin dengan alasan itu pula, kisah hidup Sunan Muria tidak terlepas dari aroma mistik yang amat kental, sebagaimana yang banyak diatributkan pula kepada Sunan Kalijaga; ayahandanya.<sup>5</sup> Selain itu, kisah mengenai pencarian ilmu yang dilakukan oleh Sunan Muria, menurut cerita tutur dan legenda, terdapat kemiripan kisah dengan Sunan Kalijaga. Misalnya, kisah Sunan Kalijaga yang bersemedi dipinggir sungai selama bertahun-tahun, demikian pula Sunan Muria yang dikisahkan telah melakukan *Tapa Ngeli* (bersemedi dengan menghanyutkan di sungai).<sup>6</sup>

Pernyataan-pernyataan tersebut memberikan gambaran bahwa kisah hidup dan perjuangan Sunan Muria dalam upaya islamisasi di tanah Jawa, terutama di sekitar Gunung Muria, masih belum banyak dikupas secara mendalam. Kisah kehidupannya masih kental dengan nuansa mistis, penuh dengan dongeng, dan cerita tutur di masyarakat sekitar Gunung Muria. Alasan tidak banyaknya, atau bahkan tidak adanya, informasi mengenai kisah Sunan Muria di dalam historiografi Islam-Jawa, dimungkinkan oleh beberapa hal. Di antaranya adalah bahwa Sunan Muria tergolong wali muda dalam dewan Walisongo. Sunan Muria tercatat sebagai anggota angkatan keenam di dewan Walisongo. Sehingga peran dan kontribusinya tidak begitu menonjol dibanding dengan para wali yang lebih senior darinya. Selain itu, Sunan Muria

---

<sup>3</sup> Agus Sunyoto, *Walisongo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), h. 201

<sup>4</sup> Agus Sunyoto, *Walisongo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), h. 203-5

<sup>5</sup> Hasan Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar: Peran Walisongo dalam Mengislamkan Jawa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 258

<sup>6</sup> Masykur Arif, *Sejarah Lengkap Wali Sanga*, (Jogjakarta: Dipta, 2013), h. 338

lebih menekankan dakwahnya pada masyarakat pedesaan, jauh dari pusat pemerintahan dan kota.<sup>7</sup>

Berangkat dari pernyataan di atas, selanjutnya penulis melakukan pengamatan dan identifikasi ritus dan makam keramat di sekitar lereng Gunung Muria. Hal tersebut dilakukan bertujuan untuk menelusuri dan melacak jejak kisah hidup Sunan Muria berikut ajaran serta nilai-nilai luhur yang ditransformasikan ke masyarakat sekitar Gunung Muria. Di antara ritus/makam keramat dan cerita tutur yang ada di masyarakat adalah makam keramat Simbah Abdul Jalil dan Simbah Abdul Qahhar di Desa Jekulo dan **makam keramat Simbah Ahmad dan Simbah Rifa'i di Desa Klaling. Menurut** cerita tutur masyarakat setempat, dikatakan bahwa keempat kyai tersebut hidup semasa dengan Sunan Muria. Bahkan tiga dari keempat kyai tersebut adalah murid langsung dari Sunan Muria. Mereka adalah Simbah Abdul Jalil yang secara khusus ditugaskan oleh Sunan Muria untuk berdakwah di Bumi Wangi<sup>8</sup> **Desa Jekulo, serta Simbah Ahmad dan Simbah Rifa'i. Keduanya** ditugaskan oleh Sunan Muria untuk menemani putrinya yang oleh warga setempat dikenal dengan nama Nyai Mendut.

Selanjutnya, di sekitar makam-makam tersebut terdapat pesantren yang didirikan oleh Simbah Kyai Yasin. Pesantren yang didirikan oleh Kyai Yasin tersebut oleh para santri dikenal dengan nama Pesantren Bareng.<sup>9</sup> Pesantren ini dimulai pembangunannya pada sekitar tahun 1918 M. dan mulai ramai didatangi oleh para santri dari berbagai daerah setelah tahun 1923 M. Pesantren Bareng ini banyak dikenal oleh warga dan para santri sebagai Pesantren Riyadhah, yaitu pesantren yang mengajak para santrinya untuk menjali berbagai amalan tirakatan atau penyucian diri dengan berbagai amalan fisik dan rohani, seperti berpuasa *nyireh* (meninggalkan makan-makanan yang bernyawa).<sup>10</sup>

Informasi tersebut setidaknya dapat menjadi data awal untuk membuat kontruksi mengenai genealogi intelektual Sunan Muria di kawasan Pesantren

---

<sup>7</sup> Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar: Peran Walisongo dalam Mengislamkan Jawa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 258

<sup>8</sup> Menurut penuturan Bapak H. Umur, penyebutan Bumi Wangi untuk daerah Jekulo saat itu dikaitkan dengan amanah Sunan Muria yang diberikan kepada Simbah Abdul Jalil untuk melakukan dakwah di sekitar Gunung Muria yang mana tanahnya berbau harum, yang dalam bahasa Jawa disebut wangi.

<sup>9</sup> Menurut penuturan Kyai Muhammad Mujib, penyebutan nama pesantren dengan nama Pesantren Bareng saat itu dihubungkan dengan adanya stasiun kereta api yang ada di dukuh Bareng Desa Hadipolo. Stasiun tersebut saat itu menjadi salah satu alat transportasi yang dimanfaatkan oleh para santri yang hendak mengaji dengan Kyai Yasin di Desa Jekulo

<sup>10</sup> Amirul Ulum, *KH. Yasin Bareng: Sang Mujiz Dalail al-Khairat dari Nusantara*. (Yogyakarta: CV Global Press, 2018), 73-4

Bareng. Karena, pada dasarnya ritus arkeologis serta cerita rakyat merupakan bentuk ekspresi budaya yang tampak yang menjadi wadah bagi nilai-nilai luhur yang diyakini oleh masyarakat setempat. Pesantren Bareng yang terdapat di lereng Gunung Muria dan di sekitar pesantren juga terdapat makam-makam keramat yang memiliki hubungan dengan Sunan Muria setidaknya memberikan isyarat bahwa jejak intelektual Sunan Muria secara cultural terawat dengan baik dan hidup di masyarakat sekitar. Di tambah lagi dengan budaya santri di Pesantren Bareng yang banyak menjalankan tradisi sufistik sebagaimana yang kental dalam ajaran Sunan Muria, seperti tidak boleh makan daging hati dan jeroan.<sup>11</sup>

Oleh karena itu, melacak titi temu dari dua masa yang berbeda inilah yang menjadi isu utama dalam kajian ini. Dengan menggunakan perspektif antropologi budaya, diharapkan kajian ini dapat menginterpretasi serta mengeksplanasi data dan fakta sejarah tentang jejak intelektual Sunan Muria di Pesantren Bareng yang lebih banyak dibalut dengan beragam identitas budaya yang tampak dalam masyarakat di wilayah tersebut. Sehingga kajian ini diharapkan dapat memberikan cara pandang yang tepat dan proporsional dalam memaknai tradisi yang hidup ditengah masyarakat pesantren di era dimana tradisi dan budaya local telah menjadi sesuatu yang asing bagi masyarakatnya sendiri dan perlu diberikan makna baru yang dapat dipahami oleh masyarakat saat ini.

Selanjutnya, guna mendapatkan signifikansi dalam melihat realita kesejarahan yang ada, penulis menggunakan metode fungsional dalam analisis tentang mitologi. Metode ini menekankan pada anggapan bahwa cerita tutur, legenda, dan mitos yang berkembang di suatu komunitas merupakan ide dan pandangan hidup yang menjadi sumber motivasi dari kegiatan fisik maupun spiritual suatu komunitas tertentu. Oleh karena itu, teori dan pemahaman mengenai folklor perlu menjadi pisau analisa dalam memahami realita tersebut. Sehingga cerita-cerita rakyat setempat yang memiliki keterkaitan dengan Sunan Muria di atas dapat dianalisa dengan metode ini.

## **Historiografi Sunan Muria**

Sebagaimana uraian sebelumnya, riwayat hidup Sunan Muria tidak banyak ditulis dalam literature historiografi Islam-Jawa sebagaimana para wali penyebar Islam lainnya. Riwayat mengenai asal-usul nasab Sunan Muria serta

---

<sup>11</sup> Anasom dkk, *Sejarah Sunan Muria*, (Semarang: UIN Walisongo, 2018), h. 175-6

kisah hidupnya lebih banyak didasarkan pada cerita-cerita tutur dan legenda yang berkembang secara turun temurun di tengah masyarakat sekitar Gunung Muria.

Mengenai asal-usul nasab Sunan Muria, misalnya, setidaknya ada dua pendapat yang populer. *Pertama*, menurut versi yang masyhur, Raden Umar Said atau Sunan Muria adalah putra Sunan Kalijaga dari pernikahannya dengan Dewi Sarah putri Maulana Ishak. Dengan demikian, Sunan Muria merupakan kemenakan Sunan Giri. Selanjutnya, Sunan Muria menikah dengan Dewi Sujinah, adik kandung Sunan Kudus putra Sunan Ngudung atau Raden Usman Haji. Sunan Muria memiliki putra bernama Pangeran Santri dan kemudian mendapat julukan sebagai Sunan Ngadilangu<sup>12</sup>. Menurut Agus Sunyoto, keterkaitan Sunan Muria dengan Sunan Kalijaga dalam kebenaran asal-usul nasabnya, tampaknya lebih didukung oleh fenomena kesejarahan yang ada. Gambaran mengenai hal tersebut dapat dilihat dari pola dakwah yang dikembangkan oleh Sunan Muria lebih mirip dengan pola dakwah Sunan Kalijaga, yakni memberikan warna keislaman dalam tradisi keagamaan lama yang dianut masyarakat.<sup>13</sup> Oleh karena itu, Sunan Muria lebih banyak diposisikan sebagai wali **abangan/aba'ah** (menggunakan metode dakwah yang kompromistis terhadap tradisi lokal), sebagaimana yang disematkan kepada ayahandanya; Sunan Kalijaga.<sup>14</sup>

*Kedua*, Sunan Muria yang bernama Sayid Umar Said adalah putra Sunan Ngudung. Pendapat ini didasarkan pada catatan dalam buku Pustoko Darah Agung yang ditulis oleh R. Darmowasito. Menurut buku tersebut, Sunan Muria adalah putra Sunan Ngudung alias Raden Usman Haji dengan istri yang bernama Dewi Sarifah. Jadi, berdasarkan pendapat ini, Sunan Muria adalah saudara dari Sunan Kudus. Pendapat ini juga didukung oleh **Habib Lutfi bin Yahya, selaku Pembina Pemangku Makam Auliya' se-Jawa**. Habib Lutfi menyatakan bahwa Sunan Muria merupakan keturunan sayyid, putra dari Sayid Usman Haji putra Raden Santri (Ali Murtadho) putra Ibrahim Asmoroqondi. Meski demikian, Habib Luthfi berpendapat bahwa Sayid Usman Haji ayah dari Sunan Muria memiliki nama lain yaitu Sunan Mandalika, bukan Sunan Ngudung, sebagaimana yang populer di masyarakat.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Umar Hasyim, *Sunan Muria antara Fakta dan Legenda*, (Kudus: Menara, 1983), h. 14; Agus Sunyoto, *Walisongo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), h. 202

<sup>13</sup> Agus Sunyoto, *Walisongo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), h. 203-5

<sup>14</sup> Hasan Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar: Peran Walisongo dalam Mengislamkan Jawa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 258

<sup>15</sup> Anasom dkk, *Sejarah Sunan Muria*, h. 64-9

Adapun informasi terkait tentang masa hidup dan wafatnya Sunan Muria, bahwa Sunan Muria merupakan generasi muda dari dewan Walisongo yang ada. Sunan Muria hidup pada sekitar abad 16 M. dan ia wafat pada tahun 1551 M. Artinya, Sunan Muria hidup pada dua masa kesultanan Islam di Jawa, yaitu Kesultanan Demak yang berakhir dengan wafatnya Sultan Trenggana pada tahun 1496 M dan Kesultanan Pajang yang dipimpin oleh Sultan Hadiwijaya yang wafat pada tahun 1587 M. Versi yang lain disampaikan oleh Habib Lutfi, ia menyatakan bahwa Sunan Muria wafat pada tahun 1626 M atau 1044 H.<sup>16</sup>

Selanjutnya, penyebutan seorang wali biasanya diidentikkan dengan **daerah dimana ia tinggal. Sayid Ja'far Shadiq, misalnya, melakukan dakwah** di wilayah Kudus, sehingga disebut sebagai Sunan Kudus. Begitu pula dengan Raden Umar Said yang lebih dikenal dengan nama Sunan Muria. Julukan tersebut terkait dengan tempat dimana ia tinggal dan menyebarkan dakwahnya yang berada di lereng Gunung Muria. Hal tersebut ditunjukkan dengan adanya masjid dan makam Sunan Muria beserta kerabat dan sekabatnya.<sup>17</sup> Gunung Muria yang dimana di dalamnya terdapat makam Sunan Muria terletak di Desa Colo, Kecamatan Dawe kira-kira 18 KM di utara Kota Kudus. Tidak ditemukan informasi yang akurat perihal penamaan gunung tersebut dengan nama Muria. Namun, George Quinn, seorang antropolog dari Australia, menyatakan bahwa Gunung Muria diartikan sebagai gunung mulia atau gunung agung. Menurutnya, hal tersebut dikaitkan dengan pelafalan Jawa yang adanya kemiripan pengucapan antara huruf M dan huruf L, seperti penyebutan Nyai Roro Kidul dengan Nyai Loro Kidul.<sup>18</sup>

Sunan Muria berdakwah dengan memanfaatkan budaya dan tradisi yang sudah di masyarakat. Kehidupan masyarakat pegunungan dan pedesaan sebagaimana yang ada di sekitar lereng Gunung Muria menjadi sasaran dakwah Sunan Muria. Karena itu, jejak Sunan Muria tidak banyak terekam dalam tradisi Babad yang sarat akan lika-liku perpolitikan di tanah Jawa. Mungkin karena alasan itu pula, Sunan Muria lebih memilih daerah atau kawasan yang jauh dari pusat kerajaan.<sup>19</sup>

Dakwah Sunan Muria, sebagaimana uraian di awal, sarat dengan akultuasi budaya dan tradisi lokal seperti apa yang dilakukan oleh Sunan

---

<sup>16</sup> Anasom dkk, *Sejarah Sunan Muria*, h. 136, 141-143

<sup>17</sup> Istilah "**sekabat**" dipakai oleh masyarakat sekitar untuk menyebut nama-nama murid atau pengikut Sunan Muria.

<sup>18</sup> George Quinn, *What Do the Names of the Mountains of Java Mean?* diakses dari researchgate.com pada 19 September 2018

<sup>19</sup> Sutedjo K. Widodo et.al, *Sunan Muria Today*, (Semarang, Tiga Media Utama, 2014), h. 111.

Kalihaga. Sunan Muria berupaya memberikan warna keislaman dalam berbagai tradisi yang ada di masyarakat. Sehingga akhirnya menjadi tradisi keagamaan baru yang khas Islam, seperti tradisi *bancakan* yang biasa dipersembahkan ke tempat-tempat angker diubah menjadi *kenduri* atau *selamatan* yang di dalamnya diisi dengan doa-doa Islam. Selain dengan dakwah yang akulturatif, Sunan Muria juga memanfaatkan media kesenian Jawa, seperti *macapat*, *sinom*, dan sejenisnya serta menggunakan gamelan. Di antara ciptaan Sunan Muria adalah tembang pangkur yang berarti pembirat atau pembasmi hati yang jahat.<sup>20</sup> Selain Pangkur, Sunan Muria juga dikenal sebagai pencipta tembang-tembang cilik (sekar alit) jenis Sinom dan Kinanthi.<sup>21</sup>

Menurut kajian yang dilakukan oleh Tim Peneliti dari UIN Walisongo Semarang, bahwasannya menemukan dan menggali ajaran Sunan Muria tidaklah mudah. Hal tersebut dikarenakan tidak ditemukannya bukti-bukti tertulis yang ditulis langsung oleh Sunan Muria atau yang dinisbatkan kepadanya. Meski demikian, ada beberapa karya yang dipandang dapat merepresentasikan watak keislaman yang ada pada masa itu. Salah satu di antaranya adalah Buku Sunan Bonang (*Het Book van Bonang*). Karya ini, sebagaimana dimuat oleh Poerbatjarakan dalam Kepustakaan Djawa, menyatakan bahwa sumber rujukan karya tersebut adalah kitab ***Ihya' Ulum ad-Din*** karya al-Ghazali (w. 555 H/1111 M).<sup>22</sup> Penegasan atas referensi dalam karya Sunan Bonang kepada al-Ghazali tersebut menunjukkan bahwa ajaran yang menjadi pijakan dalam mengembangkan Islam di tanah Jawa, terutama di kawasan Pantai Utara Jawa, saat itu adalah ajaran tasawuf *akhlaqi* yang diajarkan oleh al-Ghazali. Inti dari ajaran tasawuf *akhlaqi* adalah penekanan terhadap olah batin/spiritual (*tirakatan*) bagi mereka yang ingin mendapatkan kebersihan jiwa serta pencerahan spiritual.

Apa yang menjadi inti dari ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh Sunan Bonang tersebut sepertinya juga menjadi bagian dari nalar keagamaan yang digunakan Sunan Muria dalam dakwahnya. Karena dalam catatan sejarah dinyatakan bahwa Sunan Bonang adalah guru dari Sunan Muria. Bahkan, Habib Lutfi menyatakan bahwa Sunan Muria merupakan Sultan Auliya pengganti (badal) Sunan Bonang. Habib Lutfi lebih lanjut menuturkan bahwa Sunan Muria merupakan *Mursyid al-Kamil* dalam dunia ketarekatan

---

<sup>20</sup> Anasom dkk, *Sejarah Sunan Muria*, h. 155.

<sup>21</sup> Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, (Tangerang Selatan: Pustaka IIMAN, 2017), h. 373.

<sup>22</sup> Anasom dkk, *Sejarah Sunan Muria*, h. 162-3

serta berafiliasi dengan Tarekat Naqsyabandi dari jalur Sunan Bonang tersebut.<sup>23</sup>

Salah satu ajaran yang dinisbatkan kepada Sunan Muria adalah ajaran tentang *Pambukaning Tata Malige Betal Mukaram*. Ajaran ini tercatat dalam karya Ranggawarsito yang berjudul *Serat Wirid Idajat Djati*. Meski sebagian dari peneliti ada yang masih meragukan perihal penisbatan beberapa ajaran yang ada di Serat tersebut dengan para wali, namun Damar Shasangka cukup yakin bahwa ajaran yang ada dalam Serat tersebut separuhnya berasal dari Sunan Kalijaga, sebagian dari para wali lainnya, dan sedikit yang dari Ranggawarsita sendiri.<sup>24</sup> Oleh karenanya, Shasangka menjelaskan uraian dari ajaran *Pambukaning Tata Malige Betal Mukaram* adalah:

- a. *Ora kena dhahar iwak ati* (tidak boleh makan hati)
- b. *Ora kena dhahar iwak jeroan* (tidak boleh makan jeroan)
- c. *Ora kena ngarani angen-angen* (tidak boleh menyebut angan-angan)
- d. *Ora kena ngarani jinem* (tidak boleh menyebut jinem/harapan semu)

Keempat ajaran tersebut sangat mensiratkan dimensi tasawuf dan spiritualitas yang mendalam. Karena, di dalamnya memiliki nilai-nilai kebajikan dan seni menata dalam hati dalam proses penyucian jiwa (*tazkiyatun nufus*).

### **Pesantren Bareng dan Perkembangan Islam di Kudus Wetan**

Secara antropologis, Kabupaten Kudus terbagi menjadi dua wilayah; wilayah Kudus Barat (*Kulon*) dan Wilayah Kudus Timur (*Wetan*). Kudus Barat terletak di bagian barat Sungai Gelis (Kali Gelis). Secara umum, penduduk Kudus Barat terdiri dari kaum santri *tulen* dan pengusaha, terutama pengusaha konfeksi dan produk bordir. Sedangkan Kudus Timur meski terdapat banyak santri, namun penduduknya lebih beragam dan heterogen. Tambahan pula, banyak orang Cina, orang Kristen, serta kaum abangan.<sup>25</sup> Meskipun Kota Kudus terbagi menjadi dua bagian. Namun satu hal yang dapat dipastikan bahwa Kota Kudus merupakan Kota Santri di mana banyak berdiri pondok pesantren tradisional di sana, baik di Kudus Barat maupun Kudus Timur. Lance Castles menyatakan dalam risetnya bahwa sikap

---

<sup>23</sup> Anasom dkk, *Sejarah Sunan Muria*, h. 140-1

<sup>24</sup> Damar Shasangka, *Induk Ilmu Kejawen: Wirid Hidayat Jati*, (Jakarta: Dolphin, 2014), h. 28.

<sup>25</sup> Lance Castles, *Tingkah Laku Agama, Politik, dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus*, terj. J. Sirait, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), h. 78-9.



keagamaan yang dianut oleh mayoritas kaum Muslim Kudus adalah Islam *Kolot* (Tradisional).<sup>26</sup>

Salah satu pesantren tradisional yang tertua di Kabupaten Kudus saat itu adalah Pesantren Bareng. Pesantren ini terletak di Desa Jekulo Kecamatan Jekulo Kabupaten Kudus. Pesantren ini awalnya didirikan oleh Kyai Yasin dan dibantu oleh Kyai Yasir (mertua) dan Kyai Sanusi (guru)<sup>27</sup>. Pesantren ini merupakan pesantren pertama di daerah Jekulo, dan bahkan ada yang menyatakan sebagai pesantren pertama di kawasan Kudus. Pesantren ini didirikan pada sekitar tahun 1918 M dan mulai ramai didatangi para santri dari berbagai daerah pada tahun 1923 M. Pesantren yang didirikan Kyai Yasin ini dikenal oleh para santri dengan sebutan Pesantren Bareng. Asal penyebutan tersebut terjadi karena setiap santri yang berasal dari luar kota, ketika hendak pergi ke atau pulang dari pesantren, rata-rata menggunakan jasa angkutan kereta api yang kebetulan stasiunnya berada di Dukuh Bareng Desa Hadipolo yang terletak di sisi barat Desa Jekulo. Akhirnya, dari kebiasaan itulah para santri menyebut pesantren Kyai Yasin dengan Pesantren Bareng.<sup>28</sup>

Salah satu ciri khas Pesantren Bareng yang berbeda dengan pesantren yang ada di kawasan Kudus lainnya adalah pesantren ini dikenal dengan pesantren *riyadhah* (tirakat). Artinya, pesantren ini, selain mengajarkan ilmu-ilmu agama dalam berbagai bidang ilmu (tauhid, fikih, akhlak, dlsb), juga mengajak para santri untuk melakukan latihan-latihan spiritual atau olah batin. Kyai Yasin selalu mendorong para santri untuk dapat menjalankan puasa Dalail al-Khairat selama tiga tahun, puasa *nyireh* (tidak makan sesuatu yang bernyawa), dan puasa *muteh* (hanya memakan nasi putih dan air). Selain itu, para santri juga diberi amalan-amalan zikir dan hizib yang harus dibaca secara rutin dan istiqamah. Perilaku tirakatan seperti ini dimaksudkan sebagai bagian dari usaha penyucian jiwa (*tazkiyatun nufus*). Mengenai perilaku ini, Kyai Ahmad Basyir, santri *kinsih* **Kyai Yasin, pernah berwasiat: “enom**

---

<sup>26</sup> Lance Castles, *Tingkah Laku Agama, Politik, dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus*, terj. J. Sirait, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), h. 85 dan 101.

<sup>27</sup> Kyai Sanusi Jekulo merupakan mursyid Tarekat Naqsyabandiyah. Kyai Sanusi terkenal dengan kesufiannya dan kewaliannya, serta memiliki banyak karomah. Kyai Sanusi merupakan guru utama yang menjadi pembimbing ruhani Kyai Yasin. Untuk menghormati jasa dan kemuliaan Kyai Sanusi, setiap tanggal 18 Syawwal diperingati Khaul Kyai Sanusi dan sekaligus sebagai tanda pembuka kegiatan mengaji di Pesantren Bareng.

<sup>28</sup> Amirul Ulum, *KH Yasin Bareng: Sang Mujiz Dalail al-Khairat dari Nusantara*, (Yogyakarta: CV Global Press, 2018), h. 60-4.



*riyalat, tuwone nemu derajat, jiret weteng, nyengkal moto” (masa muda tirakatan, masa tua mendapat derajat, berani lapar, dan bangun malam).*<sup>29</sup>

Sepeninggal Kyai Yasin, tradisi pesantren dikawal oleh Kyai Hanafi, Kyai Ahmad Basyir, dan Kyai Muhammad. Ketiganya dikenal sebagai tiga serangkai dari Pesantren Bareng. Kyai Hanafi merupakan santri senior sekaligus menantu Kyai Yasin dan mendirikan Pesantren al-Hanafiyah. Kyai Ahmad Basyir merupakan santri *kinasih* Kyai Yasin dan mendirikan Pesantren Darul Falah. Kedua kyai tersebut mendirikan pesantren di sekitar pesantrennya Kyai Yasin yang pada tahun 1979 M diberi nama Pesantren al-Qaumaniyah oleh putra sekaligus penerus Kyai Yasin, yaitu Kyai Muhammad. Ketiga pesantren tersebut, meski telah memiliki nama dan pengasuh yang berbeda, namun ketiganya masih menjadi bagian dari intelektualisme Pesantren Bareng yang didirikan oleh Kyai Yasin.<sup>30</sup>

### **Intelektualisme Sunan Muria di Pesantren Bareng**

Sebagaimana uraian pada pembahasan sebelumnya, bahwa peta dakwah Sunan Muria berkisar pada kawasan lereng Gunung Muria. Misi dakwah yang dilakukan oleh Sunan Muria tidak hanya dijalankan olehnya sendiri, melainkan juga diamanahkan oleh beberapa *sekabat* atau muridnya. Sehingga banyak sekali makam atau situs yang memiliki keterkaitan erat dengan Sunan Muria. Selain itu, terdapat pula berbagai cerita tutur rakyat yang mengisahkan perjalanan dakwah Sunan Muria dan beberapa muridnya di masyarakat local sekitar Gunung Muria. Salah satu makam dan situs yang ada adalah empat makam keramat yang ada di sekitar Pesantren Bareng. Keempat makam tersebut adalah Makam Simbah Abdul Jalil dan Makam Simbah Abdul Qahhar yang berada di barat Masjid Kauman Jekulo serta Makam Simbah Ahmad dan Makam Simbah Rifai yang terletak di Desa Klaling. Keempat tokoh tersebut, oleh masyarakat setempat, diyakini hidup satu masa dengan Sunan Muria. Bahkan tiga dari mereka juga merupakan murid Sunan Muria, yaitu Simbah Abdul Jalil, Simbah Ahmad, dan Simbah Rifai.

Jika dikaitkan dengan jejak intelektual Sunan Muria di daerah Jekulo dan Pesantren Bareng khususnya, maka Simbah Abdul Jalil adalah tokoh sentral dalam penyebaran ajaran Sunan Muria di kawasan tersebut. Diceritakan bahwa Simbah Abdul Jalil merupakan murid Sunan Muria yang berasal dari daerah Tuban Jawa Timur.<sup>31</sup> Abdul Jalil selanjutnya diberi

---

<sup>29</sup> Amirul Ulum, *KH Yasin Bareng....*, h. 73.

<sup>30</sup> Amirul Ulum, *KH Yasin Bareng....*, h. 70-2.

<sup>31</sup> Meski hanya sebatas asumsi, Tuban yang merupakan tempat asal Simbah Abdul Jalil kiranya juga dapat menjadi bukti bahwa Sunan Muria adalah benar-benar

amanah oleh Sunan Muria untuk melakukan dakwah di sekitara lereng Gunung Muria. Sunan Muria memberikan informasi kepada Abdul Jalil bahwa daerah yang akan menjadi tempat dakwahmu adalah daerah yang memiliki **tanah berbau harum, yang dalam bahasa Jawa disebut “Bumi Wangi”**.<sup>32</sup> Setelah melakukan perjalanan dan pencarian, akhirnya Abdul Jalil menemukan tempat tersebut yang kemudian dikenal dengan nama Desa Jekulo. Ia hidup menetap di daerah tersebut dan menyebarkan Islam sebagaimana yang diajarkan oleh Sunan Muria. Sepeninggal Simbah Abdul Jalil dan sekabat Sunan Muria lainnya di kawasan pesantren tersebut, tradisi keagamaan yang telah diajarkan tetap dilestarikan oleh generasi setelahnya.

Ajaran serta tradisi keagamaan yang mencerminkan ajaran Sunan Muria di kawasan pesantren masih sangat kental dirasakan. Perilaku hidup sederhana, suka tirakatan, serta sangat kuat menjunjung tradisi Islam tradisional (*kolot*) masih dapat dirasakan hingga saat ini. Setidaknya ada tiga faktor yang dapat menjamin warisan intelektual Sunan Muria hingga saat ini masih terasa di Pesantren Bareng. *Pertama*, santri dan masyarakat di sekitar pesantren senantiasa menjaga serta melestarikan warisan budaya dan peninggalan yang ada, seperti merawat situs makam yang ada dan melaksanakan acara khaul (menghormati hari kematian) dari setiap makam yang ada.

*Kedua*, sebagai bagian dari kaum tradisional, santri dan masyarakat selalu memasukkan nama-nama kyai tersebut hingga bersambung kepada Sunan Muria dalam rangkaian doa-doa mereka. Dalam kaca mata budaya, penyebutan nama-nama kyai atau tokoh dalam rangkaian doa tidak hanya diartikan sebagai *wasilah* atau perantara doa agar mudah dikabulkan oleh Tuhan. Namun, hal tersebut juga dapat diartikan sebagai bagian dari pengetahuan kolektif masyarakat tentang pentingnya silsilah pengetahuan keagamaan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Rangkaian nama-nama tersebut merupakan bagian dari proses transmisi pengetahuan keagamaan yang diamalkan oleh masyarakat tersebut.

*Ketiga*, Pesantren Bareng yang dikenal sebagai pesantren *riyadhah* mensiratkan adanya keterkaitan dengan ajaran Sunan Muria. Ajaran tersebut adalah ajaran mistis/tasawuf yang bercirikan tasawuf *akhlaqi* yang titik konsentrasinya pada upaya pembersihan diri dan jiwa melalui beragam olah batin dan latihan spiritual. Selain itu, kesehajaan dalam berpakaian dan

---

wali yang dinobatkan sebagai *bada'* dari Sunan Bonang. Sehingga banyak dari orang-orang kawasan Tuban dan sekitarnya berkeinginan untuk belajar kepada Sunan Muria, dan di antaranya adalah Abdul Jalil sendiri.

<sup>32</sup> Nama Bumi Wangi saat ini diabadikan sebagai nama dari salah satu taman yang ada di Kecamatan Jekulo.

berperilaku juga menjadi penegas bahwa Pesantren Bareng merupakan bagian dari warisan intelektual Sunan Muria yang ada hingga saat ini.

## **Penutup**

Para wali, sebagaimana nabi dan rasul, tidak mewariskan harta, namun mereka mewariskan pengetahuan dan tradisi keagamaan. Dakwah yang dilakukan oleh para wali tidak hanya dilakukan secara lisan dan tulisan, tetapi juga dalam segala keadaan, seperti akulturasi budaya serta internalisasi ajaran-ajaran Islam dalam perilaku masyarakat yang ada.

Sunan Muria yang menjadi bagian dari penyiar agama Islam di Jawa juga telah memberikan kontribusi yang nyata dalam keberislaman masyarakat di sekitar Gunung Muria. Nalar keberislaman yang akulturatif serta harmoni dengan tradisi dan budaya masyarakat yang ada telah menjadi bagian yang tidak dipisahkan dari karakter masyarakat Muslim di kawasan lereng Gunung Muria. Pesantren Bareng adalah salah satu dari sekian banyak arena yang menjadi wadah bagi pengetahuan kolektif yang diajarkan oleh Sunan Muria tersebut.

Pesantren Bareng setidaknya mewarisi intelektualitas Sunan Muria dalam tiga hal. Pertama, pengakuan kolektif sebagai bagian dari sejarah perjuangan dakwah Sunan Muria yang diwujudkan dengan pelestarian makam-makam keramat yang ada. Kedua, pengetahuan kolektif tentang pentingnya mengikat diri dalam satu jalur transmisi intelektual yang dapat dipertanggung jawabkan melalui nama-nama kyai yang bersambung hingga ke Sunan Muria yang selalu dimasukan dalam rangkaian doa/wasilah. Ketiga, sikap dan perilaku keagamaan yang kental dengan nilai kesederhanaan, kesahajaan, dan istiqamah dalam menjalankan olah batin yang itu merupakan salah satu karakter yang ada di dalam ajaran Sunan Muria.

## **Daftar Pustaka**

- Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, (Tangerang Selatan: Pustaka IIMAN, 2017)  
Agus Sunyoto, *Walisongo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011)  
Amirul Ulum, KH. *Yasin Bareng: Sang Mujiz Dalail al-Khairat dari Nusantara*. (Yogyakarta: CV Global Press, 2018)  
Anasom dkk, *Sejarah Sunan Muria*, (Semarang: UIN Walisongo, 2018)  
Damar Shasangka, *Induk Ilmu Kejawaen: Wirid Hidayat Jati*, (Jakarta: Dolphin, 2014)  
George Quinn, *What Do the Names of the Mountains of Java Mean?* diakses dari researchgate.com pada 19 September 2018

- Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar: Peran Walisongo dalam Mengislamkan Jawa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005)
- James Danandjaja, *Folklor Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti)
- Lance Castles, *Tingkah Laku Agama, Politik, dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus*, terj. J. Sirait, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982)
- Masykur Arif, *Sejarah Lengkap Wali Sanga*, (Jogjakarta: Dipta, 2013)
- Ridin Sofwan dkk, *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- Sutedjo K. Widodo et.al, *Sunan Muria Today*, (Semarang, Tiga Media Utama, 2014)
- Umar Hasyim, *Sunan Muria antara Fakta dan Legenda*, (Kudus: Menara, 1983), h. 14; Agus Sunyoto, *Walisongo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011)

## KONTEKSTUALISASI KITAB KUNING DAN REVITALISASI TRADISI RISET TRANSFORMATIF PESANTREN DI NUSANTARA

**Andik Wahyun Muqoyyidin**

Fakultas Agama Islam Universitas Pesantren Tinggi **Darul 'Ulum**

*andikwm@fai.unipdu.ac.id*

### **Abstrak**

Tulisan ini membahas tentang kontekstualisasi kitab kuning dan revitalisasi tradisi riset transformatif pesantren di Nusantara. Sejarah panjang pesantren di Nusantara telah membawa perubahan dan pergeseran sosial yang cukup signifikan bagi masyarakat agama dalam segala aspeknya. Dalam pandangan Bruinessen, pesantren telah sukses membangun tradisi agung (great tradition) dalam pengajaran agama Islam berbasis kitab-kitab klasik yang populer dengan sebutan kitab kuning. Dengan menjadi institusi yang kuat tradisi kajian dan risetnya, pesantren akan memberikan kontribusi besar dalam menjawab berbagai persoalan kekinian dan masa depan. Riset ala pesantren tentu memiliki karakteristik yang berbeda dengan riset konvensional. Perbedaan ini berakar pada perbedaan konstruksi ontologi, epistemologi, metodologi, dan aksiologi antara riset ala pesantren dengan riset konvensional. Perbedaan ini juga berakar pada sejarah sosial, sumber nilai, dan tradisi intelektualnya. Dalam konteks tersebut, pesantren sudah saatnya segera mengambil peran strategis ini. Sebagaimana masih terlihat pada realitasnya, beberapa Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Negeri seperti UIN, IAIN, STAIN, maupun swasta, sekalipun sudah mendeklarasikan diri sebagai research-university, akan tetapi sesungguhnya perguruan tinggi itu masih tetap berkuat sebagai teaching university yang acap kali dalam hal kualitas, tidak lebih baik dari tradisi akademik di sekolah-sekolah. Di samping itu, agenda riset di perguruan tinggi banyak yang masih bersifat parsial, cenderung tidak lintas sektoral, sehingga agak terbata-bata ketika merespons dan mengantisipasi dinamika perubahan sosial masyarakat di era milenial sekarang yang sangat cepat dan serba tak terduga. Di sinilah sesungguhnya pesantren dapat mengambil peran pentingnya dengan jalan memulai merevitalisasi tradisi riset ala pesantren semenjak sekarang.

**Kata Kunci:** Pesantren, Kitab Kuning, Riset, Tradisi, Nusantara

## Pendahuluan

Ditengarahi intelektualisme pesantren pernah memiliki tradisi riset yang cukup kuat. Kitab-kitab karya ulama Nusantara pernah beredar dan menjadi rujukan penting di jazirah Arabia. Selain dalam bentuk kitab, juga lahir babad-babad, serat-serat raksasa, *local wisdom*, *living history*, yang beranekatema dan ekspresinya. Akan tetapi, penting digarisbawahi bahwa karya-karya Nusantara tersebut tidak mungkin lahir tanpa riset yang mendalam, tekun, dan panjang. Bangunan-bangunan masjid yang sangat estetik juga tidak mungkin lahir tanpa riset terlebih dahulu.<sup>1</sup>

Karena itu, untuk menopang perjuangan, dalam bidang pengetahuan, pendidikan, ekonomi, politik, teknologi, kebudayaan, secara lebih optimal dan transformatif, pesantren harus mentradisikan kembali kekuatan riset yang telah lama hilang. Mustafied menegaskan bahwa dengan riset, maka semua aktivisme pesantren akan berbasis pada data dan hasil riset yang valid.<sup>2</sup> Jadi, kebutuhan mengembangkan riset strategis dalam lingkungan pesantren bukan hanya untuk menjawab tantangan eksternal, namun juga untuk mengoptimalkan potensi, melipatgandakan peran, dan memperteguh posisinya sebagai kekuatan transformatif bangsa.

Kemampuan pesantren membangun peradaban tidak bisa dilepaskan dari kiai dengan segala pemikiran dan karyanya sebagai tulang punggung pesantren. Peradaban agung merupakan barokah kiai yang tanpa lelah membangun pesantren, mengembangkan masyarakat, dan merawat tradisi intelektual-keilmuan yang *mutawatir* dari generasi ke generasi melalui transmisi kitab kuning.<sup>3</sup> Melalui khazanah khas (*genuine*) dunia pesantren yang disebut kitab kuning, para kiai mampu menggerakkan bahkan menentukan laju perubahan zaman. Para kiai dengan kreatif menyelami dan mendalami gerak kehidupan yang dipahatkan dalam karya-karya tulis yang mengagumkan. Warisan kitab-kitab kuning selalu dikreasi untuk terus melaju selaras dengan tantangan zaman. Kreasi tersebut berbentuk aneka ragam, mulai dari kitab *syarah*, *khulashah*, *mukhtashar*, hingga menulis kitab baru dalam beragam bahasa.<sup>4</sup>

Tentang kelekatan kitab kuning dan pesantren, misalnya, dikemukakan oleh Maragustam dengan menyebutnya sebagai tradisi yang sudah *establish*,<sup>5</sup> atau Mastuhu yang menyebut kitab kuning sebagai salah satu unsur dalam

---

<sup>1</sup> (Mustafied, 2013b).

<sup>2</sup>Mustafid (2013b)

<sup>3</sup>(Azra, 2004)

<sup>4</sup>(Huda, 2009)

<sup>5</sup>dalam Assegaf (2007)

pesantren itu sendiri.<sup>6</sup> Tradisi kitab kuning di pesantren ini tentu tidak terlepas dari hubungan intelektualkeagamaan dengan para ulama Haramayn dan Hadramaut, tempat di mana banyak para pemimpin pesantren belajar agama. Tradisi pada madrasah di pesantren dalam pengamatan Azra juga tak lepas dari pengaruh madrasah-madrasah yang ada di Timur Tengah, yang dilihat dan dipelajari oleh para ulama Nusantara yang sedang berhaji atau menuntut ilmu di pusat Islam tersebut, walaupun bukti akan hal itu masih perlu penelitian lebih lanjut.<sup>7</sup>

Sebagai lembaga pendidikan yang memiliki karakteristik tipikal, pesantren memiliki tradisi keilmuan yang berbeda dengan tradisi keilmuan lembaga-lembaga lain.<sup>8</sup> Apabila diamati dalam konteks aktivitas pendidikannya, pesantren lebih banyak memfokuskan pada *tafaquh fial-din*, yaitu pendalaman pengalaman, perluasan pengetahuan, dan penguasaan khazanah ajaran agama Islam.<sup>9</sup> Sebagai lembaga *tafaquh fi al-din*, lembaga ini mengkaji dan mengembangkan ilmu-ilmu keislaman (*Al-'Ulum al-Shar'iyah*). Pengajaran di lembaga yang ditangani oleh para ulama dan kiai ini bertumpu pada bahan pelajaran yang termuat dalam kitab-kitab yang sudah baku dalam dunia Islam dengan tradisi dan disiplin yang sudah berjalan berkesinambungan selama berabad-abad. Pengajaran telah berhasil membentuk masyarakat bermoral dan beradab dengantingkat kecerdasan yang berbeda-beda, mulai dari santri sampai kepada **'alim** (kiai dan ustadz), **'allamah** dan *mujtahid*.<sup>10</sup> Wahid menegaskan, walaupun hal ini mungkin tidak begitu disadari selama ini, namun bagaimanapun juga, terdapat *diferensiasi* yang mendasar antaramanifestasi keilmuan di pesantren dan manifestasi keilmuan di lembaga-lembaga pendidikan Islam lainnya di seluruh dunia Islam.<sup>11</sup>

Lebih lanjut, Wahid melihat karena watak utamanya adalah lembaga pendidikan Islam, maka pesantren dengan sendirinya memiliki tradisi keilmuan tersendiri.<sup>12</sup> Namun, tradisi ini mengalami perkembangan dari masa ke masa dan menampilkan manifestasi yang berubah-ubah dari waktu ke waktu. Walau demikian, masih dapat ditelusuri beberapa hal inti yang tetap merupakan tradisi keilmuan pesantren, sejak datangnya Islam ke Indonesia hingga saat ini. Kesemuanya itu menunjuk ke sebuah asal usul yang bersifat

---

<sup>6</sup>Mastuhu (1994)

<sup>7</sup>Azra (2004)

<sup>8</sup>(Siswanto, 2006)

<sup>9</sup>(Jabali, 2002)

<sup>10</sup>(Yafie, 1997)

<sup>11</sup>Wahid (2001)

<sup>12</sup>Wahid dalam Siswanto (2006)

historis sekaligus merupakan pendorong utama bagi berkembangnya pesantren itu sendiri.

Dalam konteks inilah, sebagaimana ditekankan oleh Abdullah ke depan, tetap harus dibuka berbagai kemungkinan-kemungkinan upaya mengontekstualisasikan kitab-kitab kuning yang dikaji pesantren dengan perkembangan kontemporer kajian ilmu-ilmu keislaman baik melalui pintu diskursus Kalam, maupun dengan pendekatan keilmuan yang lain.<sup>13</sup>

Untuk menuju ke sana tidak ada jalan lain bagi pesantren selain mengembangkan tradisi kajian dan riset strategis untuk kepentingan kemuliaan Islam dan kedaulatan bangsa yang sejati. Dengan menjadi institusi yang kuat tradisi kajian dan risetnya, pesantren akan memberikan kontribusi besar dalam menjawab berbagai persoalan kekinian dan masa depan. Absennya dunia riset dalam institusi pesantren menjadikannya sebatas *teaching university*, yang “pergerakannya” cenderung terpengaruh trend eksternal yang ada. Padahal dulu pesantren adalah *great tradition*, sebuah tradisi besar, yang jauh melampaui konsepsi *sub-culture a la* Abdurrahman Wahid (Gus Dur), ataupun *cultural broker* ala Clifford Geertz. Sebagai identitas tradisi besar, pesantren menggerakkan peradaban, dus sebagai pusat pengembangan ilmu, teknologi, pendidikan, dan bahkan peradaban Nusantara.<sup>14</sup> Artikel ini membahas upaya kontekstualisasi kitab kuning serta tradisi riset transformatif pesantren di Nusantara, yang mana hal itu, dalam hemat penulis, merupakan sebuah keniscayaan sejarah untuk dimulai saat ini juga, jika pesantren hendak mengembalikan jati dirinya sebagai *the great tradition*.

## Memahami Kontekstualisasi Kitab Kuning

Hasan dalam Mastuki dan El-Saha mengintrodusir, beberapa ciri khas yang paling menyolok dalam tradisi pesantren yakni jaringan, silsilah, *sanad*, ataupun genealogi yang bersifat berkesinambungan untuk menentukan tingkat efisoterisitas dan kualitas keulamaan seorang intelektual.<sup>15</sup> Hal ini pula yang membedakan tradisi intelektual pesantren dengan tradisi di lingkungan kampus, dan bahkan lembaga-lembaga pendidikan Islam lainnya.<sup>16</sup>

Secara umum, pesantren, seperti ditegaskan Hasbullah dan Dhofier merupakan lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam dengan cara non klasikal, di mana seorang kiai mengajar santrinya berdasarkan kitab-kitab yang berbahasa Arab yang ditulis oleh para ulama besar pada abad

---

<sup>13</sup>Abdullah (2006)

<sup>14</sup>(Mustafied, 2013b)

<sup>15</sup>Hasan dalam Mastuki dan El-Saha (2003)

<sup>16</sup>(Said, 2011)



pertengahan (abad XII – XVI M).<sup>17</sup> Kitab-kitab tersebut, baik kitab *matan*, *syarah*, maupun *hasyiyah* adalah kitab-kitab **mu'tabar** dalam lingkungan *Ahl al-Sunnah Wa al-Jamaah*. Kitab-kitab tersebut, misalnya, *Taqrib* atau *Fath al-Qarib*, *Safinat al-Najjah*, *Sullam al-Taufiq*, *al-Sitt Mas'alah*, *Minhaj al-Qawim*, *al-Hawasy al-Madaniyat*, *Fath al-Qarib*, *al-Iqna*, dan *Fath al-Muin*. Setelah kitab tersebut baru dilanjutkan dengan kitab fikih lanjutan, baik yang berupa pendalaman materi ibadah ubudiyah maupun materi yang lain. Di bidang tauhid, kitab-kitab kuning yang dipelajari di pondok pesantren umumnya **adalah pemikiran Asy'ariyah yang berisi antara lain sifat wajib, mustahil, dan jaiz Allah**. Judul kitab tersebut antara lain *al-Aqaid al-Shubra*, *Aqidah al-Syamsiyah*, *Matn al-Jawharat*, *Matn al-Bajuri*, dan *al-Kharidat al-Baliyat* (Hefni, 2012).

Karenanya, pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang memerankan dirinya sebagai media dalam penransmisian ilmu-ilmu keagamaan melalui pengkajian kitab-kitab *turats*. Sebuah tradisi yang telah berlangsung lama di dunia pesantren. Penguasaan kitab-kitab *turats* menjadi sangat penting bagi santri, karena ia menjadi identitas kesantrian. Dalam hal ini, Hefni melihat standar kualitas seorang santri diukur dari tingkat pemahaman dan penguasaannya akan kitab-kitab *turats*/kuning tersebut.<sup>18</sup> Pesantren dan kitab kuning sudah menjadi dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan.

Dalam karya monumentalnya, *Kitab Kuning*, Bruinessen (1999) menelusuri kemunculan pesantren adalah untuk mentransmisikan Islam tradisional sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab klasik yang ditulis berabad-abad lalu. Dengan kata lain, tradisi, baik tradisi pemikiran maupun pelaku yang berkembang di pesantren, tak lain merupakan implementasi ajaran-ajaran yang terkandung dalam kitab-kitab klasik. Dalam pandangannya, pesantren telah sukses membangun tradisi agung (*great tradition*) dalam pengajaran agama Islam berbasis kitab-kitab klasik yang populer dengan sebutan kitab kuning. Arifin (2011b) menambahkan, bahwa tradisi yang dikembangkan pesantren memiliki keunikan dan perbedaan jika dibandingkan dengan tradisi dari entitas Islam lainnya di Indonesia seperti **kaum "reformis" atau "modernis". Keunikan pesantren tentu terlihat pada kegigihannya merawat tradisi keilmuan klasik yang nyaris diabaikan oleh kaum modernis.**

Senada dengan itu, bagi Abdullah (1995) peran kelembagaan pesantren dalam meneruskan tradisi keilmuan Islam klasik sangatlah besar,

---

<sup>17</sup>Hasbullah (1995) dan Dhofier (1982)

<sup>18</sup>Hefni (2012)

terlepas dari apakah lembaga pesantren merupakan karya budaya yang bersifat *indigenous* (asli) Indonesia ataukah model kelembagaan Islam yang diimpor dari Mesir, seperti yang diisyaratkan oleh Bruinessen tidak menjadi soal.

Kitab kuning jumlahnya sangat banyak. Akan tetapi, yang banyak dimiliki para kiai dan diajarkan di pesantren di Indonesia adalah kitab-kitab yang umumnya karya ulama-ulama Madzhab Syâfi'î (**Syâfi'iyah**). Pada akhir abad ke-20, kitab-kitab kuning yang beredar di kalangan kiai di pesantren-pesantren Jawa dan Madura jumlahnya mencapai 900 judul, dengan rincian: 20% bersubstansikan fikih, dan sisanya adalah *ushûl al-dîn* berjumlah 17%, Bahasa Arab (nahwu, sharaf, balaghah) berjumlah 12%, hadits 8%, tasawuf 7%, akhlak 6%, pedoman doa dan wirid, *mujarrabât* 5%, dan karya-karya pujian kepada Nabi Muhammad (*qishâs al-anbiyâ'*, *mawlid*, *manâqib*) yang berjumlah 6% (Bruinessen, 1999).

Fikih mendapatkan porsi terbesar di pesantren. Madjid (1997) menjelaskan, besarnya porsi fikih, karena keahlian dalam bidang ilmu itu berkaitan dengan kekuasaan, maka pengetahuan tentang hukum-hukum agama Islam merupakan tangga naik yang paling langsung menuju pada status sosial politik yang lebih tinggi. Dengan demikian meningkatlah minat seorang untuk mendalami ilmu ini dan terjadilah dominasi ilmu fikih tersebut.

Dalam disiplin tauhid atau akidah (ilmu yang berisi tentang dasar-dasar keyakinan seorang Muslim) menggunakan kitab '**Aqîdah al-'Awâm, Sullam al-Tawfîq, Matn al-Sanûsî** dan *Tijânî*. '**Aqîdah al-'Awâm** adalah kitab singkat yang berbentuk sajak dan diperuntukkan bagi santri pemula. Pengarang kitab ini adalah Ahmad al-Marzûqî al-Mâlikî al-Makkî. Sementara itu masih ada kitab-kitab akidah lainnya yang dikaji di pesantren seperti *Jawhar al-Tauhîd* karangan Ibrâhîm al-Laqqâni dan syarahnya *Tuhfah al-Murîd*, kitab *Fath al-Majîd* yang dikarang oleh Nawâwî al-Bantani, kitab *Jawâhir al-Kamiyah* karangan Thâhir ibn Shâlih al-Jazâirî (Bruinessen, 1999).

Perhatian kalangan pesantren terhadap ilmu itu lebih kecil dari pada ilmu fikih, meskipun ilmu tersebut dinamakan *ushûl* (ilmu pokok/dasar), sedangkan fikih adalah **furû'** (cabang). Kurang populernya kajian ini, karena tidak berkaitan dengan kekuasaan (sosial politik) sebagaimana yang dimiliki oleh fikih. Selain itu, kajian ini juga disebut ilmu Kalam, yang membuka pintu bagi pemikiran filsafat yang cenderung spekulatif, yang memberikan kecenderungan kurang minatnya kalangan pesantren untuk mendalaminya (Solichin, 2012).

Proses mempelajari kitab-kitab klasik tersebut biasanya menggunakan sistem *weton* dan *sorogan* atau lebih dikenal dengan '*sorogan*' dan '*bandongan*'. *Weton* adalah pengajian yang inisiatifnya berasal dari kiai

sendiri, baik dalam menentukan tempat, waktu maupun fokus bahasannya (kitabnya). Sedangkan *sorogan* merupakan pengajian yang diajukan oleh seseorang ataupun kelompok santri kepada kiaiinya untuk diajarkan kitab tertentu. Pengajian sistem *sorogan* ini biasanya ditujukan kepada parasantri yang prestasi belajarnya cukup baik dan yang berminat akan suatu bahasan khusus sebagai bekal mempersiapkan diri sebagai penerus kiaiinya (Fadhilah, 2011).

Kehebatan para kiai, baik dari segi kedalaman ilmu maupun dalam melahirkan karya-karya, telah menarik minat bukan hanya bagi masyarakat Indonesia, tetapi juga berpengaruh besar pada dunia Islam pada umumnya. Azra (2009), misalnya, menengarai tidak sedikit kiai dari Indonesia yang menarik perhatian dunia internasional sehingga biografinya dituliskan, terutama dengan bahasa Arab, sejak abad 18 Masehi. *Tarajim* (biografi ulama) Indonesia yang ditulis dan diterbitkan di Arab Saudi, antara lain, seperti, Sayyid Abdurrahman Abdushamad al-Palimbani (Palembang), Mahfudz at-Termasi (Pacitan, Jawa Timur), Syaikh Nawawi al-Bantani (Banten), dan Syaikh Muhammad Yasin ibn Isa al-Padani (Padang).

Tradisi keilmuan pesantren yang berpijak kepada kitab kuning itu merupakan keunikan sekaligus keistimewaan pesantren. Upaya semisal kontekstualisasi (*tasyqi*) kitab kuning dengan membenturkannya dengan realitas kekinian sebagaimana dilakukan sejumlah kalangan alumni pesantren telah berhasil menyemarakkan gelombang intelektual yang relatif pasif. Hanya dengan cara demikian, kekayaan tradisi pesantren terus digelorakan dan dibunyikan dalam lingkungan budaya yang jauh berbeda dengan masa lalunya. Di sinilah sesungguhnya tugas pesantren untuk merawat akar tradisinya sekaligus pada saat yang sama mengontekstualisasikannya dalam situasi kekinian (Bakhtiar & Riau, 2013).

Dalam konteks tersebut, penulis melihat relevansi yang signifikan, terkait perlunya mengontekstualisasikan pemahaman kitab kuning dengan berbagai problematika kekinian. Pintu ke arah sana, sebagaimana ditawarkan Abdullah (2006) dapat melalui diskursus Teologi Islam dan Ilmu Kalam. Secara ringkas, diskursus pemahaman Teologi Islam dan Kalam, sah-sah saja mempelajari dengan detail berbagai perbedaan pandangan teologis aliran-aliran Kalam di era klasik. Namun, pada saat yang sama, Teologi Islam kontemporer harus bersedia membuka diri dan berdialog dengan pemikiran falsafah modern yang mesti diakui turut membidangi arus besar perubahan sosial di era kecanggihan ilmu pengetahuan dan teknologi sekarang ini.

Menariknya, kontekstualisasi kitab kuning dalam rangka menuju tradisi pemikiran Islam kritis—analitis—filosofis hanya akan berkembang dengan signifikan, apabila terjalin sinergitas keilmuan antara

pesantren—khususnya—dan Perguruan Tinggi Islam pada umumnya. Lebih jelasnya, literatur *al-kutub al-sofro'* (kitab kuning) yang dikaji di pesantren, mesti bergaul, bergumul, bersentuhan langsung, bahkan berdialog dengan literatur *al-kutub al-baidho'* (kitab putih) sebagaimana menjadi referensi Perguruan Tinggi Islam. Abdullah (2006) menegaskan hal ini sangat dimungkinkan, karena tidak sedikit dalam buku-buku putih itu termuat hal-hal substantif-akademik yang belum terurai dalam berbagai *al-kutub al-sofro'* tersebut.

### **Distingsi Pesantren Sebagai Subkultur**

Pesantren merupakan institusi pendidikan yang—di samping memiliki keunikan—juga memperlihatkan perkembangan yang dinamis. Unik, karena pesantren memiliki perbedaan bila dibandingkan dengan institusi pendidikan lainnya di Tanah Air (Arifin, 2011a). Pesantren dengan kiainya telah dikenal sebagai pialang budaya (*cultural broker*) sehingga selalu mampu bertahan meski di tengah derasnya benturan arus modernitas, sehingga Gus Dur menyebut pesantren sebagai subkultur (Wahid, 2007). Lebih lanjut, Wahid dalam Suwito (2011) dan Said (2012) menegaskan, ada tiga elemen dasar yang membentuk pondok pesantren sebagai subkultur: (1) pola kepemimpinan pondok pesantren yang mandiri, tidak terkooptasi oleh negara, (2) kitab-kitab rujukan umum yang selalu digunakan dari berbagai abad, dan (3) sistem nilai (*value system*) yang digunakan adalah bagian dari masyarakat luas. Sebuah subkultur akan memiliki pola-pola reproduksi dan resistensi budaya yang kuat melekat pada pesantren.

Kepemimpinan kiai di pondok pesantren sangat unik, karena mereka menggunakan sistem kepemimpinan pra-modern dengan mendasarkan pada asas saling percaya. Ketaatan santri kepada kiainya lebih didasarkan pada sebuah pengharapan, yaitu dapat limpahan *barâkah* (*grace*). Sedangkan elemen kedua yaitu pemeliharaan/pentransfer khazanah Islam klasik dengan sistem periwayatan ilmu melalui jalur yang jelas dari pihak-pihak yang dinilai juga memiliki otoritas keulamaan yang dapat dipertanggungjawabkan, yang **sumber literturnya sering disebut dengan “kitab kuning”**. Kemudian sistem nilai yang dianut pesantren sesungguhnya merupakan refleksi atas nilai-nilai yang dibangun oleh kalangan *salâf al-ṣâlih* yang diderivasi dari berbagai literatur klasik sebagai sumber nilainya dengan mendasarkan pada ketaatan kepada para kiai yang diyakini menjadi sumber *barâkah* (Suwito, 2011).

Dalam kepastakaan sosiologi, misalnya, yang ditulis oleh Horton (1992) subkultur (*subculture*), diartikan sebagai sekelompok pola perilaku yang tetap memiliki hubungan dengan kebudayaan umum suatu masyarakat, tetapi

pada bagian tertentu memiliki kekhususan yang dapat dibedakan dengan pola yang berlaku secara umum dalam masyarakat. Dengan konsep tersebut, Wahid dalam Arifin (2011a) ingin menggambarkan kekhususan yang dimiliki pesantren, kendati pada sisi yang lain, tetap bisa ditemukan kesamaan dengan institusi pendidikan pada umumnya.

Sesuatu yang bercorak khusus (subkultur) seperti pada kasus pesantren, tidak jarang pula ditemukan keunggulan di dalamnya, di samping juga beberapa kelemahan. Keunggulan yang dimiliki pesantren secara mengejutkan disampaikan oleh Soetomo—tokoh pergerakan nasional yang mendirikan Boedi Oetomo pada 1908 dan Persatuan Bangsa Indonesia pada tahun 1930-an—ketika terlibat polemik kebudayaan pada tahun 1930-an dengan Sutan Takdir Alisjahbana. Terjadinya polemik dipicu oleh gagasan Alisjahbana tentang supremasi kebudayaan Barat atas kebudayaan Indonesia. Alisjahbana berpandangan, kebudayaan Barat yang mengutamakan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, ekonomi, dan ketrampilan berorganisasi, perlu ditiru oleh bangsa Indonesia agar setara, bahkan bisa lebih dinamis dari Barat.

Soetomo mengungkapkan ketidaksetujuannya pada gagasan progresif Alisjahbana. Baginya, bangsa Indonesia tidak perlu merujuk pada Barat karena telah memiliki khazanah kebudayaan yang lebih *genuine*, yaitu pesantren. Soetomo rupanya tertarik pada kolektivisme pesantren yang cocok dengan bangsa Indonesia yang mengutamakan kekeluargaan (Koentjaraningrat, 1982).

Walau demikian, gambaran subkultur pesantren hanya mampu menjelaskan dunia pesantren yang unik dan belum bersentuhan dengan elemen-elemen dari luar dirinya; seperti organisasi, manajemen sumber daya manusia, dana, fisik, informasi, ilmu pengetahuan dan teknologi (Kasdi, 2012). Itu sebabnya, Hadimulyo dalam Rahardjo (1985) cenderung **menggunakan istilah “institusi kultural” yang mengandung konotasi lebih longgar daripada subkultur**. Dengan demikian, pesantren akan dilihat dalam **pengertian “budaya pesantren” yang dalam realitas empiris lebih tampak** sebagai *counter culture* yang seringkali memiliki nilai-nilai dan norma yang berbeda dengan kultur yang dianggap dominan.

Sejarah panjang pesantren di Jawa telah membawa perubahan dan pergeseran sosial yang cukup signifikan bagi masyarakat agama dalam segala aspeknya. Maka cukup beralasan kalau banyak peneliti yang menyimpulkan bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan, dakwah, dan agen pembangunan masyarakat yang berbasis pada wawasan dan wacana keislaman (Said, 2012). Pada posisi seperti ini, Azra (1997) tidaklah berlebihan tatkala menyatakan, bahwa:

“Dengan posisi dan kedudukannya yang khas, pesantren diharapkan menjadi alternatif pembangunan yang berpusat pada masyarakat itu sendiri (*people-entered development*) dan sekaligus sebagai pusat pengembangan pembangunan yang berorientasi pada nilai (*value-oriented development*)... Pesantren dengan kainya **memainkan peran sebagai “cultural broker”** (piang budaya) dalam pengertian seluas-luasnya.”

Penilaian Azra tersebut sekaligus mendukung tesis Gus Dur sebelumnya, yang menyebut pesantren sebagai subkultur. Setidaknya, ada beberapa unsur yang menguatkan tesis tersebut, yaitu: (1) tradisi kehidupan yang jelas khas/unik, berbeda dengan kehidupan di luar pesantren, misalnya, model pendidikan Islam yang turun menurun dengan metode *bandongan*, *sorogan*, dan *wetonan*; (2) ruang pendukung yang khas di pesantren berupa asrama, masjid, dan *dalem* kiai, sehingga interaksi tiga elemen pesantren antara kiai, santri, dan kitab kuning, berjalan secara intensif sehingga memungkinkan terjadinya proses pembentukan tata nilai sebagai *way of life* di pesantren; (3) kuatnya sistem “*barokah*”, yaitu sebuah kesadaran spiritual terhadap dampak *khidmah* (pengabdian) dan ketaatan terhadap kiai, akan membuahkan efek positif bagi tercapainya cita-cita santri. Karena itu, jalan sufistik di kalangan pesantren berkembang dengan baik; (4) terbangunnya komunikasi produktif antara pesantren dengan masyarakat sekitar sehingga dalam dialektikanya akan melahirkan tata nilai Islami pada masyarakat tersebut; dan (5) adanya teknologi disiplin yang kuat di pesantren dengan dukungan kharisma kiai yang kuat, pengaturan struktur ruang yang terkendali, serta tata aturan yang ketat dan terkontrol (Said, 2012).

Fungsi *cultural broker* yang dinyatakan oleh Azra, adalah memainkan peranan menghubungkan, mendinamisir, dan merekayasa ketegangan-ketegangan yang diakibatkan oleh adanya interaksi antara “*great*” dengan “*little tradition*” (tradisi besar dan tradisi kecil). *Great tradition* tidak hanya berupa fenomena Islam internasional tetapi juga pengaruh-pengaruh asing/non-Islam terhadap masyarakat Islam lokal sehingga “**kemasan baru Islam**” (“*a new face of localized Islam*”) bisa diterima oleh sebuah masyarakat setempat. Fungsi sebagai *cultural broker* ini menemukan legitimasinya, karena, melalui otoritas ilmu agama dan pengaruh institusi pesantrennya, ulama (atau kiai) sering berperan menentukan dalam masalah-masalah sosial, politik, dan perkembangan masyarakat di lingkungannya. Dalam pergulatan intensifnya sebagai dinamisator di antara tradisi besar dan tradisi kecil inilah, ulama banyak membentuk wajah Islam lokal, menghasilkan pemikiran dan karya-karya yang memperkaya khazanah pemahaman keislaman di Nusantara (Hasbullah, t.t.).

Keunikan subkultur di pesantren seperti itu bukan berarti pesantren anti perubahan, tetapi tetap terbuka menerima perubahan meski selektif dengan prinsip; *al-muhâfadhah ‘ala al-qodîmi al-shâlih wa al-akhdu bi al-jadîdi al-ashlah*. Jadi, meskipun kiai mendorong pesantren dan masyarakat di sekitar pesantren terbuka terhadap dunia luar, pesantren tetap berpijak pada kearifan klasiknya, yakni, memelihara yang baik dari tradisi lama, dan mengambil yang lebih baik dari perubahan baru.

Dewasa ini, seiring dengan perkembangan zaman, para pengamat dan praktisi pendidikan dikejutkan dengan fenomena yang terjadi pada pondok pesantren, yaitu: (1) banyaknya lembaga pesantren yang tergusur sejak dilancarkannya perubahan atau modernisasi pendidikan Islam di berbagai kawasan dunia muslim dan sebagian lembaga pesantren tidak mampu bertahan (Azra, 2000); (2) banyaknya pesantren mengalami transformasi sehingga sebagian telah memasukkan lembaga pendidikan umum (Azra, 2000); (3) banyaknya pesantren mengalami penurunan animo masyarakat sehingga mengakibatkan jumlah santri menurun setelah menyesuaikan diri dengan mengadopsi sedikit banyak isi dan metodologi pendidikan umum; (4) sebagian pesantren enggan dengan perubahan (dan lebih memilih menjaga budaya lama) dengan menolak masuknya kebijakan pemerintah melalui Kementerian Agama (Kemenag) dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemdikbud), karena khawatir akan kehilangan karakter budaya organisasi lembaganya yang sudah mapan dan dipercaya masyarakat (Mardiyah, 2012).

Berdasarkan lokus penelitian tentang kepemimpinan kiai dalam memelihara budaya organisasi di Pondok Modern Gontor, Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, dan Pesantren Tebuireng, Jombang, Mardiyah (2012) menemukan, bahwa kepemimpinan kiai Pesantren Tebuireng dalam mengelola pendidikan pesantren (*salaḥ*) cenderung terbelenggu oleh kebiasaan (*the way they are*) atau terjebak dengan romantisisme sejarah kebesaran nama **KH M Hasyim Asy’ari, yang membuat kepemimpinannya tidak melakukan *learn from the future*, dan hanya terjebak pada *learn from the past*, sementara dalam mengelola pendidikan formal sekolah dan madrasah ia bersikap reaktif terhadap perubahan-perubahan yang sering dilakukan oleh kebijakan pemerintah. Pada kenyataannya, adanya diferensiasi jenis pendidikan di pesantren Tebuireng justru tidak menambah jumlah santri bahkan cenderung menurun.**

Sedangkan kepemimpinan kiai di PM Gontor dan PP Lirboyo dalam mengelola pendidikan pesantren juga berdasarkan pengalaman (kebiasaan-kebiasaan) yang dilakukan para pendiri pesantren. Agar tidak terbelenggu pada kebesaran kesejarahannya, maka ia melakukan beberapa



pengembangan pesantren dengan tetap menjaga budaya pesantren yang sudah terbangun. Pada kenyataannya, dengan tetap menjaga nilai-nilai pesantren justru tingkat kepercayaan masyarakat meningkat pada kedua pesantren tersebut, dengan indikasi jumlah santri cenderung meningkat dari tahun ke tahun.

Hasil penelitian di atas dapat menggugurkan tesis Snouck Hurgronje dalam Benda (1958) yang menyatakan bahwa pertandingan Islam melawan daya tarik pendidikan Barat dan penyatuan kebudayaan, Islam pasti kalah. Begitu juga menggugurkan tesis Dhofier (1982) yang menyatakan, pesantren-pesantren besar dapat bertahan, hanya setelah memasukkan lembaga-lembaga pendidikan umum dalam lingkungan pesantren, justru kini semakin banyak pesantren yang menyelenggarakan Sekolah Menengah Pertama (SMP) dan Sekolah Menengah Atas (SMA); dan atau satu dua telah membuka universitas yang memiliki berbagai fakultas dalam cabang pengetahuan umum.

### **Tradisi Riset Transformatif di Institusi Pesantren**

Salah satu tradisi yang melekat dalam kehidupan pesantren adalah adanya *selflearning* (belajar secara mandiri), kemandirian dalam pembelajaran secara pribadi ini ditambahkan lagi dengan kecintaan terhadap ilmu pengetahuan, terutama *Islamic studies*, menjadikan pesantren sebagai salah satu tipe pendidikan Islam yang potensial untuk menyemai semangat ilmiah dan tradisi riset pesantren (Ali, 2013).

Riset *a la* pesantren tentu memiliki karakteristik yang berbeda dengan riset konvensional. Perbedaan ini berakar pada perbedaan konstruksi ontologi, epistemologi, metodologi, dan aksiologi, antara riset *a la* pesantren dengan riset konvensional. Perbedaan ini berakar pada sejarah sosial, sumber nilai, dan tradisi intelektualnya. Sebagaimana diketahui, proses riset dan kajian akademik di Barat, tidak terlepas dari kepentingan dominasi dan hegemoni, sehingga riset (pengetahuan) menjadi salah satu pilar dari superioritas Barat. Dengan riset, Barat memimpin *global intellectual hegemony*, bahkan sering menjadikan sains sebagai ancaman kemanusiaan (Mustafied, 2013b).

Ironinya, hingga saat ini, Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN), seperti, Universitas Islam Negeri (UIN), Institut Agama Islam Negeri (IAIN), Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN), maupun PTKI swasta, disinyalir masih tetap dalam posisi sebagai *teaching university*, yang dalam banyak hal kualitasnya tidak melebihi tradisi pendidikan dan pengajaran sekolah. Sementara berbagai universitas yang men-declare sebagai *research-university* selain masih berkuat pada kemampuan finansial dan otonomi yang



tidak kunjung tuntas, juga terjebak dengan agenda-agenda riset yang belum menggarap secara komprehensif kebutuhan bangsa pada tataran empirik. Riset-riset yang ada masih cenderung mengedepankan sisi ego-sektoral dan belum dikerangkakan dalam bingkai riset strategis bangsa. Terkadang cukup mengenaskan juga, sebab banyak tema riset hanya bergerak mengamini apa kepentingan dan kemauan *international funding agency* di mana itu terlihat dalam kebijakan dan prioritas risetnya. Karena itu, tidaklah terlambat jika pesantren memulaimerevitalisasi tradisi riset sejak sekarang (Mustafied, 2013b).

Pada konteks inilah, pesantren berpeluang besar dan sangat mungkin menjadi *research-university*. *Pertama*, pesantren bukanlah semata institusi tingkat dasar dan menengah, namun juga tinggi, di mana terlihat dalam potensi sumber daya, jaringan, khazanah, dan kelembagaan. Literatur kitab kuning yang dikaji pesantren, dalam semua disiplinnya, banyak yang diakui sebagai *world-class*. *Kedua*, pesantren adalah *kampung-peradaban* yang menyimpan aneka pengetahuan, jejak sejarah, sekaligus preskripsi masa depan, yang itu tidak mungkin diabaikan dalam kerangka keindonesiaan, bahkan pada dataran mondial. *Ketiga*, transformasi pesantren menjadi institusi riset strategis tanpa kehilangan ruhanya, sebagai *supporting-system* kelembagaan perjuangandi era globalisasi, cepat atau lambat merupakan keniscayaan sejarah (Mustafied, 2013a).

Dalam era kontemporer ini, merupakan sebuah tuntutan bagi pesantren untuk membahas dan mengkaji materi-materi yang bersifat transformatif, seperti gender, hermeneutika, *fikih al-Mar'ah* (fikih perempuan), pluralisme, multikulturalisme, Hak Asasi Manusia (HAM), isu terorisme global, dan sebagainya. Definisi santrisekarang ini juga mencakup predikat mahasiswa, sehingga kajian-kajian Islam yang bersifat transformatif-akademis juga merambah ke pesantren. Secara otomatis pesantren tidak hanya memperkuat dalam bidang fikih, tasawuf, dan nahwu, akan tetapi diharapkan juga mengembangkan materi kajian Islam transformatif (Khojir, 2011).

Karenanya, membangun tradisi riset di institusi pesantren menjadi agenda yang penting. *Pertama*, tantangan zaman yang semakin kompleks dan berlapis-lapis. Tanpa tradisi riset transformatif, pesantren akan berada di arus marginal, dan kontribusinya untuk menegaskan kemuliaan Islam dan kedaulatan bangsa akan sangat minimalis. Sebaliknya, dengan riset, pesantren akan lebih berpeluang memandu jalannya sejarah negeri ini, menuju tercapainya tujuan-tujuan nasional, terlebih menuju *litakuunakalimatullah hiyal-'ulya*.

*Kedua*, dengan Pesantren-Riset, kekayaan intelektualnya akan lebih mampu dikelola sehingga dapat berkontribusi melalui pemikiran transformatif

terhadap berbagai kebuntuan-kebuntuan epistemis dan struktural di negeri ini. Warisan khazanah intelektual yang sangat kaya, yang merangkum pengalaman dan akumulasi pengetahuan berabad-abad hanya akan menjadi monumen sejarah, jika *qiroaah* (pembacaan) terhadapnya sekedar *tikror* atau *tabarrukan* semata, tidak melalui riset yang mendalam.

*Ketiga*, akselerasi transformasi menuju Pesantren-Riset semakin relevan di tengah-tengah sebagian besar riset perguruan tinggi yang bermuatan *hidden agenda*. Padahal sebagaimana dimengerti bahwa di balik riset-riset tersebut, terselip kepentingan ideologi dan modal yang *maha-syahwat* (Mustafied, 2013a).

Pesantren-Riset akan mungkin diwujudkan apabila ditopang dengan sejumlah prasyarat. *Pertama*, pesantren harus menjadi organisasi yang otonom, baik dalam bidang finansial maupun akademik. Artinya adalah, adanya keleluasaan pengelola dalam menjalankan program akademik secara transparan dan bertanggung jawab. Makna lainnya adalah terhindar dari intervensi pihak eksternal yang mematikan mimbar akademik.

*Kedua*, untuk bisa mencapai cita-citanya, Pesantren-Riset harus memiliki, mempertahankan, dan menjaga martabatnya, terutama di bidang akademik yang berkaitan dengan reputasi keunggulan Pesantren-Riset dalam mewarisi khazanah pendidikan Islam berabad-abad.

*Ketiga*, agar bisa mencapai semua cita-citanya, Pesantren-Riset dituntut untuk membuka diri (*openness*) dan memiliki wawasan global. Segala programnya harus disesuaikan dengan standar kualitas internasional dan membidik entitas global. Hal itu dapat dimulai dari standar pengelolaan, sistem dan proses pendidikan, kualitas riset, hingga pengabdian kepada masyarakat. Pencapaian-pencapaian ini akan mengantar Pesantren-Riset pada sebuah kondisi ideal *good university governance*.

*Keempat*, Pesantren-Riset dalam setiap langkahnya harus mendasarkan diri kepada basis nilai dan tradisi yang berorientasi pada ketauhidan dan nilai-nilai kerakyatan, yang dalam bahasa teologi disebut dengan nilai-nilai aswaja.

*Kelima*, prasyarat berikutnya adalah peningkatan kualitas terus menerus (*continuous improvement*). Perbaikan kualitas ditandai dengan efektivitas, efisiensi, dan peningkatan daya guna manfaat untuk masyarakat. Pesantren-Riset harus selalu menempatkan dirinya sebagai satu organisasi yang berkualitas pada sektor pendidikan, dengan mengabdikan diri sepenuhnya pada kepentingan agama dan bangsa.

*Keenam*, Pesantren-Riset harus sehat dan akuntabel. Sebagai institusi pendidikan yang didirikan di tengah atmosfer kerakyatan, haruslah dimaknai sebagai milik rakyat secara hakiki. Oleh sebab itu, segalanya harus digunakan

secara efisien dan dapat dipertanggungjawabkan kepada masyarakat, baik dalam hal keuangan, pemanfaatan sumber daya, aset dan sebagainya.

*Ketujuh*, elemen terakhir agar bisaterus maju adalah peningkatan kesejahteraan warga yang ada di dalamnya. Kesejahteraan di sini melingkupi kesejahteraan material maupun spiritual. Dengan adanya usaha peningkatan kesejahteraan diharapkan Pesantren-Riset bisa menjadi tumpuan masa depan bagi warga yang ada di dalamnya (Mustafied, 2013a).

Berbicara esensi peran strategis pesantren, setidaknya, ada dua yang paling penting, yaitu mencetak kader ulama yang mendalami ilmu agama dan pada saat yang sama mengetahui, terampil, dan peduli terhadap persoalan *keummatan*. **Pesantren adalah tempat untuk mencetak kader “*faqih fi ‘ulum al-din* dan *faqih fi mashalih al-umma*”.** Dengan peran semacam ini, dimungkinkan pesantren terlibat maksimal dalam membangun bangsa, bahkan turut memberikan sumbangsih bagi peradaban dunia. Melalui pesantren, para santri belajar ilmu-ilmu agama dan ilmu sosial yang dibutuhkan masyarakat (Haningsih, 2008).

Mencermati peran dan kontribusi strategis pesantren di Indonesia seperti tersebut di atas, diharapkan dapat mengembalikan kejayaan umat Islam yang pernah menyinari dunia dengan ilmunya. Saat itu, Islam menjadi pusat peradaban di mana, di tempat lain sedang mengalami kegelapan. Kemajuan ini diperoleh karena perhatian serius Islam terhadap pengembangan ilmu pengetahuan, di samping tetap mempertahankan ilmu agama.

Sintesis, integritas, dan interkoneksi ilmu termanifestasikan pada individu ilmuwan saat itu. Banyak sekali ilmuwan Muslim terkenal, yang karya-karyanya diakui tidak hanya di dunia Islam, tetapi juga di Barat. Ada Jabir Ibnu Hayyan—orang Barat menyebutnya *Gebert*—yang hidup antara tahun 721-815. Dia adalah seorang tokoh Islam pertama yang mempelajari dan mengembangkan *Alchemi* di dunia Islam. Ilmu ini di kemudian hari berkembang serta dikenal sebagai ilmu kimia.

**Berikutnya, ada nama besar Abu Jusuf Ya’qub Ibnu Ishaq al-Kindi** (801/873). Al-Kindi adalah seorang filosof Muslim dan ilmuwan dalam bidang filosofi, matematika, logika, sampai kepada musik dan ilmu kedokteran. Tak kalah mengagumkan juga adalah Muhammad Ibnu Musa al-Khawarizmi (w. 863). Orang Eropa menyebutnya *Algorism*, karena bukunya yang terkenal berjudul *al-Jabr wa al-Muqabalah*, yang kemudian disalin oleh orang-orang Barat dan disiplin ini di kemudian hari dikenal dengan *Aljabar* (Arsyad, 2007).

Peran madrasah dan kekayaan khazanah keilmuan seperti Baitul Hikmah pada zaman kejayaan Islam yang telah memberi sumbangan berarti bagi kemajuan Islam, dapat ditransfer oleh pesantren untuk dapat diterapkan

saat ini, sehingga lembaga Islam tersebut menjadi laboratorium ilmu pengetahuan agama dan pusat riset kegiatan ilmiah.

Idealitas untuk menjadi pusat riset ilmu pengetahuan tersebut, kian mengukuhkan terwujudnya prediksi Madjid (1997) tentang Universitas Tebuireng, Universitas Tremas, Universitas Lirboyo, dan Universitas Pesantren lainnya di Indonesia. Hal ini cukup beralasan, karena kemajuan Islam masa pertengahan, terutama sekali ditopang oleh budaya riset. Jika melihat kuantitas pesantren di Tanah Air yang jumlahnya puluhan ribu, kemudian mampu menjadi pusat riset ilmu pengetahuan, maka pengaruh sekaligus perannya akan melebihi Baitul Hikmah dan dampaknya dapat meluas ke seluruh penjuru dunia (Haningsih, 2008).

## Penutup

Uraian penulis di atas, kian menegaskan pentingnya upaya kontekstualisasi kitab kuning, terutama dalam rangka menuju tradisi pemikiran Islam kritis—analitis—filosofis yang itu akan berkembang dengan signifikan, apabila terjalin sinergitas keilmuan antara pesantren—khususnya—dan Perguruan Tinggi Islam pada umumnya. Meminjam ungkapan Abdullah, literatur *al-kutub al-sofro'* (kitab kuning) yang dikaji di pesantren, mesti bergaul, bergumul, bersentuhan langsung, bahkan berdialog dengan literatur *al-kutub al-baidho'* (kitab putih) sebagaimana menjadi referensi Perguruan Tinggi Islam.

Di lain pihak, kebutuhan mengembangkan riset strategis-transformatif dalam lingkungan pesantren bukan hanya untuk menjawab tantangan eksternal, namun juga untuk mengoptimalkan potensi, melipatgandakan peran, dan memperteguh posisinya sebagai kekuatan transformatif bangsa. Melalui khazanah khas (*genuine*) dunia pesantren yang disebut kitab kuning, elemen-elemen penting pesantren mampu menggerakkan bahkan menentukan laju perubahan zaman. Pada konteks inilah, pesantren sendiri sebenarnya sangat mungkin menjadi *world-class research-university*. Hal itu dapat terwujud, apabila lembaga Islam tersebut bertransformasi menjadi laboratorium ilmu pengetahuan agama dan sekaligus pusat riset kegiatan ilmiah.

## Daftar Pustaka

- Abdullah, M. A. (1995). Falsafah Kalam di Era Postmodernisme. Retrieved from <http://philpapers.org/rec/ABDFKD>
- Abdullah, M. A. (2006). *Islamic studies diperguruan tinggi: pendekatan integratif-interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Ali, S. M. 2013. "Puasa dan Tradisi Penguatan Riset di Pesantren", dalam [http://www.academia.edu/4105553/Puasa\\_dan\\_Tradisi\\_Penguatan\\_Riset\\_di\\_Pesantren](http://www.academia.edu/4105553/Puasa_dan_Tradisi_Penguatan_Riset_di_Pesantren) - Google Search. (n.d.). Retrieved August 16, 2016, from [https://www.google.co.id/search?q=Ali%2C+Sholahuddin+Muhsin.+2013.+%E2%80%9CPuasa+dan+Tradisi+Penguatan+Riset+di+Pesantren%E2%80%9D%2C+dalam+http%3A%2F%2Fwww.academia.edu%2F4105553%2FPuasa\\_dan\\_Tradisi\\_Penguatan\\_Riset\\_di\\_Pesantren&oq=Ali%2C+Sholahuddin+Muhsin.+2013.+%E2%80%9CPuasa+dan+Tradisi+Penguatan+Riset+di+Pesantren%E2%80%9D%2C+dalam+http%3A%2F%2Fwww.academia.edu%2F4105553%2FPuasa\\_dan\\_Tradisi\\_Penguatan\\_Riset\\_di\\_Pesantren&aqs=chrome..69i57j69i60.2380j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.co.id/search?q=Ali%2C+Sholahuddin+Muhsin.+2013.+%E2%80%9CPuasa+dan+Tradisi+Penguatan+Riset+di+Pesantren%E2%80%9D%2C+dalam+http%3A%2F%2Fwww.academia.edu%2F4105553%2FPuasa_dan_Tradisi_Penguatan_Riset_di_Pesantren&oq=Ali%2C+Sholahuddin+Muhsin.+2013.+%E2%80%9CPuasa+dan+Tradisi+Penguatan+Riset+di+Pesantren%E2%80%9D%2C+dalam+http%3A%2F%2Fwww.academia.edu%2F4105553%2FPuasa_dan_Tradisi_Penguatan_Riset_di_Pesantren&aqs=chrome..69i57j69i60.2380j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8)
- Arifin, S. (2011a). PESANTREN SEBAGAI SALURAN MOBILITAS SOSIAL Suatu Pengantar Penelitian. *Jurnal Salam* 13 (1). Retrieved from <http://ejournal.umm.ac.id/index.php/salam/article/view/453>
- Arifin, S. (2011b). Radikalisasi Paham Keagamaan Komunitas Pesantren. *Jurnal Salam*, 12(1). Retrieved from <http://ejournal.umm.ac.id/index.php/salam/article/view/433>
- Arsyad, A. (2007). Universitas islam: integrasi dan interkoneksi sains dan ilmu agama menuju peradaban islam universal. *Dalam Jurnal TSAQAFAH, Jurnal Peradaban Islam Edisi*, 3(1).
- Assegaf, A. R. (2007). *Pendidikan Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Suka Press.
- Azra, A. (1997). **Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan** dalam Nurcholish Madjid, Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan. Jakarta: Paramadina.
- Azra, A. (2000). Pendidikan Islam. *Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos, Wacana Ilmu.
- Azra, A. (2004). *Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII & XVIII: akar pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Azra, A. (2009). Tarajim Ulama Nusantara: Ke Arah Sejarah Sosial-Intelektual Ulama Kita. **Pengantar** Dalam Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara: Riwayat Hidup, Karya, Dan Sejarah Perjuangan*, 157 Ulama Nusantara. Jakarta: Gramedia.
- Bakhtiar, N., & Riau, K. U. S. (2013). Pola Pendidikan Pesantren: Studi Terhadap Pesantren se-Kota Pekanbaru. *Dalam* [Http://goo.gl/TP7vwz](http://goo.gl/TP7vwz) Diakses Tanggal, 27 September 2013.

- Benda, H. J. (1958). *The Crescent and the Rising Sun: Indonesia Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945*. The Hague: W. van Hoeve.
- Bruinessen, M. V. (1999). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat (kitab kuning, pesantren and tarekat)*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Dhofier, Z. (1982). *Tradisi pesantren: studitentang pandangan hidup kyai*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.
- Fadhilah, A. (2011). Struktur dan Pola kepemimpinan kyai dalam pesantren di Jawa. *HUNAFA: Jurnal Studia Islamika*, 8 (1), 101–120.
- Haningsih, S. (2008). Peran strategis pesantren, madrasah dan sekolah islam di Indonesia. *El Tarbawi*, 1(1).
- Hasbullah, D. (1995). *Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia*. Pen. SIK., Fajar Inter Pratama Off Set, Jakarta.
- Hasbullah, M. t.t. “Menggagas Rekonstruksi Pemikiran Ulama Sunda: Sebuah Eksplorasi Awal” dalam** [http://www.academia.edu/3595649/Menggagas\\_Rekonstruksi\\_Pemikiran\\_Ulama\\_Sunda\\_Sebuah\\_Eksplorasi\\_Awal](http://www.academia.edu/3595649/Menggagas_Rekonstruksi_Pemikiran_Ulama_Sunda_Sebuah_Eksplorasi_Awal) - GoogleSearch. (n.d.). Retrieved August 16, 2016, from [https://www.google.co.id/search?q=Hasbullah%2C+Moeflich.+t.t.+%E2%80%9CMenggagas+Rekonstruksi+Pemikiran+Ulama+Sunda%3A+Sebuah+Eksplorasi+Awal%E2%80%9D%2C+dalam+http%3A%2F%2Fwww.academia.edu%2F3595649%2FMenggagas\\_Rekonstruksi\\_Pemikiran\\_Ulama\\_Sunda\\_Sebuah\\_Eksplorasi\\_Awal&oq=Hasbullah%2C+Moeflich.+t.t.+%E2%80%9CMenggagas+Rekonstruksi+Pemikiran+Ulama+Sunda%3A+Sebuah+Eksplorasi+Awal%E2%80%9D%2C+dalam+http%3A%2F%2Fwww.academia.edu%2F3595649%2FMenggagas\\_Rekonstruksi\\_Pemikiran\\_Ulama\\_Sunda\\_Sebuah\\_Eksplorasi\\_Awal&aqs=chrome..69i57j69i60.1670j0j9&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.co.id/search?q=Hasbullah%2C+Moeflich.+t.t.+%E2%80%9CMenggagas+Rekonstruksi+Pemikiran+Ulama+Sunda%3A+Sebuah+Eksplorasi+Awal%E2%80%9D%2C+dalam+http%3A%2F%2Fwww.academia.edu%2F3595649%2FMenggagas_Rekonstruksi_Pemikiran_Ulama_Sunda_Sebuah_Eksplorasi_Awal&oq=Hasbullah%2C+Moeflich.+t.t.+%E2%80%9CMenggagas+Rekonstruksi+Pemikiran+Ulama+Sunda%3A+Sebuah+Eksplorasi+Awal%E2%80%9D%2C+dalam+http%3A%2F%2Fwww.academia.edu%2F3595649%2FMenggagas_Rekonstruksi_Pemikiran_Ulama_Sunda_Sebuah_Eksplorasi_Awal&aqs=chrome..69i57j69i60.1670j0j9&sourceid=chrome&ie=UTF-8)
- Hefni, M. (2012). Runtuhnya Hegemoni Negara dalam Menentukan Kurikulum Pesantren. *KARSA: Jurnal Sosial Dan Budaya Keislaman*, 19(1), 62–72.
- Horton, P. B. (1992). Sosiologi jilid 2 : Paul B. Horton dan Chester L. Hunt; Penerjemah, Aminuddin Ram.
- Huda, S. A. (2009). Nurul. 2009. “Tradisi Menulis Populer Di Pondok Pesantren Hasyim Asy’ari Yogyakarta” Dalam Jurnal Islam-Indonesia Edisi**, 1(1), 1431.
- Jabali, F. (2002). *IAIN dan modernisasi Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos Wacan Alimu.

- Kasdi, A. (2012). Pendidikan Multikultural di Pesantren Membangun Kesadaran Keberagamaan yang Inklusif. *Jurnal Ad-Din*, 4(2), 211–221.
- Khojir. (2011). Pendidikan di Pesantren (Antara Mempertahankan Tradisi dan Kebutuhan Modernisasi). *Jurnal Manahij*, IV(1), 139–154.
- Koentjaraningrat. (1982). Persepsi tentang Kebudayaan Nasional / oleh Koentjaraningrat. Jakarta: Gramedia.
- Madjid, N. (1997). *Bilik-Bilik Pesantren: Potret Sebuah Perjalanan*. Jakarta: Paramadina.
- Mardiyah, M. (2012). Kepemimpinan Kiai dalam Memelihara Budaya Organisasi di Pondok Modern Gontor, Lirboyo Kediri, dan Pesantren Tebuireng Jombang. *TSAQAFAH*, 8(1), 67–104.
- Mastuhu. (1994). Dinamika sistem pendidikan pesantren: suatu kajian tentang unsur dan nilai sistem pendidikan pesantren. Jakarta: INIS.
- Mastuki, H. S., & El-Saha, M. I. (2003). Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren. Jakarta: Diva Pustaka.
- Mustafied. (2013a). Menuju Pesantren-Riset: *Paradigma, Orientasi Ideologi, Nilai, dan Strategi*. *MLANGI: Media Pemikiran dan Budaya Pesantren*, 1(2), 40–57.
- Mustafied. (2013b). Pesantren, Riset Strategis Bangsa, dan *Kondobhuwono*. *MLANGI: Media Pemikiran dan Budaya Pesantren*, 1(2), 2–6.
- Rahardjo, M. D. (1985). *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun Dari Bawah*. Jakarta: P3M.
- Said, H. A. (2011). Meneguhkan Kembali Tradisi Pesantren di Nusantara. *IBDA'*, 9(2), 178–193.
- Said, N. (2012). Tradisi Berfilsafat dalam Karya Sastra Pesantren (Kajian Filologis Atas Naskah *Dewi Maleka*). *Jurnal Ad-Din*, 4(1), 21–41.
- Siswanto, (2006). PRAKSIS MODEL STUDI ISLAM DALAM KOMUNITAS PESANTREN (Menuju Humanisasi Kitab Kuning). *KARSA: Jurnal Sosial Dan Budaya Keislaman*, X (2), 919–929.
- Solichin, M. M. (2012). Rekonstruksi Pendidikan Pesantren sebagai Character Building Menghadapi Tantangan Kehidupan Modern. *KARSA: Jurnal Sosial Dan Budaya Keislaman*, 20(1), 58–74.
- Suwito, S. (2011). TRADISI SEWELASAN SEBAGAI SISTEM TA 'LIM DI PESANTREN. *IBDA'*, 9 (2), 155–164.
- Wahid, A. (2001). *Menggerakkan tradisi: esai-esai pesantren*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara. Retrieved from

[https://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=E1e\\_6PDmZ7sC&oi=fnd&pg=PR9&dq=SEJARAH+PEMIKIRAN+MODERN+DALAM+ISLAM&ots=sczirq7j6G&sig=YrKI-V\\_CRd7TjT801A2jgCukK\\_c](https://www.google.com/books?hl=en&lr=&id=E1e_6PDmZ7sC&oi=fnd&pg=PR9&dq=SEJARAH+PEMIKIRAN+MODERN+DALAM+ISLAM&ots=sczirq7j6G&sig=YrKI-V_CRd7TjT801A2jgCukK_c)

Wahid, A. (2007). *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia Tranformasi Nasional dan Kebudayaan*. Jakarta: The WahidInstitute.

Yafie, A. (1997). *Teologi sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan*. LKPSM.



**PESANTREN DIFABEL: ANTARA PELUANG DAN TANTANGAN**  
(Studi Kasus Implementasi Konsep Pendidikan Inklusif di Yayasan Pondok  
Pesantren Modern Yatim dan Dhuafa Madania Yogyakarta)

**Anwari Nuril Huda**

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Pondok Pesantren Nurut Taqwa  
Bondowoso,  
anwarinurilhuda@gmail.com

**Abstrak**

Pasca Munas dan Konferensi Besar Alim Ulama Nahdlatul Ulama (NU) di Lombok bulan November 2017 lalu, diskursus pengembangan sistem pesantren inklusif mulai ramai diperbincangkan oleh para santri, aktivis dan kademisi lulusan pondok pesantren hingga para kiai. Pengarus-utamaan isu ini dipercaya sebagai bentuk respon positif orang-orang pesantren terhadap UU RI Nomor 8 Tahun 2016 tentang penyandang disabilitas. Maka membaca fenomena tersebut, melalui studi ini penulis berupaya untuk mengungkap dua hal urgen mengenai implementasi konsep pendidikan inklusif di dunia pondok pesantren, yaitu: *pertama*, menginventarisasi kekayaan atau aset (*sources*) pesantren yang dapat mendukung implementasi sistem pendidikan inklusif; dan *kedua*, mengidentifikasi segala bentuk tantangan maupun hambatan yang dihadapi oleh pesantren dalam pengejawantahan konsep pendidikan inklusif. Penelitian dilakukan di Yayasan Pondok Pesantren Modern Yatim dan Dhuafa Madania Yogyakarta dengan menggunakan pendekatan kualitatif deksriptif. Studi ini berhasil mengungkap bahwa beberapa faktor pendukung pesantren Madania adalah: seluruh civitas pesantren sudah berparadigma inklusif, memiliki cukup banyak aset serta tersedianya infrastruktur yang aksesibel bagi difabel. Sementara faktor-faktor penghambat nampak pada sektor finansial, bangunan dan lahan serta aspek manajemen.

**Kata Kunci:** Pondok Pesantren, Pesantren Difabel, Pesantren Inklusif

## Pendahuluan

Lembaga pondok pesantren yang menerima kaum difabel biasa dikenal dengan istilah pesantren inklusif. Namun makalah ini diberi judul ‘pesantren difabel’ untuk menghindari potensi pemaknaan keliru terhadap gagasan yang hendak dituangkan oleh penulis. Sebab dewasa ini term ‘pesantren inklusif’ memiliki dua makna umum; *pertama*, kalangan muslim moderat menggunakan istilah tersebut untuk merujuk kepada sebuah upaya lembaga pendidikan Islam mengonter isu radikalisme.<sup>1</sup> Mayoritas kalangan pesantren menegaskan kata inklusif dengan istilah radikal, yakni sebuah keyakinan beragama yang disertai dengan sikap intoleran, fanatik, eksklusif dan revolusioner.

*Kedua*, kelompok proponent isu difabilitas di luar pesantren (pendidikan umum) menggunakan ‘inklusif’ untuk mengilustrasikan sebuah keadaan di mana antara kelompok difabel dan non difabel berbaur menjadi satu dalam ruang dan waktu yang sama tanpa adanya sekat-sekat maupun perlakuan diskriminatif antara satu sama lain.<sup>2</sup> Sementara penulis sendiri berada pada wilayah dan paradigma bagian kedua ini, yakni menggunakan istilah inklusif untuk lembaga pendidikan yang menyatukan santri berkebutuhan khusus dengan murid mayoritas, sehingga dapat ditegaskan bahwa fokus makalah

---

<sup>1</sup>Lihat misalnya: Muallimul Huda, “Eksistensi Pesantren Dan Deradikalisasi Pendidikan Islam Di Indonesia (Menyemai Spirit Toleransi Dan Pendidikan Islam Multikultural),” *FOKUS Jurnal Kajian Keislaman Dan Kemasyarakatan* 3, no. 1 (July 9, 2018): 86, <https://doi.org/10.29240/jf.v3i1.458>; Syamsul Ma’arif, *Pesantren Inklusif Berbasis Kearifan Lokal: Studi Etnografi Pesantren Tebuireng Jombang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015); Muallimul Huda, “Eksistensi Pesantren Dan Deradikalisasi Pendidikan Islam Di Indonesia (Menyemai Spirit Toleransi Dan Pendidikan Islam Multikultural);” Ma’arif, *Pesantren Inklusif Berbasis Kearifan Lokal: Studi Etnografi Pesantren Tebuireng Jombang*; Masduqi, “Deradikalisasi Pendidikan Islam Berbasis Khazanah Pesantren”; N. U. Online, “Pesantren Lahirkan Tradisi Keberagaman Yang Inklusif Dan Moderat,” NU Online, accessed September 28, 2018, <http://www.nu.or.id/post/read/70939/pesantren-lahirkan-tradisi-keberagaman-yang-inklusif-dan-moderat>. uireng Jombang (Yogyakarta: Kaukaba, 2015); Irwan Masduqi, “Deradikalisasi Pendidikan Islam Berbasis Khazanah Pesantren,” *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (January 1, 1970): 1, <https://doi.org/10.14421/jpi.2013.21.1-20>.

<sup>2</sup> Lihat: Suharto, “Pendidikan Inklusi” (October 22, 2017); Melanie Nind, “Inclusive Research and Inclusive Education: Why Connecting Them Makes Sense for Teachers’ and Learners’ Democratic Development of Education,” n.d.; Justin J.W. Powell, Benjamin Edelstein, and Jonna M. Blanck, “Awareness-Raising, Legitimation or Backlash? Effects of the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities on Education Systems in Germany,” *Globalisation, Societies and Education* 14, no. 2 (April 2, 2016): 227–50, <https://doi.org/10.1080/14767724.2014.982076>; Sip J. Pijl \* and Dorien Hamstra, “Assessing Pupil Development and Education in an Inclusive Setting,” *International Journal of Inclusive Education* 9, no. 2 (April 2005): 181–92, <https://doi.org/10.1080/1360311042000331192>.

penulis adalah tentang isu difabilitas dalam kaitannya dengan pengembangan lembaga pondok pesantren yang ramah difabel.

Saat ini jumlah pondok pesantren di Indonesia sangat besar dan terus mengalami progresivitas kuantitas dari tahun ke tahun. Berdasarkan data yang dirilis oleh Direktorat Pendidikan Islam Kementerian Agama RI pada tahun 2016 lalu sudah tercatat sedikitnya ada 28,194 pesantren yang tersebar di daerah perkotaan maupun pedesaan dengan total santri 4,290,626.<sup>3</sup> Meski demikian, hingga sekarang jumlah pondok pesantren yang menerima sekaligus mampu melayani santri berkebutuhan khusus (difabel) secara profesional dan proporsional masih sangat minim. Sementara itu, pada tahun 2016 saja jumlah difabel di Indonesia ditaksir mencapai 12,15 persen, dan 45,74 persen di antaranya belum atau tidak menempuh pendidikan Sekolah Dasar.<sup>4</sup> Kondisi ini menyiratkan bahwa telah terjadi ketidakseimbangan antara jumlah lembaga pondok pesantren yang terus meningkat dengan jumlah difabel yang cukup besar. Artinya, pesantren belum menunjukkan keberpihakannya kepada kaum difabel yang dibuktikan dengan minimnya jumlah pesantren inklusif meskipun jumlah pesantren secara umum terus bertambah.

Namun dewasa ini fenomena tersebut rupanya direspon positif oleh orang-orang pesantren baik mereka yang tinggal di pesantren maupun alumni yang kini aktif sebagai akademisi, aktivis maupun pemerhati isu-isu sosial-keagamaan, khususnya dalam isu difabilitas. Oleh karenanya, melalui Munas dan Kombes tahun 2017, Nahdlatul Ulama sebagai salah satu organisasi terbesar dan otoritatif dalam menavigasi sebagian besar pondok pesantren mengeluarkan rekomendasi untuk membentuk wadah bagi kaum difabel.<sup>5</sup>

Difabel dalam konteks tersebut memang umum, NU bermaksud untuk mengawal dan memastikan bahwa masyarakat difabel mendapatkan hak-hak yang setara dalam semua aspek kehidupan berbangsa dan bernegara. Hak-hak yang dimaksud berupa penerimaan, kesempatan, penghargaan, pemenuhan

---

<sup>3</sup>“Pertumbuhan Pesantren Di Indonesia Dinilai Menakjubkan | Republika Online,” accessed September 26, 2018, <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/17/11/30/p088lk396-pertumbuhan-pesantren-di-indonesia-dinilai-menakjubkan>.

<sup>4</sup>“Indonesia Miliki 12 Persen Penyandang Disabilitas,” Republika Online, December 16, 2016, <https://republika.co.id/berita/nasional/umum/16/12/16/oi9ruf384-indonesia-miliki-12-persen-penyandang-disabilitas>.

<sup>5</sup>“PBNU Rekomendasikan Terbentuknya Wadah Bagi Disabilitas | NU Online,” accessed September 28, 2018, <http://www.nu.or.id/post/read/81856/pbnu-rekomendasikan-terbentuknya-wadah-bagi-disabilitas>.

aksesibilitas lingkungan<sup>6</sup> hingga reinterpretasi yurispundensi Islam klasik<sup>7</sup>. **Namun secara spesifik, kalimat ‘pembentukan wadah bagi difabel’** memberikan sinyal yang sangat kuat agar pondok pesantren mau dan mampu bertransformasi menjadi lembaga yang akomodatif terhadap kebutuhan difabel, khususnya dalam pelayanan pendidikan sekaligus pembekalan keterampilan (*life skills*) agar mereka dapat berpartisipasi aktif di tengah-tengah masyarakat pasca menempa diri di lembaga pesantren.

Sejak bergulirnya rekomendasi tersebut, tren diskusi lisan dan tulisan tentang pesantren inklusif semakin bergairah.<sup>8</sup> Dengan kata lain, pengarus-utamaan ide pendidikan inklusif di lembaga Islam tersebut terbilang cukup sukses. Namun hingga saat ini pondok pesantren belum memiliki prototipe atau rumusan yang benar-benar ideal untuk dipraktikkan. Oleh sebab itu, sebagai bentuk sumbangsih penulis dalam memformulasikan konsep pondok pesantren inklusif di Indonesia, melalui tulisan ini akan dipaparkan implementasi konsep pendidikan inklusif di Yayasan Pondok Pesantren Modern Yatim dan Dhuafa Madania Yogyakarta sebagai gambaran awal mengenai lembaga pendidikan Islam yang ramah difabel. Untuk memberikan informasi yang lengkap, tulisan ini hendak mengkaji enam komponen krusial, yaitu analisis paradigmatis, implementasi, aksesibilitas, kebijakan, peluang sekaligus tantangannya.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif untuk memberikan gambaran yang komprehensif mengenai implementasi konsep pendidikan inklusif di Yayasan Pondok Pesantren Modern Yatim dan Dhuafa Madania Yogyakarta.

Data dikumpulkan dengan cara observasi langsung ke lapangan, wawancara mendalam dengan pengurus dan santri, serta melalui pengamatan terhadap dokumen-dokumen terkait yang meliputi sertifikat, arsip, jadwal, kitab dan barang-barang lainnya. Kemudian data tersebut dinarasikan dan dianalisis berdasarkan buku panduan (*handbook*) yang diterbitkan oleh Save

---

<sup>6</sup>Slamet Thohari, “Habis Sakti, Terbitlah Sakit: Berbagai Macam Konsepsi Difabel Di Jawa” (n.d.).

<sup>7</sup>M. Khoirul Hadi, “FIKIH DISABILITAS: Studi Tentang Hukum Islam Berbasis Masalah,” *PALASTREN Jurnal Studi Gender* 9, no. 1 (February 27, 2017): 1, <https://doi.org/10.21043/palastren.v9i1.1317>; “Landasan Paradigmatik Fikih Disabilitas | TIMES Indonesia,” accessed September 28, 2018, <https://www.timesindonesia.co.id/read/160649/20171108/120834/landasan-paradigmatik-fikih-disabilitas/>.

<sup>8</sup>Lihat: Humaid, “Pondok Krapyak Gelar Diskusi ‘Pesantren Ramah Difabel,’” accessed September 28, 2018, <http://krapyak.org/2018/02/19/pondok-krapyak-gelar-diskusi-pesantren-ramah-difabel/>; “Membaca Peluang Pondok Pesantren Inklusi | Solider News,” accessed September 28, 2018, [/baca/4023-membaca-peluang-pondok-pesantren-inklusi](#).

**the Children's Inclusive Education Working Group (IEWG)** berjudul *Inclusive Education: What, Why and How (A Handbook for Program Implementer)*.

### **Yayasan Pondok Pesantren Modern Yatim dan Dhuafa Madania**

Yayasan Pondok Pesantren Modern Yatim dan Dhuafa Madania Yogyakarta berlatar belakang panti asuhan. Pesantren Madania lahir dibidani langsung oleh sepasang suami istri Abi Suyanta, S.Ag, M.Si dan Husnur Rosyidah, S.Ag karena prihatin melihat anak-anak terlantar di lingkungan sekitar tempat mereka tinggal. Mulanya mereka hanya merawat beberapa orang anak dan bertambah secara signifikan pasca terjadi gempa besar pada tahun 2006 di Yogyakarta.

Madania didirikan sebelum tahun 2000. Sejak saat itu biaya operasional panti asuhan dijalankan menggunakan dana pribadi dan sumbangan donatur tidak tetap hingga mendapatkan ijin dari Kementerian Hukum dan HAM tahun 2007 sebagai yayasan yang definitif. Sejak saat itu sumbangan pemerintah sedikit membantu dalam mencukupi kebutuhan lembaga dan para santri.

Pesantren Madania senantiasa menerima calon santri baru tanpa memedulikan latar belakang ekonomi keluarga, sosial, aliran keagamaan tertentu maupun kondisi fisik dan intelektual seseorang. Mereka tidak hanya berasal dari Yogyakarta, melainkan juga dari wilayah lain di Indonesia seperti Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur bahkan dari luar Jawa. Hingga saat ini santri mukim mencapai 229 orang dengan rincian difabel fisik 3 orang, difabel intelektual 5 orang, lansia 19 orang, balita 11 anak dan santri mayoritas (non-difabel) berjumlah 191 orang yang tersebar ke dalam tiga jenjang pendidikan: SD 26, SLTP 47 dan SLTA 118.

Untuk mendukung proses pendidikan para santri, sejauh ini Pesantren Madania sudah mendirikan lembaga PlayGroup dan Dycare Madania Kids, serta Madrasah Aliyah (MA). Adapun santri yang saat ini belajar di tingkat Sekolah Dasar dan Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama (SLTP) menempuh pendidikannya di beberapa lembaga pendidikan terdekat. Untuk memfasilitasi santri difabel agar memiliki keterampilan dan pekerjaan, Pesantren Madania telah bekerjasama dengan beberapa lembaga, di antaranya Balai Rehabilitasi Terpadu Penyandang Disabilitas (BRTPD) Pundong Yogyakarta, Pertamina dan salah satu perusahaan di Australia, Jepang, Korea dan Amerika.

Santri Madania yang masih duduk di bangku sekolah dasar dan menengah mendapatkan tambahan pelajaran ilmu keislaman di madrasah diniyah pada sore hari dan pengajian kitab pada malamnya. Mereka dikelompokkan menjadi beberapa rombongan belajar: siswa kelas I-VI SD,

kelas VII SMP, kelas VIII dan IX, dan masing-masing kelompok untuk siswa kelas X, XI dan XII.

Sementara pengajian agama bagi santri difabel dan jompo digelar dua kali dalam satu minggu dan ditambah sekali setiap bulannya. Pengajian mingguan diperuntukkan bagi santri mukim, yaitu pada hari Rabu pagi pengasuh memberikan ceramah keagamaan sekaligus menghimpun aspirasi **dari santri, sementara Jum'at pagi diisi dengan pembelajaran baca-tulis al-Quran**. Sedangkan pengajian bulanan diperuntukkan bagi masyarakat umum, yakni melibatkan difabel dan lanjut usia yang tinggal di sekitar pesantren. Mereka tidak hanya diberi siraman rohani dan pengetahuan agama, melainkan juga diberi santunan berupa uang atau sembako. Pihak pesantren menanggung seluruh akomodasi selama pengajian berlangsung, termasuk antar jemput jamaah dari kediaman masing-masing.

Para difabel dan lansia tinggal di Wisma Kasepuhan Wahyun Asror, sebagian bangunannya sudah didesain aksesibel karena sudah dilengkapi dengan beberapa pendukung seperti meja dapur yang sejajar dengan pengguna kursi roda, jalur melandai (*ramp*) dan jalur pemandu (*guiding block*) di beberapa sudut. Namun ukuran ruangan toilet masih relatif kecil dan tidak dan tidak ada *ramp*.

Secara umum, para santri tinggal di Asrama Madania yang berlokasi di beberapa titik, yaitu Lembaga Kesejahteraan Sosial Anak (LKSA) Nurul Haq (Putra) berada di Jl. Janti Gg. Gemak, No. 88 Banguntapan, Bantul, DIY; LKSA Wahyun Asror (Putri) di Jl. Gedong Kuning, Gg. Nakula, No. 165, Dusun Tegaltandan, Banguntapan, Bantul, DIY; LKSA Balita Nurul Haq (Bayi dan Balita) di Jl. Ring Road Utara No. 18A Nanggulan, Depok, Maguwoharjo, DIY; dan Wisma Kasepuhan Wahyun Asror (Jompo dan Difabel) terletak di Jl. Gedong Kuning, Gg. Nakula, No. 165 Dusun Tegaltandang, Banguntapan, Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta.

Untuk menunjang pemenuhan kebutuhan lembaga dan santri, Pesantren Madania bergerak di bidang usaha dan bisnis, di antaranya usaha produksi Air Minum Madania dan Bakpia Madania. Usaha pertama mendapatkan Sertifikat Hasil Uji BTKL/K/X/2004 nomor PM.07.04.1377 sesuai Standar Nasional Indonesia SNI013553-1996 dan mengantongi izin Men.Kes.RI: Kep.No.907/Men.Kes.SK/VI/200.

Sedangkan usaha kedua sudah diproduksi sejak tahun 2011. Keunggulan Bakpia Madania dibuat dari bahan berkualitas, diolah secara higienis, selalu *fresh oven* serta bebas pemanis dan pengawet buatan sehingga sangat aman dikonsumsi. Dibanding dengan produksi lain yang sejenis, Pesantren Madania mampu mem-*branding* usahanya dengan nilai *plus-plus*, yakni ketika konsumen membeli segala produksi Madania maka secara tidak

langsung mereka dianggap telah bersedekah kepada lembaga karena sebagian besar laba penjualan digunakan untuk memenuhi kebutuhan para santri. Selain dua usaha tersebut, Pesantren Madania juga memiliki lahan kelapa sawit di Kalimantan.

### **Paradigma Difabilitas dan Lingkungan**

Diskursus difabilitas selalu merujuk pada dua pendekatan besar, yaitu pendekatan individual/medis (*individual/medical model approach*) dan pendekatan sosial (*social model approach*).<sup>9</sup> Pendekatan pertama memosisikan kelompok difabel sebagai orang yang lemah, tidak mampu (*disable*) dan sakit sehingga mereka dianggap membutuhkan penanganan tertentu agar sembuh. Bahkan dalam praktiknya, mereka dibuatkan gedung atau ruangan khusus untuk bersosialisasi dengan kelompoknya sendiri.<sup>10</sup>

Sedangkan pendekatan model sosial (*social model approach*) merupakan antitesis dari pendekatan sebelumnya. Model ini melihat persoalan difabilitas lebih kepada aspek lingkungan dan persepsi masyarakat terhadap difabel.<sup>11</sup> Dengan demikian, apabila lingkungan sudah aksesibel dan masyarakat mampu berinteraksi secara inklusif maka dipastikan tidak akan muncul problem seperti inaksesibilitas, segregasi, stigma, *bullying* dan perlakuan diskriminatif.<sup>12</sup>

Maka dalam konteks ini, penulis menggunakan pendekatan kedua (*social model approach*) untuk mengkaji, mengukur dan memberikan umpan balik (*feedback*) terhadap lembaga pondok pesantren yang seyogianya memang didesain aksesibel bagi kaum difabel meliputi semua aspek. Bentuk-bentuk implementasi konsep pendidikan inklusif di Yayasan Pondok Pesantren Yatim dan Dhuafa Yogyakarta dianalisis berdasarkan poin-poin pokok dalam buku *Inclusive Education: What, Why and How (A Handbook for Program Implementers)* yang telah penulis kemas lebih sederhana, yakni sebagaimana berikut:

#### **1. Paradigma Inklusif**

Paradigma inklusif adalah kerangka berpikir yang memosisikan semua manusia dalam sebuah status dengan seperangkat hak dan kewajiban yang

---

<sup>9</sup>Ro'fah, "Teori Disabilitas: Sebuah Review Literatur" 2 (No 2015): 137–59.

<sup>10</sup>Ellen Brantlinger, "Using Ideology: Cases of Nonrecognition of the Politics of Research and Practice in Special Education," *Review of Educational Research* Vol. 67, No. 4 (1997): 425–59.

<sup>11</sup>Ro'fah, "Teori Disabilitas: Sebuah Review Literatur," 146.

<sup>12</sup>Bahrul Fuad, "Pesantren Ramah Difabel" (February 16, 2018).



sama, termasuk dalam konteks pendidikan.<sup>13</sup> Oleh sebab itu paradigma ini mutlak dimiliki oleh setiap orang, utamanya para *stakeholder* yang dalam hal ini adalah pengasuh atau kiai guna menciptakan lingkungan dan lembaga belajar yang ramah difabel.

Bagian ini berisi tiga unsur utama, yakni identifikasi masalah, pemenuhan kebutuhan dan kesempatan atau peluang (*opportunitiy*). Sekilas tahapan ini tampak gampang dan praktis, namun praktiknya cukup sulit. Hal tersebut dapat dilihat dari masih minimnya lembaga pendidikan inklusif hingga sekarang baik di lembaga umum atau Islam, negeri atau swasta. Artinya dari fakta ini dapat disimpulkan bahwa orang yang berparadigma inklusif dan mampu mengimplementasikannya masih jarang.

Terkait dengan hal itu, Abi Suyanta sebagai pendiri dapat dinilai telah memiliki dan mempraktikkan paradigma inklusif, sebagaimana diketahui bahwa salah satu pembeda Pesantren Madania terletak pada awal berdirinya yang bertolak dari kepedulian sosial. Tanpa iming-iming dan tendensi materi atau jabatan tertentu, Abi Suyanta bersama istri bersedia menampung anak-anak terlantar dan kekurangan untuk dirawat, disekolahkan dan diberikan hak-haknya sebagai manusia.

Bagian lain yang menunjukkan inklusivitas paradigma Abi Suyanta adalah ketika ia bertahun-tahun membiayai panti secara mandiri. Beliau tidak hanya sebagai inisiator dan pendiri yayasan, ia juga merupakan penyokong utama lembaganya sendiri selama lebih kurang tujuh tahun. Dalam kurun waktu ini dapat ditegaskan bahwa ia benar-benar berparadigma inklusif dan berhati tulus mendedikasikan hidupnya bagi orang-orang yang membutuhkan.

Paradigma inklusif juga telah dimiliki oleh civitas Pesantren Madania mulai dari guru, staf dan santri non difabel. Menurut Ustadz Dedi yang menjabat sebagai sekretaris yayasan, semua tenaga pendidik dan staf sudah mampu memahami karakteristik santri Madania yang beraneka ragam sehingga melahirkan interaksi yang hangat dan inklusif antar komponen pesantren. Kendati demikian, Ustadz Dedi menyadari bahwa keterampilan para pendidik perlu untuk terus ditingkatkan terkait penanganan santri difabel.

## 2. Pembelajaran

Proses belajar-mengajar di dalam dan di luar ruangan adalah komponen inti dan determinan dalam sebuah lembaga pendidikan, termasuk pondok pesantren. Sebab melalui pengamatan bagian ini akan dapat dilihat apakah lembaga tersebut sudah inklusif atau eksklusif. Lebih jauh,

---

<sup>13</sup>Suvi Lakkala, "Paradigm of Inclusive Education," in *Inclusion in Socio-Educational Frames: Inclusive School Cases in Four European Countries* (Vilnius, n.d.), 16–29.



pembelajaran inklusif tidak hanya mengenai murid difabel dan non difabel yang berkumpul di dalam sebuah tempat belajar, tetapi juga erat kaitannya tenaga pengajar, kurikulum, metode dan instrumen yang tepat.<sup>14</sup>

Implementasi konsep pendidikan inklusif di Pesantren Madania masih perlu dikembangkan. Pasalnya sengaja atau tidak, ada sejumlah persoalan serius yang masih dipraktikkan di lembaga tersebut, di antaranya: *Pertama*, beberapa santri masih menempuh pendidikan di Sekolah Luar Biasa (SLB). Penyebabnya, pesanten belum memiliki sekolah dasar inklusif. Hingga sekarang sebagian besar kelompok non-difabel masih beranggapan bahwa lembaga pendidikan yang ada (reguler) hanya diperuntukkan bagi mereka sendiri, bukan untuk para difabel, sehingga difabel terpaksa harus mengenyam pendidikan di sekolah khusus bernama SLB.

Secara genealogis, keadaan tersebut dilahirkan oleh masyarakat terdahulu yang berparadigma eksklusif atau berpendekatan individual (*individual approach*). SLB sengaja didesain untuk menampung dan memberikan pembelajaran bagi difabel karena mereka dianggap sebagai kelompok yang sama sekali berbeda dengan kebanyakan orang dan tidak akan mampu mengikuti pembelajaran bersama non-difabel sehinggamereka harus ditangani dengan cara-cara khusus oleh orang-orang tertentu di tempat berbeda.<sup>15</sup>

Pesantren Madania sebagai pesantren yang inklusif seyogianya menyekolahkan seluruh santrinya -termasuk difabel- pada sekolah reguler. Memang tidak bisa dinafikan bahwa ada rasa khawatir dari pihak pesantren jika santri difabel disekolahkan di lembaga reguler ada kemungkinan laju kembang kognisi, afeksi dan psikomotor terhambat karena penanganan dan pembelajaran yang kurang tepat dari guru yang belum sepenuhnya mengerti cara menghadapi siswa difabel, terlebih lagi hingga sekarang lembaga pendidikan yang benar-benar inklusif masih sangat minim.

Kendati demikian, menyekolahkan santri di lembaga reguler masih tetap menjadi opsi yang lebih tepat karena beberapa hal, di antaranya: (a) Pesantren Madania dapat memainkan peran yang strategis dengan mendorong lembaga sekitar agar inklusif dengan sumbangan ide dan saran; (b) Pesantren dapat menahbiskan diri sebagai lembaga pendidikan yang inklusif secara teoritis maupun praktis meski masih melalui kerjasama dengan

---

<sup>14</sup>Zalizan Mohd Jelas, "Learner Diversity and Inclusive Education: A New Paradigm for Teacher Education in Malaysia," *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 7 (2010): 201–4, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.10.028>.

<sup>15</sup>Powell, Edelstein, and Blanck, "Awareness-Raising, Legitimation or Backlash?"

lembaga lain; dan (c) Secara tidak langsung telah meminimalisir tindakan segregatif yang masih bercokol dalam masyarakat dewasa ini.

*Kedua*, tiadanya kurikulum pembelajaran di malam hari. Kurikulum harus didesain dengan sangat baik, visibel dan akurat karena kurikulum merupakan jantung pembelajaran. Jika mengaca pada kurikulum pendidikan inklusif di lembaga formal, akan ditemui kurikulum yang sangat variatif karena memang dibuat berdasarkan potensi peserta didik. Sedikitnya ada empat model, yaitu (a) *duplikasi*, kurikulum untuk siswa difabel didesain sama persis dengan kurikulum siswa non-difabel hanya disampaikan dengan metode berbeda; (b) *modifikasi*, kurikulum disesuaikan dengan kemampuan siswa; (c) *substitusi*, beberapa bagian dari kurikulum dibuang dan diganti dengan materi lain yang sedikit mirip; dan (d) *omisi*, peniadaan beberapa bagian kurikulum karena tidak memungkinkan untuk diberikan kepada siswa yang bersangkutan.<sup>16</sup>

Dalam tradisi pesantren terdapat sebuah model pembelajaran yang kurang lebih sama dengan desain kurikulum inklusif, yakni metode *sorogan* di mana santri bebas memilih kitab atau materi yang ingin ia pelajari kepada kiainya secara privat atau bersama santri lain yang memiliki kesamaan tujuan atau kemampuan.<sup>17</sup> Dengan demikian, Madania sebagai pesantren sekaligus lembaga yang inklusif sangat memungkinkan untuk menerapkan salah satu atau menggabungkan keduanya.

*Ketiga*, difabel fisik ditempatkan di kompleks yang berbeda dengan santri non difabel. Kasus ini sama dengan persoalan pertama, segregasi, yaitu perlakuan atau kebijakan yang memisahkan kelompok difabel didasarkan atas perbedaan dan anggapan ketidak-mampuan mereka untuk berkompetisi atau bersosialisasi dengan masyarakat umum secara baik. Perlu dicatat bahwa perlakuan tersebut tidak hanya berseberangan dengan inklusivisme, tetapi juga mereduksi kekhasan pembelajaran pesantren.

Inklusivisme selalu menyaratkan kelompok difabel dan non-difabel berada dalam ruang, waktu dan status yang sama dengan pemberian materi dan metode yang tepat.<sup>18</sup> Dengan ungkapan lain, paham tersebut berupaya menghindari segala bentuk tindakan yang menjurus pada alienasi kelompok, khususnya difabel, termasuk kaitannya dengan tempat tinggal. Dengan demikian, suatu lembaga belum dikategorikan inklusif jika masih ada perbedaan antar kelompok.

---

<sup>16</sup>Sudiati, "Kurikulum Pendidikan Inklusif" (April 15, 2018).

<sup>17</sup>Maimunah Manaf, "Sistem Pendidikan Surau: Karakteristik, Isi Dan Literatur Keagamaan," *Ta'dib* Vol. XVII, No. 02 (Desember 2012): 225–63.

<sup>18</sup>Renato Operti, "Inclusive Education, Inclusive Curriculum and Inclusive Teachers: Moving the EFA Agenda Forward" (October 1, 2009).

Sementara kekahasaan pesantren yang tereduksi melalui tindakan segregatif adalah interaksi santri. Jamak diketahui bahwa salah satu kelebihan lembaga pesantren adalah adanya komunikasi yang sangat kompleks.<sup>19</sup> Mereka bisa bergaul dengan santri lain yang berbeda-beda baik secara latar belakang intelektualitas, kemampuan fisik jenjang umur dan semacamnya sehingga melalui pola tersebut akan terbentuk kepribadian santri yang inklusif dan memiliki kepekaan sosial yang tinggi.

### 3. Aksesibilitas

Undang-undang Republik Indonesia nomor 8 tahun 2016 mendefinisikan aksesibilitas sebagai kemudahan yang disediakan untuk penyandang disabilitas guna mewujudkan kesamaan kesempatan.<sup>20</sup> Dalam beberapa literatur, aksesibilitas lebih condong kepada fasilitas lingkungan yang ramah difabel. Artinya, lingkungan harus didesain sedemikian rupa agar difabel dapat melaluinya dengan aman, nyaman, tenang dan bisa sampai pada tempat yang dituju.<sup>21</sup>

Menurut Soleh, ada beberapa prasyarat agar suatu bangunan bisa inklusif, di antaranya: pintu setiap ruangan harus lebar (minimal 90 cm) agar pengguna kursi roda, pemakai kruk dan tunanetra mudah bermobilitas; tinggi ruang administrasi loket, tombol-tombol tertentu dan tempat penyimpanan benda-benda lain harus setara dengan pengguna kursi roda; pintu harus menggunakan sensor otomatis; tersedia lift dengan tombol braille, suara, tampilan layar, pegangan rambat (*handrail*) bagi pengguna kursi roda atau minimal tinggi pijakan tangga maksimal 10 cm; setiap gedung menyediakan toilet atau tempat wudu bagi difabel; tersedia tempat parkir bagi difabel dengan jarak maksimal 60 meter dari pintu gedung; setiap gedung dilengkapi dengan *ramp* dan *handrail* yang aman; dan tersedia jalur pemandu untuk tunanetra; ruangan dilengkapi dengan nama dalam bentuk *braille* dan latin.<sup>22</sup>

Sementara itu, aksesibilitas dapat pula dimaknai sebagai keterjangkauan sesuatu di luar fasilitas kebendaan (infrastruktur), misalnya

---

<sup>19</sup>Amrin Tegar Sentosa, "Pola Komunikasi Dalam Proses Interaksi Sosial Di Pondok Pesantren Nurul Islam Samarinda," *EJournal Ilmu Komunikasi* Vol. III (2015): 491–503; Rian Jaya Pratama, "Pola Komunikasi Bagi Santri Di Lingkungan Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo Jawa Tengah" (UIN Sunan Kalijaga, 2013).

<sup>20</sup>"Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas," n.d., 3.

<sup>21</sup>Save the Children, *Inclusive Education: What, Why, and How (A Handbook for Program Implementers)* (London: Save the Children, 2016), 20.

<sup>22</sup>Akhmad Soleh, *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terhadap Perguruan Tinggi (Studi Kasus Empat Perguruan Tinggi Negeri Di Yogyakarta)*, I (Yogyakarta: LKIS, 2016), 205–8.

kebijakan pada lembaga pendidikan harus disusun dengan baik agar tidak mendiskreditkan calon peserta didik khususnya bagi difabel.<sup>23</sup>

Dalam konteks Pesantren Madania, makna aksesibilitas yang pertama belum terimplementasi dengan baik. Pasalnya santri difabel belum sepenuhnya bebas bermobilisasi dari satu tempat ke tempat lain karena desain lingkungan yang ramah difabel masih terbatas, bahkan di teras masuk asrama tidak tersedia ramp bagi pengguna kursi roda, sehingga mereka lebih sering berada di dalam area asrama. Hal tersebut disebabkan oleh belum adanya gedung yang permanen bagi difabel, hingga saat ini mereka berpindah tempat sebanyak tiga kali, bahkan menurut PakDe Heru --seorang penanggung jawab asrama--, probabilitas perpindahan santri difabel ke tempat lain masih sangat besar hingga pihak pesantren mendapatkan gedung asrama yang definitif bagi mereka.

Sedangkan makna aksesibilitas yang kedua relatif terlaksana, yakni Pesantren Madania dapat diakses oleh siapapun. Dengan kata lain setiap orang bisa menjadi santri dan belajar di Madania karena pesantren tersebut tidak melakukan penyaringan (*screening*) untuk merekrut peserta didik baru yang hanya diambil calon terbaiknya saja.

#### 4. Kebijakan

Pesantren Madania belum memiliki kebijakan tertulis terkait difabel. Aspirasi dan saran dari dan untuk santri difabel masih dilakukan dengan cara lisan. Ketentuan dan regulasi pesantren masih didasarkan pada titah dan tradisi inklusif sang pengasuh. Dalam jangka pendek, kealfaan kebijakan tertulis memang tidak akan berdampak secara signifikan terhadap atmosfer inklusivitas yang ada, hal ini ditopang oleh keberadaan pengasuh, sehingga apabila sewaktu-waktu ada hal krusial mengenai relasi pesantren dan difabel bisa langsung ditanyakan kepada pengasuh. Tetapi tentu akan berbeda jika pengasuh sudah tiada, generasi berikutnya akan membutuhkan aturan tertulis sebagai panduan dan pijakan membawa pesantren ke depan.

Di samping itu, kebijakan tertulis juga bisa digunakan sebagai tolok ukur kesuksesan pesantren, darinya pula pembangunan kebijakan yang berkelanjutan dapat dilakukan dengan merevisi agar terbentuk kebijakan yang lebih baik. Oleh karenanya, membuat kebijakan inklusif merupakan salah satu unsur urgen dalam menjaga eksistensi dan kualifikasi sebuah lembaga.

Menurut Soleh, pembuatan kebijakan inklusif dapat diproses melalui tiga tahap, *pertama* adalah penjarangan. Tahapan ini dimaksudkan untuk menghimpun segala bentuk aspirasi civitas pesantren khususnya santri difabel

---

<sup>23</sup>*Inclusive Education: What, Why, and How (A Handbook for Program Implementers)*, 6.

terkait kebijakan yang hendak dirancang.<sup>24</sup> Sejak beberapa tahun terakhir para aktivis difabel mendorong para peneliti agar melibatkan difabel dengan porsi yang cukup besar karena mereka adalah sumber sekaligus subjek utama yang akan terkena efek kebijakan atau program yang dihasilkan melalui penelitian yang dilakukan.<sup>25</sup>

*Kedua* adalah asesmen, yaitu proses inventarisasi segala potensi, kebutuhan, dan pengalaman difabel. Perbedaan dengan tahapan sebelumnya terletak pada tingkat kedetailan, yakni asesmen berusaha menghadirkan data yang sangat lengkap dan spesifik sehingga program atau kebijakan yang akan dibuat sesuai dengan difabel. *Ketiga*, penyusunan draf. Data yang telah terkumpul diolah dan disusun menjadi suatu kebijakan yang berangkat dari fakta empiris dan mengacu pada kebijakan nasional seperti Undang-Undang RI Nomor 8 Tahun 2016 atau hasil ratifikasi *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (CRPD) atau Konvensi Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas Tahun 2011.<sup>26</sup>

#### 5. Pendukung dan Penghambat

Membentuk lembaga yang inklusif memang cukup berat, namun Pesantren Madania punya beberapa faktor pendukung di antaranya; *Pertama*, salah satu sumber kekayaan terbesar Pesantren Madania adalah keberadaan seorang pengasuh yang berparadigma inklusif. Sebagai tokoh sentral di pesantren, beliau memiliki kuasa untuk mendesain dan mengawal pesantrennya selalu *on the right track*, yakni bergerak ke arah inklusif yang lebih baik.

*Kedua*, basis sebagai Lembaga Kesejahteraan Sosial Anak (LKSA). Pesantren ini lahir dari rahim kepedulian sepasang suami istri terhadap kondisi sosial yang tidak seimbang, terkucilkan dan terabaikan. Kenyataan ini sangat presisi dengan nilai-nilai inklusivitas, bahkan dapat dikatakan bahwa keduanya dalam satu *frame*: kesamaan hak bagi seluruh manusia. Artinya, Pesantren Madania sudah memiliki dasar dan pengalaman tentang inklusif sehingga transformasi ke arah pendidikan yang inklusif bisa lebih mudah dibanding lembaga lain.

*Ketiga*, guru-guru yang ramah. Pendidik menempati peranan yang sangat penting dalam dunia pesantren maupun lembaga pendidikan lain. Berdasarkan pengakuan sekretaris Yayasan Madania, tidak semua guru di

---

<sup>24</sup>Soleh, *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terhadap Perguruan Tinggi (Studi Kasus Empat Perguruan Tinggi Negeri Di Yogyakarta)*, 197.

<sup>25</sup>Nind, "Inclusive Research and Inclusive Education: Why Connecting Them Makes Sense for Teachers' and Learners' Democratic Development of Education."

<sup>26</sup>Soleh, *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terhadap Perguruan Tinggi (Studi Kasus Empat Perguruan Tinggi Negeri Di Yogyakarta)*, 198.

lembaga tersebut sudah memiliki kemampuan yang baik untuk menghadapi santri difabel sehingga mereka terus didorong untuk mengikuti kegiatan workshop atau training tentang difabel secara bergantian. Meski demikian, fakta di lapangan menunjukkan bahwa semua dewan guru yang berhasil peneliti temui memiliki pembawaan yang lembut, ramah dan murah senyum. Sementara karakter semacam itu sangat cocok dengan kualifikasi pendidik untuk difabel yang terkadang membutuhkan kerja ekstra baik fisik maupun psikis.

*Keempat*, bisnis dan usaha. Sebenarnya Pesantren Madani memiliki beberapa aset sumber dana, seperti garmen, kuliner dan kelapa sawit di Kalimantan. Unit usaha semacam ini secara signifikan akan dapat membantu pesantren di dalam memenuhi kebutuhan belanja maupun biaya operasional. Sebab sudah mafhum bahwa lembaga pendidikan inklusif memerlukan sarana pendukung agar tercipta lingkungan yang aksesibel. Selain itu, biaya tambahan juga diperlukan untuk mentraining guru atau membayar guru pendamping (*shadow teacher*). Intinya, pendidikan inklusif memerlukan dana yang cukup tinggi, dan Pesantren Madania sangat cerdas membaca peluang usaha sebagai sumber finansial.

*Kelima*, relasi yang luas. Pesantren yang berdiri tahun 2007 tersebut telah berhasil terkoneksi dengan banyak lembaga baik negeri maupun swasta, dalam dan luar negeri. Relasi tersebut tidak hanya membawa keuntungan secara finansial, tetapi juga media partner untuk menyerap pekerja santri dari kelompok difabel. Menurut pengakuan PakDe Heru, sebanyak 23 dari 25 difabel sudah berhasil mendapatkan pekerjaan yang tersebar di perusahaan. Pesantren Madania rutin mengikutsertakan santri difabelnya pada pelatihan-pelatihan *life skills* seperti pijit refleksi, mebel, membatik dan kerajinan tangan lainnya sehingga selepas dari pesantren mereka bisa *survive* di masyarakat bahkan menjadi pekerja tetap di perusahaan.

*Keenam*, geografis. Letak Pesantren Madania yang berada di Yogyakarta menjadi anugerah tersendiri. Sebab Yogyakarta merupakan salah satu kota di Indonesia yang cukup getol memperkenalkan sekaligus mewujudkan tatanan masyarakat dan lingkungan yang inklusif. Sadar atau tidak, kenyataan ini membawa dampak yang cukup berarti bagi perkembangan pendidikan inklusif di Yogyakarta secara umum, dan khususnya bagi Pesantren Madania. Pasalnya kota ini menawarkan banyak sumber inspirasi untuk pembangunan lembaga pendidikan maupun konsep masyarakat inklusif. Fakta yang bisa ditemui adalah banyaknya lembaga pendidikan yang bertransformasi menjadi inklusif sejak beberapa tahun terakhir.

*Ketujuh*, tempat strategis. Salah satu kelebihan Pesantren Madania adalah lokasinya yang cukup strategis, yakni mudah dijangkau dan relatif dekat dengan beberapa tempat penting seperti kampus, perbelanjaan dan kantor pemerintah. Selain itu, nilai *plus* lembaga ini adalah letaknya yang berada di tengah pemukiman warga sehingga Pesantren Madania bisa belajar kepada masyarakat atau mengedukasi mereka mengenai kehidupan inklusif.

Sementara di lain sisi, Pesantren Madania juga menghadapi beberapa tantangan, di antaranya: *Pertama*, minimnya pendanaan. Meski pesantren ini telah memiliki beberapa unit usaha dan berhasil bekerja sama dengan beberapa instansi pemerintah dan swasta, masalah finansial belum sepenuhnya dapat tertangani dengan sempurna. Dan mafhum bahwa sebagai lembaga yang terus berupaya memperbaiki kualitas dan kuantitas diri selalu meniscayakan suntikan dana yang cukup besar untuk melengkapi fasilitas yang dibutuhkan santri difabel.

*Kedua*, keterbatasan lahan dan gedung. Secara tidak langsung bagian ini adalah salah satu implikasi tantangan pertama, minimnya pendanaan. Berdasarkan pengakuan pengurus bahwa pihak pesantren sangat membutuhkan lahan baru karena gedung yang ada sudah tidak mencukupi untuk menampung para santri, bahkan pihaknya harus meminjam gedung instansi lain sebagai kelas belajar untuk siswa Madarah Aliyah. Mereka bercita-cita untuk membangun pesantren di suatu lahan besar sehingga asrama dan aktivitas seluruh santri baik difabel dan non-difabel bisa dilaksanakan dalam satu tempat.

*Ketiga*, lemahnya manajemen. Secara umum manajemen pesantren sudah terbilang bagus dibuktikan dengan pengadministrasian dan kearsipan yang dapat dilaksanakan dengan baik oleh pengurus. Tetapi, di sisi lain *management skills* pada beberapa guru maupun pengurus pesantren masih perlu ditingkatkan. Misalnya beberapa tahun yang lalu, pihak pesantren juga memiliki usaha garmen berupa produksi tas yang kemudian gulung tikar. Menurut Ustadz Dedi salah satu penyebabnya adalah masih lemahnya mereka dalam manajemen Sumber Daya Manusia (SDM) dan Sumber Daya Pesantren (SDP).

## 6. Evaluasi

Evaluasi yang dilakukan oleh Pesantren Madania masih general, artinya porsi pembahasan mengenai kebijakan atau program inklusif yang sifatnya teknis dan pengembangan masih konvensional, yakni dilakukan dengan lisan. Belum adanya kebijakan tertulis tentu berpengaruh pada kekuatan proses identifikasi program yang telah, sedang maupun yang akan dilakukan. Evaluasi tidak hanya mengukur kesuksesan program yang telah direncanakan dan



dilaksanakan, tetapi juga sebagai acuan untuk mendesain program yang akan datang.<sup>27</sup>

## Penutup

Ditinjau dari perspektif konsep pendidikan inklusif modern saat ini, penelitian ini berkesimpulan bahwa Yayasan Pondok Pesantren Modern Yatim dan Dhuafa Madania merupakan salah satu pesantren inklusif pertama di Indonesia. Secara umum implementasi konsep pendidikan inklusif di lembaga tersebut sudah cukup baik. Hal tersebut disebabkan oleh beberapa faktor pendukung, di antaranya: Pesantren Madania berawal dari Lembaga Kesejahteraan Sosial Anak (LKSA) sehingga sangat adaptif terhadap nilai-nilai inklusif, memiliki pendiri dan pendidik yang berparadigma inklusif, relasi yang kuat dan luas, mempunyai unit bisnis dan usaha, serta berlokasi di Yogyakarta yang merupakan salah satu pusat kota studi difabilitas terbaik di Indonesia. Kendati demikian, ada sejumlah tantangan yang harus segera diatasi seperti minimnya pendanaan, lahan dan bangunan yang terbatas, dan lemahnya manajemen. Selain itu perlu juga meningkatkan pembangunan lingkungan aksesibel di semua gedung pesantren, pembuatan kebijakan tertulis, dan pelaksanaan evaluasi program inklusif.

Mengingat penelitian tentang pendidikan inklusif dunia pesantren masih terbilang minim, maka beberapa hal yang perlu diperhatikan untuk penelitian berikutnya adalah agar peneliti melakukan eksplorasi terhadap nilai-nilai inklusivitas dunia pesantren serta berupaya untuk menemukan rumusan standarisasi perencanaan dan pelaksanaan pendidikan inklusif di pondok pesantren.

## Daftar Pustaka

- Brantlinger, Ellen.** "Using Ideology: Cases of Nonrecognition of the Politics of Research and Practice in Special Education." *Review of Educational Research* Vol. 67, No. 4 (1997): 425–59.
- Fuad, Bahrul.** "Pesantren Ramah Difabel." presented at the Diskusi Pesantren Ramah Difabel, Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta, February 16, 2018.
- Hadi, M. Khoirul.** "FIKIH DISABILITAS: Studi Tentang Hukum Islam Berbasis Masalah." *PALASTREN Jurnal Studi Gender* 9, no. 1 (February 27, 2017): 1. <https://doi.org/10.21043/palastren.v9i1.1317>.

---

<sup>27</sup>*Inclusive Education: What, Why, and How (A Handbook for Program Implementers)*, 43.



- Huda, Mualimul.** “Eksistensi Pesantren Dan Deradikalisasi Pendidikan Islam Di Indonesia (Menyemai Spirit Toleransi Dan Pendidikan Islam **Multikultural**).” *FOKUS Jurnal Kajian Keislaman Dan Kemasyarakatan* 3, no. 1 (July 9, 2018): 86. <https://doi.org/10.29240/jf.v3i1.458>.
- Humaid.** “Pondok Krapyak Gelar Diskusi ‘Pesantren Ramah Difabel.’” Accessed September 28, 2018. <http://krapyak.org/2018/02/19/pondok-krapyak-gelar-diskusi-pesantren-ramah-difabel/>.
- “Indonesia Miliki 12 Persen Penyandang Disabilitas.”** *Republika Online*, December 16, 2016. <https://republika.co.id/berita/nasional/umum/16/12/16/oi9ruf384-indonesia-miliki-12-persen-penyandang-disabilitas>.
- Jelas, Zalizan Mohd.** “Learner Diversity and Inclusive Education: A New Paradigm for Teacher Education in Malaysia.” *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 7 (2010): 201–4. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.10.028>.
- Lakkala, Suvi.** “Paradigm of Inclusive Education.” In *Inclusion in Socio-Educational Frames: Inclusive School Cases in Four European Countries*, 16–29. Vilnius, n.d.
- “Landasan Paradigmatik Fikih Disabilitas | TIMES Indonesia.”** Accessed September 28, 2018. <https://www.timesindonesia.co.id/read/160649/20171108/120834/landasan-paradigmatik-fikih-disabilitas/>.
- Ma’arif, Syamsul.** *Pesantren Inklusif Berbasis Kearifan Lokal: Studi Etnografi Pesantren Tebuireng Jombang*. Yogyakarta: Kaukaba, 2015.
- Manaf, Maimunah.** “Sistem Pendidikan Surau: Karakteristik, Isi Dan Literatur Keagamaan.” *Ta’dib* Vol. XVII, No. 02 (Desember 2012): 225–63.
- Masduqi, Irwan.** “Deradikalisasi Pendidikan Islam Berbasis Khazanah Pesantren.” *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (January 1, 1970): 1. <https://doi.org/10.14421/jpi.2013.21.1-20>.
- “Membaca Peluang Pondok Pesantren Inklusi | Solider News.”** Accessed September 28, 2018. </baca/4023-membaca-peluang-pondok-pesantren-inklusi>.
- Nind, Melanie.** “Inclusive Research and Inclusive Education: Why Connecting Them Makes Sense for Teachers’ and Learners’ Democratic Development of Education,” n.d.
- Online, N. U.** “Pesantren Lahirkan Tradisi Keberagaman Yang Inklusif Dan Moderat.” *NU Online*. Accessed September 28, 2018. <http://www.nu.or.id/post/read/70939/pesantren-lahirkan-tradisi-keberagaman-yang-inklusif-dan-moderat>.

**Opertti, Renato.** “Inclusive Education, Inclusive Curriculum and Inclusive Teachers: Moving the EFA Agenda Forward.” presented at the Teacher Education for Inclusion Project Kick Off Meeting, Dublin, October 1, 2009.

**“PBNU Rekomendasikan Terbentuknya Wadah Bagi Disabilitas | NU Online.”** Accessed September 28, 2018. <http://www.nu.or.id/post/read/81856/pbnu-rekomendasikan-terbentuknya-wadah-bagi-disabilitas>.

**“Pertumbuhan Pesantren Di Indonesia Dinilai Menakjubkan | Republika Online.”** Accessed September 26, 2018. <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/17/11/30/p088lk396-pertumbuhan-pesantren-di-indonesia-dinilai-menakjubkan>.

Pijl \*, Sip J., and Dorien Hamstra. “Assessing Pupil Development and Education in an Inclusive Setting.” *International Journal of Inclusive Education* 9, no. 2 (April 2005): 181–92. <https://doi.org/10.1080/1360311042000331192>.

Powell, Justin J.W., Benjamin Edelstein, and Jonna M. Blanck. “Awareness-Raising, Legitimation or Backlash? Effects of the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities on Education Systems in Germany.” *Globalisation, Societies and Education* 14, no. 2 (April 2, 2016): 227–50. <https://doi.org/10.1080/14767724.2014.982076>.

**Pratama, Rian Jaya.** “Pola Komunikasi Bagi Santri Di Lingkungan Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo Jawa Tengah.” UIN Sunan Kalijaga, 2013.

**Ro’fah.** “Teori Disabilitas: Sebuah Review Literatur” 2 (No 2015): 137–59.

Save the Children. *Inclusive Education: What, Why, and How (A Handbook for Program Implementers)*. London: Save the Children, 2016.

**Sentosa, Amrin Tegar.** “Pola Komunikasi Dalam Proses Interaksi Sosial Di Pondok Pesantren Nurul Islam Samarinda.” *EJournal Ilmu Komunikasi* Vol. III (2015): 491–503.

Soleh, Akhmad. *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terhadap Perguruan Tinggi (Studi Kasus Empat Perguruan Tinggi Negeri Di Yogyakarta)*. I. Yogyakarta: LKiS, 2016.

**Sudiati.** “Kurikulum Pendidikan Inklusif.” presented at the Perencanaan dan Pembelajaran Inklusif, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, April 15, 2018.

**Suharto.** “Pendidikan Inklusi.” presented at the Kelas Teori Disabilitas dan Multikulturalisme, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, October 22, 2017.

**Thohari, Slamet.** “Habis Sakti, Terbitlah Sakit: Berbagai Macam Konsepsi Difabel Di Jawa.” presented at the Diskusi Komunitas Salihara, Jakarta, n.d.

**“Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas,”** n.d.

## STRATEGI PERLAWANAN TEKSTUAL KIAI SHOLEH DARAT: ANALISIS POSKOLONIALISME DALAM PENULISAN TAFSIR FAIḌ AL- RAḤMĀN FĪ TARJAMAH AT-TAFSĪR KALĀM AL-MĀLIK AD-DAYYĀN

**Cholid Ma'arif**

IAIN Kediri

cholidmaarif@gmail.com

### **Abstrak**

Eksistensi pesantren secara historis tidak lepas dari peran ulama dan para sarjana Muslim pesantren di masa kolonialisme. Di tengah pergolakan perjuangan untuk memperoleh kemerdekaan, mereka tetap memiliki rasa tanggungjawab yang besar untuk mengabdikan ilmunya kepada masyarakat sekaligus mengajak mereka dalam garis perlawanan atas penjajahan. Tulisan ini akan mengungkap secara deskriptif-analitis salah satu model perjuangan ulama pesantren tersebut dengan bertolak pada karya klasik pesantren, yaitu Tafsir Faiḍ ar-Raḥman Kiai Sholeh Darat Semarang yang menggalakkan karya beraksara pegon sebagai perlawanan kontra-budaya pendidikan. Dalam proses tersebut terdapat problem mimesis (peniruan) dan hibriditas (percampuran) dalam bingkai wacana kolonial. Pada kacamata tersebut ia menghadapi penjajah kultural dalam dirinya(Arab) yang digunakannya untuk melawan penjajah struktural dalam masyarakatnya (Belanda). Hal tersebut memunculkan ambivalensi yaitu upaya penegasan identitas bagi Kiai Sholeh Darat untuk berbeda dengan kultur Arab sekalipun, bahkan berbalik melawan kolonialis Hindia Belanda melalui penyemaian semangat nasionalisme kepada para santrinya dengan penulisan karya beraksara pegon yang tersamarkan.

**Kata Kunci:** Post-Kolonialisme, Pegon, Mimesis, Hibriditas

## Pendahuluan

Sejarah pesantren adalah sejarah perlawanan terhadap kolonialisme baik secara kultural maupun struktural.<sup>1</sup> Kolonialisme sendiri tidak dapat dipisahkan dari imperialisme, yakni ambisi atau hasrat untuk memperluas kekuasaan secara politis dan memperluas batas-batas negara,<sup>2</sup> baik secara sosial, budaya, atau bahkan kepentingan agama. Dalam hal ini pesantren berada pada situasi penjajahan bangsa Eropa dan Jepang tidak hanya memposisikan dirinya sebagai pusat pendidikan semata, namun juga basis pengkaderan relawan dalam melawan penjajahan. Perlawanan bidang pendidikan merupakan satu dari sekian bentuk terpenting dalam perjuangan melawan kolonialisme. Karena gerakan pendidikan berbasis pesantren memiliki ciri khas yang hampir tidak terbaca sisi unsur perlawanannya oleh bangsa kolonial.

Peran ulama pesantren dalam proses tersebut sangat strategis khususnya dalam mengarahkan gerakan perlawanan terhadap kolonialisme. Contoh yang paling konkret adalah terbentuknya Komite Hijaz sebagai respon perlawanan terhadap proyek Wahabisasi situs-situs sejarah Islam di Makkah, sehingga berujung pada berdirinya salah satu orhanisasi masyarakat Islam terbesar di Indonesia yaitu Nahdlatul Ulama.<sup>3</sup> Pemantik awal gerakan-gerakan tersebut tentu berawal dari kegelisahan ulama-ulama pesantren yang terjaring secara kultural pada mulanya.

Dalam konteks khazanah keislaman, karya tafsir Alquran Nusantara merupakan salah satu rupa strategi budaya yang diperankan oleh ulama di era kolonial. Ia menjadi wujud sublimasi pengetahuan agama sekaligus media pertemuan dua budaya, yaitu Arab dan Nusantara, yang sejatinya diproduksi ulang sebagai perlawanan terhadap segala bentuk penjajahan asing. Respon perlawanan tersebut tidak serta-merta melahirkan sikap penolakan *ansich*, namun juga penerimaan yang bersyarat atau bahkan pemasrahan total tanpa negosiasi sekalipun antar kebudayaan. Adalah khas aksara pegon dalam beberapa karya KH Sholeh Darat merupakan tokoh yang

---

<sup>1</sup> Dalam konteks ini dikhususkan pada pembaruan Islam pada awal abad ke-19 dan 20, dimana suatu gerakan perjuangan sebatas mengadang arus kolonialisme, kristenisasi oeh penjajah, termasuk disini pemurnian Islam. Lihat. Kamaruddin Bustamam Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta, Jogja Bangkit Publisher, 2017, hlm. 104

<sup>2</sup> Yati Sugiarti, "Timur yang Diperbudak oleh Rasa Inferioritasnya Dalam 'Reiseerzahlung Und Friede Auf Erden' Karya Karl May." Pruceding Seminar Nasional Rumpun Sastra FBS UNY 2007, hlm. 41

<sup>3</sup> Waryono Abdul Ghofur, *Living Quran: Alquran dalam Bingkai Ormas Islam*. Yogyakarta, Penerbit Ladang Kata, 2016, hlm. 36

merepresentasikan wacana perlawanan dengan bentuk tekstual terhadap kolonialisme, baik disadari oleh seseorang atau tidak.<sup>4</sup>

Dalam kaitannya dengan kolonialisme, tulisan ini setidaknya berupaya mengungkap tiga bagian besar pembahasan, yaitu: *pertama*, mengenai teori postkolonialisme dan khususnya pemikiran Homi K. Bhaba sebagai postkolonialis; *kedua*, perbandingan laku perjuangan Kiai Sholeh Darat serta konteks sosialnya; *ketiga*, menggali problem keterjajahan dan perlawanannya dari sudut pandang postkolonialisme. Berdasar kerangka acuan tersebut, akan diketahui nuansa dan tipologi perlawanan kultural yang diemban oleh tokoh tersebut. Karena bagaimanapun, sebuah respon sosial keagamaan tidak bisa lepas dari karakteristik situasi dan kondisi pada konteks ia dilahirkan. Untuk itu, penelitian ini diarahkan pada sifatnya deskriptif-analisis, yaitu dengan memahami lalu menggambarkan penjelasan secara cermat konsep perlawanan yang berproses pada kedua tokoh tersebut.

Metode deskriptif ini akan digunakan sejak persiapan penelitian, pengumpulan data sampai pada analisis data khususnya yang berkaitan dengan pemikiran Kiai Saleh Darat, sementara metode analisis data yang digunakan adalah *content analysis* yakni sebagai sebuah penelitian kepustakaan yang bersifat kualitatif dengan upaya menganalisa isi pesan yang terkandung dalam sumber-sumber tertulis secara obyektif dan ilmiah, untuk menemukan makna dan arti dari pesan tersebut.<sup>5</sup> Adapun langkah-langkah yang akan ditempuh adalah: 1) melakukan organisasi file data, 2) menggambarkan *setting* pengalaman dan kronologi kehidupan tokoh tersebut, 3) mengidentifikasi data dan menentukan bagian-bagian yang terkait dengan aspek penafsiran dalam pemikiran Kiai Saleh Darat melalui beberapa karyanya; dan 4) menganalisis kandungan pemikiran melalui kacamata postkolonialisme untuk menunjukkan aspek perlawanannya sebagai bentuk respon dari terjajah.

---

<sup>4</sup> A. Nandy, 1983. *Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press., hlm. 63, dalam Dipa Nugroho Suyitno, *Sastra dan Kajian Poskolonial*, dalam: <https://www.researchgate.net/publication/275034774>, diunduh pada 21 September 2018

<sup>5</sup> Secara umum, metode *content analysis* digunakan dalam penelitian yang bersifat kuantitatif. Karena di sana ada proses menghitung berdasarkan kategori-kategori dan pesan-pesan komunikasi berupa kata, tema dan interaksi.. Sedangkan dalam penelitian kualitatif, *content analysis* lebih menyangkut pada pemaknaan dan mencari arti dari pesan-pesan yang disampaikan. Baca Noeng Muhajir, *Ibid*, 49-50., dalam Agus Irfan, "Local Wisdom dalam Pemikiran Kyai Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Fikih." *Ulul Albab: Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam*, Vol. 1, No. 1, (Oktober 2017); hlm. 96

## Poskolonialisme Dalam Kuasa Wacana

Postkolonial bukan berarti *Post-independence* (pasca/setelah kemerdekaan) atau *'after colonialism'* (setelah zaman penjajahan), karena postkolonial bukan ujung atau akhir dari proses kolonial, namun ia lebih sebagai akibat paling awal dari kontak dengan kolonial.<sup>6</sup> Postkolonial merupakan wacana pertentangan yang disebabkan oleh kolonialisme yang mencakup semua budaya yang terkena imbas kolonialisme atau imperialisme sejak zaman penjajahan hingga hari ini. Sebagai suatu kajian akademis yang berkembang luar biasa setelah tahun 1980-an,<sup>7</sup> ia juga turunan dari aliran pemikiran seperti teori kritis, postmodernisme, konstruktivisme, dan aliran pemikiran sosial kontemporer lainnya. Dimana kaitannya dengan bidang sosial, seringkali ia digunakan untuk menajamkan studi perubahan sosial dan membedakannya dari sejumlah unsur yang mencampurnya.

Kajian poskolonialisme berhutang besar pada teoritisasi Michael Foucault<sup>8</sup> terutama dari terma hegemoni dan pengetahuan. Ia mempunyai cara untuk melacak proses terbentuknya percampuran relasi tersebut melalui sejarah ide-ide yang bersentuhan dengan wilayah diskursus sejauh ia merupakan domain yang memuat dua nilai, yaitu elemen apapun yang **ditempatkan dan dipandang sebagai “yang lama” dan “yang baru”; “tradisional” atau “original”; tipe rata-rata atau yang lain dari biasanya.**<sup>9</sup> Pembuktian ini dapat dijumpai pada banyak unsur entitas kultural maupun pengetahuan, dimana selalu ada gaya tarik-menarik hegemoni antara unsur yang satu dengan yang lain. Sedangkan dalam bahasa poskolonial, hal **demikian memakai istilah “yang terjajah” dan “yang menjajah”.**

Terkhusus problem bahasa, Foucault melakukan kritik radikal terhadap pemikiran strukturalisme pada dua hal penting. Pertama; penolakannya pada anggapan bahwa ada aturan yang berlaku universal yang mendasari semua bahasa, sebaliknya penerimaannya terhadap pluralitas bahasa dan aturan/sistem yang mendasarinya (language games). Kedua; memfokuskan **perhatian pada problem “kekuasaan” dalam pemakaian/penggunaan bahasa**

---

<sup>6</sup> Hartono, “Mimikri Pribumi Terhadap Kolonialisme Belanda Dalam Novel Sitti Nurbaya Karya Marah Rusli: Kajian Postkolonialisme.” *Jurnal Diksi*, Vol.12, No.2, Juli (2005); hlm. 252

<sup>7</sup> Akhyar Yusuf Lubis, *Pemikiran Kritis Kontemporer; Dari Teori Kritis, Culture Studies, Feminisme, Postkolonial, hingga Multikulturalisme*. Jakarta, PT Rajagrafindo Persada, 2015, hlm. 126

<sup>8</sup> Richard King, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*, (terj.) Agung prihantoro. Yogyakarta, Penerbit Qalam, 2001, hlm. 391.

<sup>9</sup> Michael Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, (terj.) Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta, Ircisod, 2012, hlm. 253.

(wacana).<sup>10</sup> Dalam pandangannya, bahasa ditempatkan sebagai pusat kebudayaan dengan menjadikannya sebetuk pengetahuan. Yaitu cara yang khas dalam berpikir dan berbicara tentang bentuk-bentuk pengetahuan yang bekerja dan dipelajari sebagaimana mempelajari bahasa itu sendiri. Menurut hemat penulis, bahasa dalam pengertian ini tidak terkecuali bahasa tulisan.

Salah satu analisis praktis dalam bahasan poskolonial meliputi pengertian dan karakteristik teori dapat ditempuh dari salah satu tokoh terpenting postkolonial yaitu Homi K. Bhaba. Bhaba lahir pada tahun 1949 di Bombay, India. Pemikirannya yang utama tertuang dalam karyanya yang berjudul *The Location of Culture*, sebuah disertasi doktoralnya di Universitas Oxford bidang filsafat.<sup>11</sup> Dalam pembahasannya, setidaknya ada dua istilah penting yang dimunculkan, yaitu: mimesis dan hibrida. Walaupun berdiri sendiri, namun sejatinya kedua istilah ini digunakan saling terkait satu sama lain untuk memahami konsepnya. Karena mimikri sendiri misalnya, pertama kali muncul dari konsep psikiatri dalam kajian postkolonialnya Frantz Fanon (1925) dan Jacques Lacan (1901-1981). Ia digambarkan sebagai dampak praktik kolonialisasi dimana kaum terjajah tercerabut dari tradisi dan identitas tradisional mereka yang dipaksa untuk beradaptasi dengan identitas, perilaku dan budaya penjajahnya.

Lebih lanjut, mimesis digunakan untuk melukiskan proses peniruan yang dilakukan oleh bangsa atau masyarakat bekas jajahan terhadap bangsa kolonialis.<sup>12</sup> Unsur peniruan yang dilakukan tersebut sebagai strategi melawan dominasi wacana penjajah. Sedangkan salah satu cara memahami gambaran ini adalah dengan mengetahui konsep hibrida. Hal ini menjadi maklum mengingat hibrida merupakan bentuk lain dari mimikri. Dengan kata lain, ia menjadi dampak percampuran budaya asli masyarakat jajahan dan budaya bangsa kolonialis. Sehingga akan terungkap bahwa mimesis berperan sebagai strategi perlawanan atas dominasi wacana penjajah.

Dalam pemikiran Bhaba, kondisi demikian disebut atau terjadi di ruang ketiga atau ruang antara, yaitu ruang dimana terjadi perjumpaan atau interaksi simbolik antara kelompok budaya yang berbeda atau antara yang terjajah dan penjajah.<sup>13</sup> Pada bagian ini kelompok terjajah diuntungkan dengan penemuan strategi perlawanannya terhadap dominasi wacana penjajah. Dari sini kemudian berkembang menjadi perselingkuhan budaya, yaitu mengambil alih tanda-tanda budaya penjajah, namun diberi isi dan

---

<sup>10</sup> Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme: Teori dan Metode*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2014), hal. 83

<sup>11</sup> Ibid., hlm. 146

<sup>12</sup> Ibid., hlm. 147

<sup>13</sup> Ibid., hlm. 148



digugat sehingga menghasilkan identitas dan cara hidup yang baru.<sup>14</sup> Karena identitas dalam pandangan Bhaba bersifat cair dan terbuka serta bukan sesuatu yang bersifat stabil dan statis, namun dapat terus berubah dan dimaknai secara dinamis. Pandangan ini berbeda dengan Edward W. Said yang menganggap identitas bersifat stabil dan tetap.

Dari hasil pemikiran postkolonialis Bhaba tersebut menjadi mafhum kajiannya banyak dipakai untuk mempelajari budaya dan identitas, terutama soal identitas ganda. Menurut pandangan Akhyar Y. Lubis sendiri, ia menyatakan bahwa:<sup>15</sup>

**“Identitas ganda masuk ke dalam kategori postkolonial ini .... menolak adanya subjektivitas murni (esensialisme) dan menerima pengaruh sosial budaya pada konstruksi subjek. Dalam kondisi adanya pengaruh sosial budaya pada identitas seseorang, ini memungkinkan terjadinya identitas yang bercampur baur atau hibriditas, yaitu identitas yang terkonstruksi dari berbagai nilai-nilai sosial budaya. .... Adapun identitas yang bercampur baur ini sangat dimungkinkan pada masyarakat atau budaya multikultural. ...”**

Gagasan tersebut agaknya merujuk pada pandangan Foucault dan banyak teoritikus poskolonial yang menolak konsepsi kekuasaan sebagai sesuatu yang dimiliki oleh sebagian orang dan bukan oleh sebagian lainnya yang dengan demikian sejalan dengan karakter relasional hubungan kekuasaan berarti mengapresiasi bahwa dimana ada kekuasaan maka ada pula resistansinya.<sup>16</sup> Kekuasaan dalam hal ini diyakini tidak berpola dari atas ke bawah, namun sebaliknya aras bawah memiliki cara tersendiri untuk menunjukkan kekuasaannya dengan cara kreatif terhadap pihak atas. Kondisi tersebut biasa terjadi pada terma wacana kolonial, dimana respon kreatif aras bawah menimbulkan percampuran yang ambivalen. Yaitu suatu sikap di satu sisi hendak meneguhkan identitas dirinya, sementara di sisi lain melibatkan budaya di luar dirinya. Sehingga untuk memulihkannya dibutuhkan suatu proses reidentifikasi diri. Proses ini memerlukan suatu proses pencarian

---

<sup>14</sup> Lebih lanjut, dalam istilah teknis hal ini tengah terjadi proses 1) *abrogasi bahasa*, yaitu dinamika yang menyasar pada penolakan terhadap hak-hak istimewa yang diklaim, misalnya, ‘*bahasa Inggris*’ (dengan /I/ kapital yang melambangkan bahasa kolonial), termasuk penolakan terhadap kekuasaan metropolitan yang tertanam melalui sarana-sarana komunikasi. Dan juga 2) *apropriasi* yaitu pembentukan kembali bahasa pusat metropolitan tersebut. Proses ini mencakup penerapan dan pembentukan ulang bahasa tersebut ke dalam bentuk-bentuk pemakaian baru yang sekaligus menunjukkan perpisahannya dari status privilese kolonial.

<sup>15</sup> Ibid., hlm. 149

<sup>16</sup> Richard King, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*., hlm. 392

identitas. Yang kemudian menjadi masalah adalah bahwa suatu objek tertentu, fenomena pegon misalnya, kerap dihadapkan di dalam pencarian identitas menjadi sesuatu yang absurd ketika disadari merupakan konstruk struktur buah karya bekas penjajah.<sup>17</sup>

Berdasarkan uraian tersebut penulis menilai pandangan postkolonialis Bhaba ini relevan untuk diterapkan pada produk penafsiran Alquran oleh para ulama Nusantara di Jawa Tengah. Yakni dengan memandang karya-karya tersebut dalam penyajiannya merupakan sebetulnya upaya aktif mimikri di satu sisi dan mengalami hibriditas di sisi lain. Kedua fenomena tersebut tentu tidak bisa dilepaskan dari kondisi sosio-historis kolonialisme baik secara sadar atau tidak oleh para aktornya pada masa tersebut.

### **KH. Sholeh Darat dan Karya Tafsirnya**

Kiai Sholeh Darat mempunyai nama kecil Muhammad Sholeh bin Umar, seorang calon ulama besar yang lahir dari ayah yang kiai sekaligus pejuang pada tahun 1820 atau penghujung abad ke-19 Masehi di Desa Kedung Cumpleng, Mayong, Jepara.<sup>18</sup> Ayahnya merupakan salah seorang kepercayaan Pangeran Diponegoro atau tepatnya sebagai penasihat keagamaan dalam Perang Jawa. Sedangkan julukan Darat merupakan penisbatan dari daerah tempat tinggalnya yaitu berada di wilayah Semarang Barat.<sup>19</sup> Pada usianya yang kelima tahun, terjadi pecah perang Jawa Diponegoro di mana ia kemudian ditinggal ayahnya untuk berjuang, sementara ia dipondokkan di beberapa pesantren. Praktis tahun-tahun masa pertumbuhannya diwarnai dengan gejolak politik di tahun 1820-an, terutama peristiwa pemberontakan kaum pribumi melawan penjajah.

Ia mendapat pendidikan agama Islam pertama kali dari ayahnya tersebut, Kiai Umar. Lalu berlanjut kepada sejumlah ulama pesantren kawasan Pantura, seperti: KH. Muhammad Syahid Kajen Pati, KHR. Muhammad Shalih bin Asnawi Kudus, Kiai Ishak Damaran Semarang, Kiai Abu Abdillah Muhammad al Hadi bin Baquni Semarang, dan Syekh Abdul Ghani Bima Semarang.<sup>20</sup> Ketika umur sekitar lima belas tahun atau selesai Perang Jawa tahun 1830, ia diajak ayahnya pergi ke Mekkah untuk menuntut ilmu sekaligus menghindari dari pengawasan Belanda bekisar tahun 1835.

---

<sup>17</sup> Young, R.J.C. 2001. *Postcolonialism: A Historical Introduction*. London: Blackwell., hal. 59, dalam Dipa Nugroho Suyitno, *Sastra dan Kajian Poskolonial*, dalam: <https://www.researchgate.net/publication/275034774>, diunduh pada 21 September 2018

<sup>18</sup> Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*. Yogyakarta, Indes, 2016, hlm. 16.

<sup>19</sup> Ibid., hlm. 44

<sup>20</sup> Ibid., hlm. 45-49

Disana ia satu angkatan dengan Syekh Nawawi al Bantani dan Syekh Kholil Bangkalan Madura. Sejumlah ulama besar di Mekkah yang tercatat sebagai gurunya adalah Syekh Muhammad al Maqri al-Mashri al-Makki, Syekh, Sayid Ahmad bin Zaini Dahlan, Syekh Muhammad Shalih az-Zawawi al-Makki, Syekh Umar asy-Syami, dan banyak lainnya.

Sepulangnya dari Mekkah tahun 1870-an, perjuangannya dimulai namun tidak dengan angkat senjata melainkan perlawanan intelektual, yaitu dengan cara mendidik ulama-ulama yang nasionalis dan menulis beberapa kitab yang mencerahkan untuk masyarakat sekitar karena memakai tulisan **pegon**. Menurut Munawir Aziz, setelah Kiai Rifa'i dari Kalisasak (1786 – 1875), yang juga banyak menulis kitab berbahasa Jawa, tampaknya Kiai Sholeh Darat adalah satu-satunya kiai, akhir abad ke 19 yang karya tulis keagamaannya berbahasa Jawa. Terlebih, selain mengembangkan pesantren peninggalan mertuanya, Kiai Murtadlo yang sekaligus sahabat ayahnya, ia juga sering bergerilya dalam dakwahnya dengan cara terjun langsung di tengah masyarakat. Dalam sumber lain ia kemudian juga mendirikan pondok pesantren sendiri pada tahun 1880-an di Kampung Melayu Darat.<sup>21</sup> Banyak santri dari luar daerah yang berguru di pesantrennya pada akhirnya sukses **menjadi ulama besar, diantaranya: KH Hasyim Asy'ari pendiri NU, KH Ahmad Dahlan pendiri Muhammadiyah, KH Mahfudz Tremas dari Pacitan, KH Dahlan Tremas yang kemudian menjadi menantu Kiai dan meneruskan kepemimpinan Pesantren Darat KH Munawwir Jogjakarta, KH Dalhar Muntilan, KH Abdullah Sajad Penghulu Tafsir Anom Surakarta, KH Ihsan Jampes Kediri, dan lainnya.**<sup>22</sup>

Diantara banyak karyanya tersebut adalah: *Majmū'ah Shar'ah al-Kafiyah li al-Awam, Manasik al-Haj wa al-'Umrah wa Adab al-Ziyarah li Sayyid al-Mursalin, Minhaj al-Atqiya' fi Sharh Ma'rifah al-adhkiya' ila Tartiq al-awliya', Sharh al-Barzanji, Tarjamah Qawl al-Burdah, Tarjamah Sabi al-'Abid 'ala Jawharah al-Tawhid, Munjiyat Metik Saking Ilyu' 'Ulum al-Din al-Ghazali, Al-Murshid al-Wajiz fi 'Ilm al-Qur'an al-'Aziz, Matan al-Hikam, Mujarrabat, La'ail at-Taharah wa Asrari as-Salah, Kitab al-Mahabbah wa al-Mawaddah fi Tarjamati Qawli al-Burdah fi al-Mahabbah wa al Madah 'ala Sayyidi al-Mursalin li al-Imam al-'Allamah al-Bushiri, Jawharu at-Tawhid, dan terakhir yang paling populer adalah kitab tafsir berjudul *Faid ar-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam al-Malik al-Dayyan.*<sup>23</sup>*

Kitab yang terakhir disebut merupakan karya terbesar Kiai Sholeh Darat dalam bidang tafsir al-Qur'an. Latar belakang penulisan kitab tafsir ar-

---

<sup>21</sup> Ibid., hlm. 79

<sup>22</sup> Ibid., hlm. 81

<sup>23</sup> Ibid., hlm. 236

*Rahman fi Tarjamah Tafsr Kalam al-Malik al-Dayyan* ini didasari oleh keinginan Kiai Shaleh Darat untuk menterjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Jawa, dengan tujuan agar orang-orang awam pada masa itu dapat mempelajari dan memahami al-Qur'an mengingat pada saat itu mereka banyak yang tidak bisa bahasa Arab.<sup>24</sup> Karena pada waktu itu tidak ada ulama yang berani menterjemahkan al-Qur'an dalam bahasa Jawa karena sakralitas al-Quran. Penjajah Belanda juga melarang keras penterjemahan dan penafsiran al-Quran dalam bahasa apapun.<sup>25</sup>

Karya ini terdiri dari dua jilid. Jilid pertama, sebelum sampai pada penafsiran, kitab ini diawali dengan muqaddimah oleh Kiai Shaleh Darat yang di dalamnya memuat latar belakang penulisan, sumber-sumber tafsir yang beliau gunakan, kemudian pendahuluan untuk surat al-Fatihah yang dilanjutkan dengan tafsirannya. Selesai ditulis pada malam Kamis 19 Jumad al-Awal 1310 H/9 Desember 1892 M dengan pencetakan di Singapura oleh percetakan Haji Muhammad Amin pada tanggal 27 Rabi'ul Akhir 1311 H/7 November 1893 M. Sedangkan jilid kedua, diawali dengan muqaddimah penulis. Kemudian seperti jilid sebelumnya, yaitu muqaddimah sebelum surat dan memuat tafsiran dari surat Ali Imran dan an-Nisa'. Dengan jumlah halaman 705 halaman. Jilid Kedua ini diselesaikannya pada hari Selasa tanggal 17 Safar 1312 H/20 Agustus 1894 M. dan dicetak oleh percetakan Haji Muhammad Amin pada tahun 1312 H/1895 M.

Dalam tafsir Kiai Shalet Darat ini pembahasan dimulai dengan memberikan keterangan tentang surat yang akan ditafsirkan selanjutnya. Di dalam penjelasan ini dimuat keterangan tentang sejarah turunnya surat, makkiyah madaniyah, nama surat, jumlah ayatnya, dan faidah atau tujuan surat. Adapun penafsirannya terhadap ayat demi ayat, Kiai Shaleh Darat terlebih dahulu menterjemahkan ke dalam bahasa Jawa dalam tulisan *pegon* kemudian diberi penjelasan berdasarkan pemahamannya terhadap sumber-

---

<sup>24</sup> Sebagaimana tertuang dalam muqaddimahnya: "*Ing hal e ningali ingsun ngalebi wong 'ajam ora podo angen-angen ing maknane Qur'an keron ora ngerti carane lan ora ngerti maknane keron Qur'an temurune kelawan boso Arab maka ono mengkunu dadi ingsun gawe terjemahe maknane Qur'an.*" (Jika saya lihat pada kebanyakan orang-orang awam tidak ada yang memperhatikan makna al-Qur'an karena mereka tidak mengerti cara dan tidak mengerti makna al-Qur'an. Hal ini disebabkan al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab oleh karena itu saya ingin membuat terjemah al-Qur'an ini). Lihat, Muhammad Shaleh Ibnu Umar as-Samarani, *Tafsir ar-Rahman fi Tarjamah Tafsr Kalām al-Mālik al-Dayyān*. Singapura, Haji Muhammad Amin, 1311 H, hlm. 1.

<sup>25</sup> Misbahus Surur, "Metode dan Corak Tafsir Faidh al-Rahman Karya Muhammad Shaleh Ibnu Umar al-Samarani", Skripsi Jurusan Tafsir dan Hadis Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2011, hlm 33.

sumber bacaan atau kitab tafsir yang beliau kutip. Ia dalam menafsirkan ayat al-Qur'an memanfaatkan berbagai sumber ayat al-Qur'an, hadis Nabi, pendapat sahabat dan tabi'in, pandangan para ulama, hikayat, dan *asbab al-nuzul*, seperti dari *Kitab Tafsir Jalalain*, *Tafsir al-Kabir* karya al-Razi, *Lubab al-Ta'wil* karya al-Khazin, serta tafsirnya al-Ghazali.<sup>26</sup> Berdasar keterangan tersebut agaknya ia menggunakan metode tafsir *ijmal*<sup>27</sup>.

### Perlawanan Tekstual Di Balik Aksara Pegon

Howard Federspiel, seorang peneliti yang bisa dikategorikan sebagai poskolonial di Indonesia, membuat periodisasi guna mengidentifikasi aktivitas penafsiran di Indonesia modern sebagai berikut; *Pertama*, periode dari 1900-1960, masa dimana hanya sebagian penerjemahan dan ulasan tentang teks-teks Alquran dilakukan oleh ulama-ulama Indonesia. *Kedua*, periode yang dimulai tahun 1960-1970, ditandai dengan terjemahan lengkap dan berjilid-jilid komentar sederhana telah dihasilkan. *Ketiga*, periode ditulis dengan bahasa Jawa dan beraksara latin, mulai tahun 1970 sampai sekarang telah disaksikan bertambahnya jumlah dari hasil-hasil komentar yang dihasilkan. Pada tahun 1990-an, ada sekitar sepuluh ulasan Alquran lengkap yang terdapat di Indonesia.<sup>28</sup> Berdasarkan pemetaan yang demikian, maka sampel yang dibahas dalam penelitian ini termasuk kategori tahap pertama. Sehingga jika dikaitkan dengan pemetaan rentang masa tersebut dan didukung dengan analisis poskolonial yang ada, maka setidaknya ada empat bentuk konsep poskolonial Bhaba yang bisa diterapkan pada model penulisan tafsir ulama tersebut, yaitu mimesis, hibriditas, ambivalensi, dan wacana kolonial.<sup>29</sup>

Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya, banyak karya Kiai Sholeh Darat utamanya dalam penulisan tafsirnya menggunakan model pegon

---

<sup>26</sup> Muhammad Shaleh ibnu Umar as-Samarani, *Tafsir Faidh ar-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayyan*, hlm. 1.

<sup>27</sup> Metode *ijmal* lebih tepat digunakan jika ingin disampaikan untuk komunitas orang-orang awam. Metode ini berusaha menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara global, ringkas, dan menghindari penggunaan bahasa yang bertele-tele sebab penjelasan yang disampaikan oleh penafsir adalah pesan pokok dari ayat yang ditafsirkan. Lihat Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta, Idea Press Yogyakarta, 2014, hlm. 17-18.

<sup>28</sup> Howard Federspiel, "Kajian Alquran di Indonesia; Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab, terj. Tajul Arifin. Bandung; Mizan, 1994, hlm. 129.

<sup>29</sup> Katrin Bandel, "Post-Kolonial Dalam Islamic Studies". Makalah disampaikan pada acara Workshop Postkolonial yang diadakan oleh Jare Institute di IAIN Kediri pada 23 Agustus 2018.

yaitu tulisan Arab berbahasa Jawa.<sup>30</sup> Walaupun banyak dinilai sebagai produk kultural masyarakat Islam di Jawa yang tentu bertujuan dakwah dan secara ilmiah sebagai hasil vernakularisasi atau pembahasalokalan keilmuan Islam, namun itu semuanya tidak lantas menghilangkan adanya hegemoni kultural dalam konsep pegon tersebut. Hal itu ditandai dengan ciri-cirinya yaitu pemakaian huruf Arab, penyerapan kosa-kata Arab ke dalam bahasa Jawa, bahkan digubahnya karya-karya sastra Arab dan Persia, namun mengabaikan pola struktur dan aturan linguistik dan gramatikal bahasa Arab. Dalam bentuknya ini sejatinya ia tengah melakukan peniruan tekstual dari konsep bahasa Arab sebagai huruf-huruf menuju konsep pelafalan berbahasa lokal Jawa yang kemudian biasa disebut pegon.

Konsep pegon salah satunya dipakai untuk menolak anggapan yang berkembang pada masa itu bahwa masyarakat Jawa masih menderita kebutuhurufan.<sup>31</sup> Padahal hal itu dalam pengertian tidak bisa membaca dalam abjad Romawi latin saja, sedangkan kemampuan membaca abjad Arab sudah dikuasai kalangan pribumi. Di sisi lain dalam konteks wacana kolonial, sejatinya telah terjadi hegemoni pengetahuan sekaligus kultural pada proses formasi pegon. Hegemoni terjadi pada saat budaya Jawa dipandang tidak layak dipakai saat konteks tertentu sehingga harus dipadu-padankan dengan budaya lain yaitu huruf Arab. Padahal jika ditelisik secara konsisten, Kiai Sholeh Darat lebih sering menggunakan bahasa Arab baik secara aktif maupun pasif sejak dan saat menimba ilmu di Makkah. Dalam artian, penguasaan Arab secara individual sudah tidak diragukan lagi jika hendak menuliskannya karyanya total berbahasa Arab, dan hal itu tidak dilakukannya.

---

<sup>30</sup> Bahkan disebutkan beliau adalah tokoh ulama dan penulis yang berjasa menghidupkan tradisi penulisan Pegon semenjak dibawa oleh Sunan Ampel masuk ke Nusantara. Atau dalam versi lain oleh sunan Gunung Jati Cirebon. Yang jelas secara populer berdasar manuskrip yang ada, pegon resminya ditemukan pada kisaran abad ke 18-19. **Yaitu terdapat pada karya KH Ahmad Rifa'i Kalisasak (1786-1878);** Kiai Sholeh Darat sendiri (1820-1903); **KH. Hasyim Asy'ari (1852-1930);** KH. Bisri Mustofa Rembang (1915-1977). Lihat, Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat...*, hlm. 151-152.

<sup>31</sup> Lihat, M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangannya Dari 1930 sampai Sekarang*, (terj.) FX. Dono Sunardi dan Satrio Wahono. Jakarta, PT Serambi Ilmu Semesta, 2012, hlm. 90-91.



Berikut adalah gambar salah satu halaman dari kitab tafsir karya KH Sholeh Darat yang beraksara pegon, yaitu bagian Surah al-Fatihah, tepatnya di lembar kelima dalam jilid pertama.



Dari sini nampak konsep pegon dijadikan bahasa eksklusif karena bukan sekedar menyasar masyarakat Jawa secara umum, namun lebih khusus kalangan santri atau masyarakat yang pernah menimba ilmu darinya. Bukan level bangsa Arab maupun penjajah Belanda. Situasi ini terjadi sebagai langkah konfirmasi pada perlawanan namun bisa berarti juga konfrontasi terhadapnya manakala ia digunakan pada bidang yang bukan menjadi concern penjajah. Yaitu upaya pemahaman Alquran kepada khalayak tetap berjalan sebagai bagian dari menghadang arus kristenisasi dan mengatasi kebekuan pendidikan Islam. Oleh karena itu, wacana tidak dapat dikontrol begitu memasuki ruang publik dan menjadi subjek perebutan, melainkan justru menjadi apropriasi dan inversi oleh orang lain.<sup>32</sup> Dengan demikian, problem mimesis dalam hal ini bukan sekedar usaha ironi untuk mengejek kolonialisme, namun lebih pada mimesis representatif, yaitu upaya

<sup>32</sup> Richard King, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*, hlm. 395

merepresentasikan atau mencerminkan stereotipe hegemonik dengan sebuah tindakan yang melibatkan konformitas pada stereotip kultural.<sup>33</sup>

Stereotipisasi sebagai warisan wacana kolonial dilekatkan kepada tokoh terjajah sebagai agen yang hendak diperankan oleh wacana Arab atas nama pemberadaban, namun di sisi lain mereka tetap diasumsikan sebagai manusia primitif.<sup>34</sup> Kedua pertentangan tersebut merupakan fenomena ambivalensi yang oleh Kiai Sholeh Darat sendiri dilawannya dengan memanfaatkan ruang kolonial dalam pelibatan interaksi dua kebudayaan yang awalnya murni tulisan Arab atau Jawa secara terpisah yang hanya dihasilkan secara ambivalen begitu keduanya saling mengalami kontak langsung, yaitu dalam format penulisan Tafsir *Faid ar-Rahman* karyanya. Opsi ini nampaknya yang diambil olehnya sebagai subjek terjajah dalam perspektif kekuasaan aras bawah, untuk menempatkan perlengkapan pembakar di dalam struktur representasi yang dominan dan tidak mengkonfrontasikan struktur ini dengan pengetahuan lain<sup>35</sup> sebagai perlawanan.

Fenomena tersebut menciptakan nuansa hibrid yang terjadi sebagai respon terjajah yaitu bahasa Jawa dari penjajah atau dalam hal ini bahasa Arab. Tentunya rasa keterjajahan kultural ini mungkin tidak disadari oleh Kiai Sholeh Darat karena memang dalam konsep hibriditas, sebagaimana pandangan Bhaba sendiri, tidak mengenal oposisi biner.<sup>36</sup> Ketidak-tegasan oposisi biner disini dalam pengertian ia tidak mengenal hitam-putih, primitif-beradab, emosional-rasional. Melainkan sekat-sekat tersebut bersifat cair, tidak kaku dan konstan dalam gaya tarik-menarik antara yang terjajah dan penjajah.<sup>37</sup> Sehingga dengan mudah kita dapati dalam rumusan pegon terjadi ketidak-bakuan antara standar bahasa Arab pada aspek pembacaan di satu sisi, namun standar bahasa Jawa pada aspek pelafalannya.

Uniknya, dalam praktek wacana kolonial ini, Kiai Sholeh Darat dengan sadar menempatkan hibriditas bahasa dan aksara dalam pegon untuk

---

<sup>33</sup> Secara politik, orang yang mengejek sangat tidak mungkin untuk melakukan penyerangan, sepenuhnya karena dia tidak mungkin menyesuaikan dengan teksnya secara meyakinkan. Lihat, *Ibid.*, hlm. 396

<sup>34</sup> **Katrin Bandel, "Post-Kolonial Dalam Islamic Studies"., hlm. 3**

<sup>35</sup> Richard King, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme.*, hlm. 397

<sup>36</sup> **Katrin Bandel, "Post-Kolonial Dalam Islamic Studies"., hlm. 2**

<sup>37</sup> **Di sini Jameson menekankan spesifikasi "ruang atau sekat" sebagai sesuatu yang melahirkan posisi kesadaran subjek secara berbeda-beda. Sementara itu, Edward Soja, seorang pemikir politik beraliran postmodernisme, melihat bahwasanya "ruang" tersebut bukan sebagai sesuatu yang bebas dari kepentingan, melainkan dipenuhi oleh politik dan ideologi yang membawa konsekuensi kepada posisi kesadaran subyek. Lihat, Arie Setyaningrum, "Memetakan Lokasi bagi 'Politik Identitas' dalam Wacana Politik Poskolonial", *Jurnal Mandatory*. Yogyakarta:IRE Press, edisi 2. Tahun 2. (2005), hlm. 26**



melawan kedua penjajah sekaligus walaupun pada aras yang berbeda, yaitu penulis menyebutnya dengan istilah penjajah kultural dan penjajah struktural. Penjajah kultural adalah bahasa Arab sebagai alat komunikasinya selama di Makkah, namun ia gubah sebagai konsep penulisan semata dalam karyanya. Respon hibriditas tersebut kemudian ia jadikan senjata untuk melawan penjajah struktural pada konteks yang berbeda yaitu pihak Belanda. Dalam hal ini sesungguhnya ia melakukan resistensi perlawanan baik kepada penjajah kultural sehingga stereotip pihak terjajah sebagai inferior itu tersamarkan atau bahkan tidak ada.

Dengan kacamata ini ia nampak memukul balik penjajah struktural di mana ia hidup dalam satu zaman secara sosial. Perlawanan ini dilakukan dengan menggunakan pegon sebagai hasil hibrid untuk menyembunyikan provokasi dalam karyanya agar tidak terendus oleh kolonialis untuk lalu dilawannya secara negosiatif. Hal ini menjadi bukti bahwa pendekatan poskolonial tidak hanya menilai efek negatif yang dilahirkan oleh modernitas global, tetapi juga melihat kemungkinan baru bagi masyarakat di Dunia Ketiga untuk menegosiasikan posisi resistensi mereka di dalam struktur modernitas itu sendiri. Yaitu upaya menggagas penemuan kembali nilai-nilai lokal yang menandangi efek negatif dari proyek modernitas Barat. Terlebih, suatu gerakan tersebut ditransformasikan melalui diseminasi wacana yang difasilitasi telah membuat gerakan alternatif semacam itu kini mulai melintasi batas-batas nasional (transnasional).<sup>38</sup> Pada akhirnya gambaran demikian menimbulkan ambivalensi baik dalam pandangan penjajah kultural maupun struktural yaitu suatu upaya penegasan identitas yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat sebagai bagian dari perlawanan budaya dan pendidikan yang tersamarkan.

## **Penutup**

Dari uraian di atas, dapat diketahui dengan lebih rinci beberapa kesimpulan sebagai berikut: 1) gerakan aksara pegon sebagai ijtihad intelektual sekaligus kultural dari seorang Kiai Sholeh Darat untuk menyemai bibit nasionalisme kepada para santri dan masyarakatnya merupakan fakta yang tak terbantahkan. Namun di sisi lain, 2) terutama dalam kacamata poskolonialisme, sesungguhnya tengah terjadi pergulatan wacana kolonial dalam strategi perlawanan tekstual tersebut. Dimana 3) Kiai Sholeh Darat berposisi sebagai terjajah, sedangkan ada dua bentuk penjajah yang dihadapinya. Yaitu konsep bahasa Arab sebagai penjajah kultural dalam intelektualitasnya; dan kolonialis Belanda sebagai penjajah struktural dalam

---

<sup>38</sup> Lihat, Arie Setyaningrum, "Memetakan Lokasi., hlm. 22

masyarakatnya. 4) Dalam prosesnya tersebut berlaku teori poskolonialisme-nya Homi K. Bhaba yang terkenal dengan dua kunci pokok teoritisnya, yaitu mimesis (peniruan) dan hibriditas (percampuran). 5) Proses peniruan berlangsung pada sesi pergulatannya dengan upaya pemberadaban konsep Arab ke dalam konsep bahasa Jawa. 6) Pada proses tersebut menghasilkan nuansa hibrid antara kedua konsep tersebut yang disebut dengan aksara pegon, yaitu bahasa Jawa yang dituliskan menggunakan huruf Arab atau tulisan Arab yang pelafalannya berbahasa Jawa. 7) Pada akhirnya gambaran demikian menimbulkan ambivalensi baik dalam pandangan penjajah kultural maupun struktural yaitu suatu upaya penegasan identitas yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat sebagai bagian dari perlawanan budaya dan pendidikan yang tersamarkan.

### **Daftar Pustaka**

- Abdul Ghofur, Waryono. *Living Quran: Alquran dalam Bingkai Ormas Islam*. Yogyakarta, Penerbit Ladang Kata, 2016.
- Al-Samarani, Muhammad Shalih. *Faḍl al-Rahmān fī Tarjamah at-Tafsīr Kalām al-Malik ad-Dayyān*. Singapura, Haji Muhammad Amin, 1311 H.
- Bandel, Katrin. "Post-Kolonial Dalam Islamic Studies." Dipresentasikan pada** acara Workshop Postkolonial. IAIN Kediri, 23 Agustus 2018.
- Bustamam Ahmad, Kamaruddin. *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta, Jogja Bangkit Publisher, 2017.
- Federspiel, Howard. *Kajian Alquran di Indonesia; Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin. Bandung, Mizan, 1994.
- Foucalt, Michael. *Arkeologi Pengetahuan*. (terj.) Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta, Ircisod, 2012.
- Irfan, Agus. "Local Wisdom dalam Pemikiran Kyai Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Fikih." *Ulul Albab: Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam*. Vol. 1, No. 1, (Oktober 2017): 96**
- Hakim, Taufiq. *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*. Yogyakarta, Indes, 2016.
- Hartono, "Mimikri Pribumi Terhadap Kolonialisme Belanda Dalam Novel Sitti Nurbaya Karya Marah Rusli: Kajian Postkolonialisme." *Jurnal Diksi*. Vol.12. No.2 (Juli 2005): 252**
- Huda, Nor. *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Jakarta, PT Rajagrafindo Persada, 2015.
- King, Richard. *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*. (terj.) Agung Prihantoro. Yogyakarta, Penerbit Qalam, 2001.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta, Idea Press, 2014.

Nugroho Suyitno, Dipa. *Sastra dan Kajian Poskolonial*, dalam: <https://www.researchgate.net/publication/275034774>, diunduh pada 21 September 2018

Ricklefs, M.C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangannya Dari 1930 sampai Sekarang*, (terj.) FX. Dono Sunardi dan Satrio Wahono. Jakarta, PT Serambi Ilmu Semesta, 2012.

**Setyaningrum, Arie.** “Memetakan Lokasi bagi ‘Politik Identitas’ dalam Wacana Politik Poskolonial”, *Jurnal Mandatory*. Yogyakarta: IRE Press, edisi 2. Tahun II (2005); 26

**Surur, Misbahus.** “Metode dan Corak Tafsir Faidh al-Rahman Karya Muhammad Shaleh Ibnu Umar al-Samarani.” Skripsi Jurusan Tafsir dan Hadis Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2011.

**Sugiarti, Yati.** “Timur yang Diperbudak oleh Rasa Inferioritasnya Dalam ‘Reiseerzahlung Und Friede Auf Erden’ Karya Karl May.” Pruceding Seminar Nasional Rumpun Sastra. FBS UNY, 2007

Yusuf Lubis, Akhyar. *Postmodernisme: Teori dan Metode*. Jakarta, PT Rajagrafindo Persada, 2014.

-----, *Pemikiran Kritis Kontemporer; Dari Teori Kritis, Culture Studies, Feminisme, Postkolonial, hingga Multikulturalisme*. Jakarta, PT Rajagrafindo Persada, 2015

## KEIKHLASAN PADA GURU DAN PENGARUHNYA TERHADAP SEMANGAT BELAJAR SANTRI DALAM PROSES PENDIDIKAN DAN PENGAJARAN DI PONDOK MODERN DARUSSALAM GONTOR

Dede Permana

Alumni Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo tahun 2007  
yousefelrantawy@gmail.com

### Abstrak

Penelitian ini mencoba untuk memaparkan tentang latar belakang yang memotivasi guru untuk dapat menjiwai tugasnya secara optimal. Tugas guru bukan hanya menjalankan kewajiban kepada pondok pesantren saja, melainkan juga sebuah amanah yang akan dipertanggung jawabkan kepada Allah kelak. Kesadaran guru untuk selalu mengikhlaskan niat, akan memberikan pengaruh terhadap proses pendidikan dan pengajaran kepada muridnya. Murid-murid dapat merasakan kesungguhan guru ketika mengajar di dalam kelas dan juga ketika melakukan pembinaan di luar kelas. Penelitian ini bersifat kualitatif dengan menggunakan metode wawancara dan juga observasi mengenai apa yang dibentuk Pondok Modern Darussalam Gontor secara substantif melalui sistem pendidikannya sehingga dapat menghasilkan output yang optimal. Teori yang digunakan adalah teori motivasi dan teori hierarki kebutuhan, karena dengan memahami faktor-faktor tersebut, kita akan mudah mengelompokkan stimulus yang ada dalam memahami motivasi guru dalam menjalankan tugasnya. Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah **“Bagaimanakah nilai-nilai keikhlasan dapat dijalankan oleh guru secara optimal?”**, dan **“Apakah pengaruh dari jiwa keikhlasan yang diterapkan terhadap proses pendidikan dan pengajaran di Pondok Modern Darussalam Gontor?”**. Berdasarkan rumusan masalah di atas, penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan faktor optimalisasi agar nilai-nilai keikhlasan dapat dijalankan oleh guru, dan mengetahui pengaruh jiwa keikhlasan yang diterapkan terhadap praktek pendidikan dan pengajaran di Pondok Modern Darussalam Gontor.

**Kata Kunci:** Motivasi, Guru, Murid, Gontor.

## Pendahuluan

Pembinaan akhlak merupakan esensi utama dari pendidikan Islam, karena tujuan dari pendidikan Islam adalah terwujudnya akhlak yang sempurna. Imam Al Ghazali menyatakan bahwa tujuan dari pendidikan adalah mendekatkan diri kepada Allah, tanpa bermaksud untuk meraih kekuasaan ataupun membanggakan diri, seorang pelajar dalam belajarnya tidak boleh berniat untuk meraih kekuasaan, harta maupun kehormatan.<sup>1</sup>

Tentu saja kita tidak bisa melihat isi hati seseorang, kita hanya bisa melihat apa yang terpantul dari hati tersebut melalui gerak gerik yang dilakukannya. Untuk itulah guru perlu menjadi teladan dalam berakhlak mulia kepada peserta didiknya, sebagai sarana untuk mempermudah pencapaian tujuan dari pendidikan Islam tersebut.

Penyempurnaan akhlak dimulai dari penyempurnaan hati, karena hati merupakan organ tubuh yang paling berpengaruh dalam memerintahkan dan melarang apa yang hendak dilakukan oleh manusia. Hati yang selalu dilatih untuk menerima nilai-nilai yang baik akan menghasilkan output yang baik, baik secara vertikal (*hablunminallah*) maupun secara horizontal (*hablunminannas*). Keikhlasan merupakan salah satu unsur penting dalam pendidikan akhlak yang dapat mendorong semangat bagi seorang guru, untuk dapat terus berdedikasi secara optimal pada sebuah lembaga pendidikan, khususnya pondok pesantren.

**Terdapat beberapa derivasi dari kata 'Ikhlas' secara terminologi, Imam Sa'lab mengungkapkan bahwa orang yang mengikhlasakan ibadahnya hanya kepada Allah disebut 'Mukhlisin'. Ibnu Manzur menyatakan bahwa Mukhlis (bentuk singular dari Mukhlisin) adalah orang yang mengesakan Allah, untuk itu sebuah surat dinamakan Al-Ikhlas karena di dalamnya terdapat ayat "Qul Huwallahu Ahad". Imam Ibnu Asir menjelaskan bahwa Surat Al Ikhlas dinamakan demikian karena di dalamnya hanyalah terdapat sifat-sifat Allah yang suci, dan siapa yang telah membaca surat tersebut berarti dia telah mengikhlasakan ketauhidannya hanya kepada Allah, dan kalimat ikhlas tersebut merupakan kalimata tauhid.<sup>2</sup>**

Pengertian Ikhlas menurut Gazalba adalah suci dalam niat, bersih batin dalam beramal, tidak berpura-pura, lurus hati dalam bertindak, jauh dari riya dan kemegahan dalam berprilaku, berbuat, serta mengharap ridha Allah semata-mata.<sup>3</sup> Ikhlas merupakan suatu sifat terpuji yang memiliki

---

<sup>1</sup>Muhammad Al 'Atiyyah Al Abrasyi. *At Tarbiyah Al Islamiyah wa Falsafatuha* (Kairo : Dar Al Fikr Al 'Arabi, 1976) 22.

<sup>2</sup>Ibnu Manzur. *Lisanul 'Arab* (Kairo : Darul Hadis, 2003), vol 3 - 172.

<sup>3</sup>Sidi Gazalba. *Asas Agama Islam. Pembahasan Ilmu & Filsafat tentang Rukun Islam, Ihsan, Ikhlas, Taqwa* (Jakarta : Bulan Bintang, 1975) 189.

pengaruh, baik bagi diri sendiri maupun bagi orang lain. Contoh nyata dalam kehidupan kita yaitu keikhlasan dari orang tua yang dapat meringankan kesulitannya dalam membesarkan anak-anaknya, begitu juga keikhlasan dari atas yang akan membuatnya tetap bersemangat untuk membimbing bawahannya. Tidak kalah pentingnya lagi, keikhlasan dari seorang guru dapat memberikan dorongan kepada muridnya dalam menerima dan memahami pelajaran yang diberikannya.

Guru adalah manusia biasa dengan semangat yang silih berganti, layaknya iman yang dapat bertambah dengan ketaatan dan juga berkurang dengan maksiat. Makalah ini mencoba untuk membahas bagaimana Pondok Modern Darussalam Gontor sebagai lembaga pendidikan memotivasi kepada para guru untuk mempertahankan semangat keikhlasannya.

Pondok Modern Darussalam Gontor adalah sebuah lembaga pendidikan swasta yang didirikan tahun 1926, berada di kota Ponorogo, Jawa Timur. Gontor memiliki Panca Jiwa, keikhlasan menempati posisi pertama dari kelima jiwa, selanjutnya adalah kesederhanaan, berdikari, ukhuwah Islamiyah dan jiwa bebas.<sup>4</sup> Kelima jiwa ini menempati pondasi dasar dalam ruh-ruh kehidupan, sehingga nilai dan filsafat Gontor berkembang dengannya.

Pimpinan Pondok Modern Darussalam Gontor KH. Hasan Abdullah Sahal menekankan tentang pentingnya menjadi teladan dalam keikhlasan, ketimbang harus menghimbau orang lain untuk bekerja ikhlas. Beliau menyatakan bahwa tidak ada fakultas keikhlasan, tidak ada fakultas keteladanan, begitu juga tidak ada fakultas cari muka. Justru pidato tentang keikhlasan yang menyuruh seseorang untuk ikhlas dalam pekerjaannya, terkadang malah membuat orang menjadi tidak ikhlas.<sup>5</sup>

Keikhlasan para guru memerlukan dukungan dari lembaga pendidikan yang menyelenggarakan pendidikan, para guru akan kesulitan dalam menjalankan kegiatannya secara ikhlas tanpa pemaknaan khusus tentang arti keikhlasan lewat tatanan sistem dan keteladanan.

penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang menggunakan pendekatan observasi tentang sistem di pondok ketika penulis menjadi santri, dan hasil dari wawancara dengan narasumber yang berkaitan dengan objek penelitian.

Penulis mengamati secara seksama mengenai keikhlasan di Pondok Modern Darussalam Gontor dengan menuliskan latar belakang, faktor-faktor pendukung, dampak dari semangat keikhlasan yang guru lakukan terhadap

---

<sup>4</sup>Pondok Modern Darussalam Gontor, Panca Jiwa. <https://www.gontor.ac.id/panca-jiwa> (diakses pada hari Jum'at 21 September 2018).

<sup>5</sup>KH Hasan Abdullah Sahal (Pimpinan Pondok Modern Darussalam Gontor), wawancara langsung dengan penulis, 16 September 2018.

kualitas belajar santri, dan juga berbagai hal yang berkenaan dengan pembahasan.

Data-data yang ada disajikan dengan menganalisisnya melalui teori **yang dibangun yaitu kombinasi teori motivasi ‘The human motivation model’** oleh Bagus Riyonodenganteori hierarki kebutuhan Abraham Maslow.

Motivasi (*motivation*) dapat diartikan sebagai kekuatan yang muncul dari dalam ataupun dari luar diri seseorang dan membangkitkan semangat serta ketekunan untuk mencapai sesuatu yang diinginkan.<sup>6</sup>

Menurut Bagus, terdapat 5 tema yang berpengaruh kepada motivasi seseorang, yaitu *Urge*, *freedomtochoose*, *challenge*, *insentive*, dan *meaning*.<sup>7</sup> *Urge* merupakan dorongan yang mendesak-desak dari dalam individu untuk melakukan sesuatu. *Freedomtochoose* adalah kondisi yang dirasakan oleh individu yang memberikan dorongan untuk bertindak tanpa tergantung orang lain. *Challenge* adalah stimulasi yang diberikan atau berasal dari pihak lain yang memancing atau menekan seorang individu untuk bergerak meresponnya. *Incentive* adalah sesuatu yang diperoleh sebagai hasil dari perilaku yang menimbulkan daya tarik yang memicu perilaku lebih lanjut. *Meaning* adalah suatu nilai yang terkandung dalam pilihan perilaku tertentu, sehingga perilaku tersebut dirasakan berharga untuk dilakukan.<sup>8</sup>

Model motivasi tersebut seiring dengan teori hierarki kebutuhan milik Abraham Maslow, kelima tingkatan tersebut adalah 1). Kebutuhan fisiologis, 2). Kebutuhan akan rasa aman, 3). Kebutuhan untuk diterima, 4). Kebutuhan **untuk dihargai**, 5). **Kebutuhan aktualisasi diri.** Pada bukunya “*The farther reaches of human nature*” yang dicetak pada tahun 1971, Maslow menambahkan tingkat keenam dari teori hierarki kebutuhan yaitu transendensi diri (*selftransendence*) yang merupakan bagian dari karakteristik pengalaman mistik.<sup>9</sup>

Secara umum teori hirarki kebutuhan Maslow melengkapi teori motivasi yang dikemukakan Bagus, kedua teori ini memberikan pandangan yang bervariasi mengenai pentingnya stimulus yang dipakai untuk menunjang optimalisasi kinerja guru dan juga mengarahkan kita kepada tujuan seperti apa yang perlu dimiliki oleh guru dalam mengajar.

---

<sup>6</sup>Iskandar, “Implementasi Teori Hirarki Kebutuhan Abraham Maslow terhadap peningkatan kinerja pustakawan”. *Jurnal Ilmu Perpustakaan, Informasi, dan Kearsipan Khazanah Al-Hikmah* 4, no.1(2016) : 24-34.

<sup>7</sup>Bagus Riyono. *Motivasi Dengan Perspektif Psikologi Islam* (Yogyakarta : QualityPublishing, 2011), 120.

<sup>8</sup>Ibid 136.

<sup>9</sup>Ali Ghazali, *Peran Psikologi Islam dalam Meningkatkan Keimanan dan Transendensi Diri*, MEIS Jurnal Middle East And Islamic Studies vol 1 no 2 (2010) : 2. *Revitalisasi Keilmuan Pesantren*

Pada bagian akhir, peneliti mengambil kesimpulan terhadap apa yang telah diperoleh dari hasil pengamatan. Kesimpulan tersebut merupakan faktor optimalisasi keikhlasan yang dapat dirasakan oleh guru, dan pengaruh yang dapat dirasakan langsung oleh murid terkhusus ketika mereka ingin belajar memahami pelajaran-pelajaran formalnya.

Kemajuan peradaban sebuah masyarakat sangat berkaitan erat dengan perkembangan pendidikan dan pengajaran di tempat tersebut. Sebagai salah satu unsur yang ikut membangun peradaban dan mencerdaskan bangsa, pesantren sebagai lembaga pendidikan ikut serta dalam mendidik dan mengajar dengan cara-cara yang dimilikinya.

Kegiatan belajar mengajar di Gontor berjalan secara formal di dalam sebuah kelas dengan kapasitas 30 - 40 santri setiap kelasnya, satu kelas diajarkan oleh guru-guru yang menguasai mata pelajaran sesuai dengan bidangnya. Guru yang menjalankan kewajibannya dengan sungguh-sungguh dalam proses pendidikan dan pengajaran di Pondok Modern Darussalam Gontor membuat muridnya giat dalam memahami, membaca dan menghafalkan pelajarannya.

Sebuah kelas dibimbing oleh seorang wali kelas, wali kelas memiliki kewajiban yang lebih dari guru-guru lainnya khususnya pada saat belajar malam santri, menerima setoran hafalan surat-surat **Al Qur'an pilihan dan** juga sebagai orang tua sekaligus teman untuk mendengarkan keluhan harian santri. Sebagian pelajaran ada yang membutuhkan setoran hafalan di luar jam formal, sebagian lainnya berupa tugas harian yang harus dikumpulkan untuk dikoreksi dengan seksama.

### **Motivasi untuk Semangat Mengajar**

Agar peran guru terus bisa dijalankan dengan optimal, dibutuhkan motivasi untuk bisa memunculkan semangat guru dan juga mempertahankannya. Dalam *The Human motivation model*, guru perlu mengetahui bahwasanya kegiatannya dalam mengajar merupakan kegiatan yang penting. Profesi menjadi guru harus dipilih dengan kemauan sendiri, tanpa adanya unsur paksaan yang membuat kegiatannya dilakukan dengan setengah hati. Di samping itu guru juga diberikan tugas yang menantang untuk mengembangkan kapasitas dirinya, sehingga guru juga memiliki peningkatan dalam kualitas hidup. Tidak kalah pentingnya, lembaga pendidikan juga memberikan penghargaan dan pemahaman yang lebih mendalam kepada guru terhadap apa yang dilakukan. Berikut adalah rincian motivasi-motivasi tersebut :



**a. Urge**

Untuk dapat melaksanakan kewajiban dengan baik, kita perlu memiliki pengetahuan yang disepakati tentang alasan suatu hal yang harus dikerjakan, dalam hal ini kita dapat menganalisis apa yang diinginkan dari guru terhadap muridnya. Guru tentunya menginginkan kesuksesan pada muridnya, untuk itu berbagai upaya dilakukan agar peserta didik dapat memahami apa yang dilakukannya. Dengan mengikuti semua ritme kehidupan di pondok, guru dan wali kelas dapat membimbing muridnya pada jam-jam extra di luar jam belajar formal untuk mengulang pelajaran dan menghapuskannya.

Di samping itu, guru juga menyadari bahwa dewasa ini sedang berkembang perang pemikiran (*ghazwu al-fikr*) antara pemikiran Islam (Islamisasi) dengan pemikiran Barat (westernisasi). Proses westernisasi terhadap menyentuh kepada hal-hal yang bersifat sensitif, seperti perihal aurat, islamophobia, dan lain sebagainya. untuk menghadapi tantangan tersebut, guru merasa perlunya mendidik muridnya agar nantinya tidak terpengaruh oleh hal-hal yang kontraproduktif dengan ajaran Islam.

Para guru juga memiliki pengajian khusus setiap setelah shalat maghrib di Mesjid Pusaka yang diisi oleh bapak pimpinan atau yang mewakilinya berkenaan tentang bagaimana memahami nilai-nilai pondok dan kegiatan-kegiatan yang ada di dalamnya dengan lebih seksama, sehingga diharapkan kegiatan-kegiatan di pondok bisa diterapkan dengan penjiwaan secara maksimal.

**b. Freedom of Choose**

Guru-guru yang mengajar di Pondok Modern Darussalam Gontor semuanya berasal dari lulusan **internal setelah menempuh pendidikan ‘nyantri’** bertahun-tahun di Gontor, tidak ada satu gurupun yang diambil dari lulusan luar. Sebelum menjadi seorang guru, siswa tingkat akhir diberikan angket untuk menentukan pilihannya, apakah mau mengajar, atau langsung menjadi mahasiswa murni, atau membantu orang tuanya di rumah. Jika siswa akhir memilih ingin menjadi guru, pertanyaan berikutnya yang diberikan adalah apakah ingin menjadi guru di pondok modern Darussalam Gontor, jika iya, berapa tahun rencananya ingin mengabdikan, apakah sampai setahun saja, atau sampai dengan menyelesaikan S.1. Hasil dari jawaban tersebut kemudian akan dibawa ke dalam sidang kelulusan untuk dimusyawarahkan dengan pimpinan bersama dewan guru terkait kepantasan calon guru untuk mengajar dan mengabdikan di Pondok Modern Darussalam Gontor.

Calon alumni yang ingin mengabdikan sebelumnya diberikan pengarahan tentang berbagai pilihan dalam satu program acara pembekalan, yang melibatkan berbagai alumni Gontor dengan posisi yang beragam sebagai

pematerinya, baik dari pakar ilmuwan, tokoh agama, politik, pengusaha dan lain sebagainya. Artinya mereka tidak diarahkan harus memilih sebagai guru saja, melainkan Gontor memfasilitasi berbagai kecenderungan yang ada pada Calon alumninya.

### *c. Challenge*

Pembelajaran memerlukan suatu stimulasi yang menekankan seorang guru untuk lebih aktif dalam mengajar dan memberikan bekal pemahaman kepada muridnya. Stimulasi tersebut dapat berasal dari sistem pondok yang menargetkan berbagai kemajuan, baik dari guru maupun muridnya.

Sejatinya kemampuan murid dalam memahami pelajaran juga didukung oleh kegiatan yang murid lakukan dalam kesehariannya di dalam pondok. Untuk itu, pondok merancang suatu sistem untuk bisa memberikan nilai tambah pada kapasitas dan pengalaman guru. Para guru selain memiliki tugas sebagai pengajar formal di kelas, juga sebagai pembantu pimpinan di bagian-bagian yang ditentukan untuk bergerak memberikan berkah kepada pondok dan juga lingkungan luar. Tanggung jawab dan kepercayaan tersebut diberikan untuk terus mengembangkan dirinya. KH Abdullah SyukriZarkasyi sering menyampaikan dalam pidatonya, bahwa sebaik-baiknya mendidik adalah penugasan.

Kehidupan sehari-hari di Pondok Modern Darussalam Gontordijalankan secara *total quality control*, melalui pengawasan dari guru di beberapa bagian yang bersentuhan langsung dengan santri dan Organisasi Pelajar Pondok Modern (OPPM). Guru yang ditugaskan pada bagian pengasuhan santri menempati posisi yang sangat strategis untuk menegakan peraturan santri, khususnya bagi siswa akhir yang memegang organisasi. Selain bagian pengasuhan yang sangat berkaitan erat dengan disiplin, terdapat bagian KMI (*Kulliyatul Muallimin Al-Islamiyyah*) yang menjalankan dan mengawasi program pendidikan dan pengajaran para santri. Selain pengasuhan santri dan KMI, ada juga penanggung jawab bagian Bahasa/ *Language Advisory Council* (LAC) yang mengawasi program-program peningkatan bahasa, juga ustadz pengawas pramuka/ Majelis Pembimbing Koordinator (Mabikori), pengawas latihan pidato/ *PublicSpeakingandAdvisory Council* (Pusdac), Pelajaran kursus sore/ *Afternoon Lesson Advisory Council* (ALAC), dan pembimbing asrama yang mengawasi para pengurus asrama dari kelas 5.

Selain bagian yang menjalankan program kegiatan di pesantren, terdapat juga guru-guru di bagian administrasi yang mengurus keuangan santri, juga ada yang mengurus perkulakan bahan makanan, mengurus pembangunan, yayasan, koperasi, mini market, toko buku, photocopi, warung

bakso, toko kelontong, toko material, dan lain sebagainya. Pengalaman yang didapatkan oleh guru dapat menjadi bekal bagi kehidupannya di masyarakat tempat dia bercimpung kelak, setelah menyelesaikan pengabdian di Gontor.

Meskipun dengan kesibukan yang padat, para guru yang mengajar juga berstatus aktif sebagai mahasiswa pada Universitas Islam Darussalam (Unida) yang berpusat di Siman Ponorogo. Unida merupakan sebuah jenjang pendidikan lanjutan yang dikelola oleh Gontor, sehingga jadwal perkuliahannya dapat menyesuaikan dengan jadwal kosong guru dari tugas mengajar, yaitu sore dan setelah maghrib. Seluruh guru yang mengajar di Gontor, tidak dipungut biaya kuliah tiap semester hingga dapat menyelesaikan perkuliahannya. Kegiatan seperti ini memang mudah untuk ditemui karena pondok selalu bergerak dan tidak pernah berhenti untuk berkarya.

Dengan skema kegiatan guru yang padat tersebut, murid mendapatkan dorongan lebih untuk bisa berusaha untuk mengikuti pola perjuangan yang telah mereka saksikan dari gurunya. Murid memiliki dorongan untuk semakin bersemangat karena diajarkan oleh guru yang bersemangat juga, dengan terus bersemangat aktif dalam mengikuti program-program pondok yang dijalankan dengan sebaik-baiknya.

#### **d. *Incentive***

Di samping pembentukan susunan sistem yang tertata dengan rapi, pondok juga dapat memberikan penghargaan kepadagurunya melalui berbagai hal, diantaranya tempat tinggal yang layak, dapur guru, bingkisan bulanan yang berupa parfum, sabun cuci, odol, dan lain sebagainya. Guru juga mendapatkan kemeja mengajar setiap tahunnya, juga biaya kesehatan untuk klinik umum yang telah dicover oleh pondok.

Pondok memikirkan kesejahteraan untuk gurunya agar guru tetap fokus dalam kegiatan mengajarnya. Bahkan, terdapat rumusan khusus dalam pemberian tunjangan bagi guru yang telah berkeluarga, juga bagi yang memiliki anak sesuai dengan jumlahnya. Gontor menjalankan konsep banyak anak maka banyak rezeki, dan tidak membatasi pemberian tunjangan hanya untuk beberapa anak saja.

Terdapat dua pembagian bagi status guru, yaitu guru pengabdian dan guru tetap (kader). Fasilitas yang telah disebutkan diatas dapat dinikmati oleh guru pengabdian, disebut guru pengabdian karena mereka bisa izin untuk pulang selamanya jika telah menyelesaikan tugas-tugasnya di pondok. Untuk guru tetap/kader yang sudah menandatangani bahwa hidup dan matinya sudah diwakafkan untuk pondok, Gontor memberikan fasilitas yang lebih banyak lagi, berupa rumah bagi yang sudah berkeluarga, tunjangan sembako

bulanan, pembebasan biaya spp untuk putra-putri kader, hingga kesempatan untuk mengisi lauk pauk di dapur dan juga kesempatan menaruh makanan di koperasi ataupun warung pelajar dengan ketentuan yang telah ditetapkan oleh yayasan. Untuk guru yang ingin melanjutkan jenjang perkuliahan di dalam maupun di luar negeri, Pondok memikirkan perkembangan studinya, pondok mengusahakan guru-gurunya untuk bisa terus produktif di bidang akademik sampai kepada capaian terbaik dengan menguliahkan dan mensupport beasiswanya.<sup>10</sup>

Semua fasilitas di atas bukan berarti utama yang mendorong semangat bagi guru untuk terus istiqomah dalam menjalankan tugasnya di pondok saja, justru lebih dibalik itu pimpinan pondok modern Darussalam Gontor berpesan bahwa tujuan kita menjalankan tugas di pondok hanyalah untuk Allah saja, karena terdapat orang yang dibayar namun hatinya tetap ikhlas. Tetap yang difokuskan adalah seberapa banyak yang bisa diberikan, **bukan sebanyak apa yang diterima. Bukan “take and give” tapi “give, give, and give”.**

#### *e. Meaning*

Esensi dari kebermaknaan ini adalah adanya kepercayaan bahwa di luar sana suatu saat pasti ada kebaikan yang akan muncul dari usaha yang **dilakukan, “a belief that something good will come up, out of uncertainty”**. Untuk itu seorang individu akan rela untuk menempuh perjalanan yang sulit dan penuh tantangan demi memperjuangkan keyakinannya ini.<sup>11</sup>

Gontor memberikan arahan bahwa pekerjaan menjadi guru merupakan sebuah perbuatan yang mulia, memberikan pelajaran adalah sebuah upaya mencerdaskan bangsa. Sebagaimana peran pesantren dalam mendidik masyarakat dari dekadasi moral menuju kepada perbaikan akhlak. Dengan mengajar, guru dapat lebih memahami pelajaran yang disampaikannya, karena sebaik-baiknya belajar adalah dengan mengajar.

Suatu kenikmatan yang perlu kita syukuri, Indonesia memiliki sebuah benteng pertahanan dari berbagai macam gerakan dan pemikiran yang bertentangan dengan nilai-nilai Pancasila dan kearifan lokal. Pesantren menjadi pusat keilmuan yang mengembangkan penemuan-penemuan terbarunya untuk kemajuan bangsa dengan tetap menjaga tradisionalitas keilmuan Islam di dalamnya.

Untuk memberikan pemaknaan lebih intens kepada guru mengenai makna keikhlasan dalam perjuangan, setiap hari Kamis jam 10.30 WIB para

---

<sup>10</sup>Vina Qurrotu A'yun (Staff Administrasi Gontor Putri 3 2008-2015). Wawancara langsung dengan penulis. 24 September 2018.

<sup>11</sup>Riyono, *Motivasi Dengan Perspektif Psikologi Islam*, 134.

guru wajib berkumpul dengan pimpinan untuk pembaruan niat dan evaluasi. Salah satu tujuan dari perkumpulan mingguan ini, adalah menegaskan kembali tentang pentingnya peran dan fungsi guru untuk memberikan yang terbaik untuk pondok semaksimal yang bisa dilakukan. Setiap tahunnya diadakan **pekan pengenalan khutbatul ‘arsy untuk memahami kembali tentang kepondokmodernan beserta visi dan misi Pondok Modern Darussalam Gontor.**

Di samping pengarahannya yang intens dari pimpinan kepada guru-gurunya, terdapat banyak hiasan normatif dan mengandung unsur motivasi. Terdapat banyak kaligrafi dan slogan-slogan keislaman tertempel, seperti :

● **وَإِنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ (سورة النجم : 39)**

Artinya : *Dan saat ini manusia hanyalah mengupayakan, dan kelak upaya tersebut akan diperlihatkan (QS. Al Najm : 39)*

● **إِتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ (يس : 21)**

Artinya : *Ikutilah orang yang tidak meminta balasan kepada kalian dan mereka diberikan hidayah (QS. Yasin : 21)*

● **إِنَّ اللَّهَ أَحَبُّ إِلَى عَبْدٍ إِذَا عَمَلَ عَمَلًا أَنْ يُثِقَنَهُ (أخرجه الطبراني)**

Artinya : *Sesungguhnya Allah suka dengan seorang hamba, apabila dia mengerjakan suatu pekerjaan dan dia menekuninya (HR. Thabrani)*

● **مَنْ جَدَّوَجَدَ (المحفوظات)**

Artinya : *Siapa yang bersungguh-sungguh maka akan berhasil (Kata Mutiara)*

Tulisan ini dapat dengan mudah ditemukan di dinding dalam ruangan, maupun di berbagai sudut gedung, beberapa hiasan yang bertuliskan pepatah lainnya juga terpampang rapi di pagar pesantren, seperti **“Berjasilah tapi jangan minta jasa”, “Berkorbanlah tapi jangan jadi korban”, “Bondo, Bahu, Pikir, lek Perlu sak NyawanePisan” dan lain sebagainya.** Hal ini diterapkan untuk terus mengingatkan para guru dan santrinya tentang nilai-nilai yang harus dimiliki. Tentu saja, secara otomatis pesan yang tertulis tersebut akan lebih mudah untuk dihapalkan dan terngiang-ngiang pada pikiran para guru dan murid karena sering dilihat dan dilewati.

### **Pengaruh Keikhlasan kepada Semangat belajar**

Dalam pembahasan yang sederhana ini, penulis ingin memaparkan pengaruh keikhlasannya dianalisa melalui hierarki kebutuhan. Jika kebutuhan setiap tingkatan telah terpenuhi, guru akan lebih mudah untuk menjalankan berbagai aktivitasnya khususnya dalam menopang kegiatan belajar santri. Berbagai kemudahan dalam keseharian guru tersebut, memberikan kenyamanan bagi pemenuhan berbagai kebutuhan hidup. Hal ini

sangat bermanfaat untuk lebih fokus dalam menyelesaikan kewajibannya. Terdapat beberapa tingkatan dari kebutuhan guru pada umumnya, dengan terpenuhinya tahapan demi tahapan kebutuhan dalam hidup, guru berpotensi sampai kepada suatu tahapan yang tertinggi tersebut.

#### **a. Kebutuhan Fisiologis**

Pondok telah memfasilitasi pengadaan kebutuhan primer guru yang berupa tempat tinggal, makanan dan pakaian. Dengan adanya pemenuhan kebutuhan fisiologis tersebut, guru tidak lagi harus memikirkan bagaimana dana untuk menyewa kontrakan/rumah tinggal, tidak perlu lagi untuk berfikir bagaimana membeli kebutuhan makanan pokok, dan juga tidak terbebani dengan pengadaan pakaian. Untuk pakaian mengajar cukuplah dengan seragam yang sama seperti yang guru pakai ketika masih santri ditambah dengan dasi, sehingga para guru tidak perlu menyisihkan budget besar untuk membeli seragam mengajar yang baru.

Ketika kebutuhan fisiologis dari guru sudah terpenuhi, guru menjadi fokus untuk memikirkan lebih lanjut mengenai apa yang bisa dilakukan guna meningkatkan kualitas dirinya dalam memberikan pengajaran kepada murid-muridnya. Guru bisa lebih tenang dalam mempersiapkan materi ajarnya sebelum mengajar, dan bisa lebih leluasa dalam mengevaluasi perkembangan peserta didiknya.

#### **b. Kebutuhan Akan Rasa Aman**

Pengajaran di pondok dengan kurikulumnya yang sudah pakem, solid, konsisten memberikan kenyamanan pada gurunya dalam menjalankan kewajiban mengajar di kelas. Guru bisa lebih fokus dengan bahan ajarnya dengan adanya kurikulum yang baku, **dan dengan statusmu'adalahnyaguru** pengajar memiliki kapasitas untuk membuat soal sendiri baik di tingkatan ujian semesteran (pertengahan/akhir) maupun ujian kenaikan ke satuan pendidikan lebih tinggi (UN Mts/SMP) atau ke jenjang perkuliahan (UN Ma/SMA).

Pondok mengondisikan penetapan kurikulum agar guru dapat lebih semangat dalam mengamalkan kewajibannya. Sehingga rasa **was-mengenai 'kesalahan tekhnis' pengadaan ujian dari pemerintah tidak** terjadi, karena pemerintah tidak ikut mengintervensi kepada kurikulum yang ada di Gontor.

Di samping itu, Gontor juga memberikan ketegasan bagi murid-murid yang belum mencapai pada nilai minimal batas kenaikan untuk tidak naik kelas pada tahun pelajaran berikutnya. Tidak heran bahwa dampak dari kebijakan tersebut membuat guru-guru semakin nyaman dalam mengajar

karena murid-murid yang naik kelas memang benar-benar adalah murid yang telah memiliki pemahaman yang mendasar terhadap pelajaran pada kelas sebelumnya.

#### **c. Kebutuhan untuk diterima**

Sebagai makhluk hidup pada umumnya, guru membutuhkan penempatan yang terbaik untuk bisa diterima dan kehadirannya dibutuhkan oleh murid. Dalam hal ini pondok mengatur seluruh penugasan guru untuk mengajar di suatu mata pelajaran tertentu berdasarkan kemampuannya, sehingga para guru merasa nyaman untuk mengajar dengan materi yang mampu dijalankannya, dan dengan tugas-tugas yang sesuai dengan keahliannya. Ketika berinteraksi dengan murid guru sering ditanya seputar pelajaran yang ada, guru dapat menjawabnya satu persatu dengan sabar dan tekun.

Keberadaan guru yang telaten dalam menerangkan mata pelajaran dibutuhkan oleh para murid, terutama pada lingkungan yang santrinya menetap 24 jam di dalam pondok. Santri dapat bertanya langsung ke gurunya pada waktu-waktu kosong dari kegiatan pondok, contoh dari waktu senggang untuk bertanya pelajaran adalah sebelum sholatshubuh (jam tahajjud), setelah mengaji shubuh, setelah sholat zuhur, setelah mengaji ashar, dan beberapa saat setelah absen malam. Belajar tidak hanya terbatas pada waktu formal di kelas saja, hal inilah yang membuat suasana keharmonisan dalam belajar semakin bergairah. Di samping itu, guru juga merasa diterima dan dihormati oleh pimpinan karena guru rutin diajak untuk berkumpul dan membicarakan evaluasi pengajaran bersama-sama.

#### **d. Kebutuhan untuk dihargai**

Kekhawatiran untuk tidak diperhatikan membawa kecemasan kepada seseorang, apakah yang dilakukannya mendapatkan perlakuan yang seimbang dengan apa yang diterimanya. Oleh karena itu, penghargaan kepada guru juga perlu dilakukan oleh pondok, agar guru tidak mencari penghargaan lainnya di luar pondok sehingga guru bisa dengan fokus mempersiapkan apa yang akan diajarkannya kepada para muridnya nanti.

Sikap konsisten dibutuhkan oleh Pondok agar para guru tidak ragu-ragu dalam menjalankan tugasnya, pondok memutuskan satu hal dengan mensosialisasikannya oleh dewan guru. Mengajak musyawarah kepada dewan guru dalam memutuskan sesuatu yang bersifat teknis akan membuat guru merasa dihargai, karena guru juga memiliki sudut pandangnya yang bisa diakomodir untuk membantu perkembangan murid.



#### **e. Kebutuhan aktualisasi diri**

Pada tahapan ini, guru bisa mengembangkan kemahirannya dalam lingkup akademis dihadapan para muridnya. Untuk menjadi pribadi yang lebih bermanfaat, guru memerlukan pemahaman tentang yang dikerjakannya merupakan suatu hal yang dapat memberikan nilai lebih. Dalam hal ini, guru dapat lebih merasakan aktualisasi dirinya ketika menjalankan tugasnya dalam mendidik murid-muridnya.

Dorongan kebutuhan tersebut membuat guru dapat lebih bersemangat dalam belajar, yang akan mempengaruhi semangat santri dalam menerima dan menghapuskan pelajaran. Guru yang termotivasi untuk meningkatkan kemampuan dirinya akan memikirkan bagaimana improvisasi diri, agar bisa mencari cara-cara baru dan tidak membosankan dalam mengajar. Murid akan lebih merasa termotivasi dengan guru yang ingin berkembang menuju ke arah yang lebih baik, ketimbang dengan guru yang sudah puas dengan penampilannya apa adanya tanpa ingin mengembangkan lagi. Dengan semangat guru untuk bisa mengaktualisasikan diri, murid-murid akan ikut terbawa untuk bisa mengaktualisasikan bakatnya menjadi lebih baik.

#### **f. Transendensi diri**

Pada tahapan terakhir ini guru melepaskan semua tujuan-tujuan yang bersifat duniawi, tujuan guru pada fase ini hanyalah mengarah kepada suatu hal yang tertinggi mengalahkan tujuan-tujuan materi lainnya. Keikhlasan merupakan suatu hal yang sangat berpengaruh dan memberikan prinsip penting bagi guru dalam menerima segala hal yang tidak sesuai dengan perhitungan logikanya. Pada prakteknya, guru tidak terpaksa untuk berpikir **“ketika saya melaksanakan hal ini, maka apa yang akan saya dapatkan?”**, atau **“ketika saya melakukan tugas saya lebih dari kewajiban yang ada, apakah saya akan mendapatkan tambahan penghargaan?”**.

Hal-hal seperti ini menurut KH. Hasan Abdullah Sahal merupakan sampah-sampah perjuangan, sebab jika Allah sudah suka sama seorang hamba, maka dunia akan disuruh oleh Allah untuk mencintai hamba tersebut melalui malaikat-Nya. Setelah memiliki nilai keikhlasan untuk memenuhi kebutuhan transendensi diri, guru diharapkan tidak menaruh tujuannya kecuali kepada yang Allah semata.

#### **Penutup**

Setelah dipaparkan berbagai hal yang berhubungan dengan guru dan murid di Pondok Pesantren Darussalam Gontor beserta pengaruh keikhlasan yang dibangun guru terhadap semangat belajar muridnya, dapat ditarik



kesimpulan bahwa guru yang termotivasi untuk ikhlas dalam menjalankan kewajibannya akan memberikan dampak kepada meningkatnya kualitas mengajarnya. Murid-murid dapat merasakan sentuhan motivasinya ketika para guru mengajar dengan sungguh-sungguh, hal ini terindikasi oleh persiapan matang dalam membuat materi pengajaran sebelum memulai pelajaran, kehadiran di kelas pada awal waktu, menjalankan prosesi mengajar dengan semangat dan ceria, hingga menerima setoran hapalan dan juga menjadi pengawas bagi belajar santri pada malam hari.

Kemampuan guru dalam membuat dirinya semakin ikhlas sebanding lurus dengan kemampuan santri dalam menerima pelajaran yang disampaikan. Keikhlasan adalah sebuah pondasi terpenting dalam membangun sebuah tekad untuk bersemangat dan bersungguh-sungguh untuk berjuang mencerdaskan bangsa, tanpa keikhlasan kita hanya akan mendapatkan keuntungan materi tanpa menerima tujuan utama dalam hidup ke depannya.

Penulis mengharapkan masukan dan sarannya agar pembahasan ini dapat dikembangkan lagi kepada pembahasan yang lebih mendalam mengenai keikhlasan guru dan dampaknya kepada semangat belajar santri dengan lebih mendalam. Penulis memohon maaf dengan segala kekurangan dan ketidaksempurnaan dalam makalah ini, semoga kita dapat mengambil ilmu yang bermanfaat dari pembahasan yang singkat ini.

## Daftar Pustaka

- Al Abrasyī, **Muhammad Al ‘Atīyyah**. *At Tarbiyah Al Islamiyah wa Falsafatuha* (Kairo : Dar Al Fikr Al ‘Arabī, 1976).
- Gazalba, Sidi. *Asas Agama Islam. Pembahasan Ilmu & Filsafat tentang Rukun Islam, Ihsan, Ikhlas, Taqwa* (Jakarta : Bulan Bintang, 1975).
- Manzur, Ibnu. **Lisanul ‘Arab** (Kairo : Darul Hadīṣ, 2003), vol 3.
- Riyono, Bagus. *Motivasi Dengan Perspektif Psikologi Islam* (Yogyakarta : Quality Publishing, 2011).
- Ghazali, Ali. *Peran Psikologi Islam dalam Meningkatkan Keimanan dan Transendensi Diri*, MEIS Jurnal Middle East And Islamic Studies vol 1 no 2 (2010) : 1-18.
- Iskandar, “Implementasi Teori Hirarki Kebutuhan Abraham Maslow terhadap peningkatan kinerja pustakawan”**. *Jurnal Ilmu Perpustakaan, Informasi, dan Kearsipan Khizanah Al-Hikmah* 4, no.1 (2016) : 24-34.
- Pondok Modern Darussalam Gontor, Panca Jiwa.  
<https://www.gontor.ac.id/panca-jiwa> (diakses pada hari Jum’at 21 September 2018).

**RADEN NGABEHI RANGGAWARSITA: REPRESENTASI PUJANGGA  
JAWA SANTRI (NAPAK TILAS SANTRI PONDOK PESANTREN GEBANG  
TINATAR, TEGALSARI, PONOROGO JAWA TIMUR)**

**Fatkur Rohman Nur Awal**

IAIN Tulungagung

fatkurrohman.awalin@gmail.com

**Abstrak**

Kajian ini mengkaji Raden Ngabehi Ranggawarsita representasi pujangga santri. Tujuan kajian ini adalah napak tilas Raden Ngabehi Ranggawarsita sebagai santri Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Tegalsari, Ponorogo, Jawa Timur. Teknik yang dilakukan untuk menganalisa Raden Ngabehi Ranggawarsita representasi pujangga santri, dengan cara menganalisa riset-riset tentang Raden Ngabehi Ranggawarsita, biografi Raden Ngabehi Ranggawarsita, dan buku-buku tentang Raden Ngabehi Ranggawarsita. Hasilnya menunjukkan bahwa sebagai representasi pujangga santri Raden Ngabehi Ranggawarsita pendidikan dasarnya adalah di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur, santri Kyai Hasan Basri (Kasan Besari) pada tahun 1813 M pada usia 12 tahun. Nama muda Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah Bagus Burham, merupakan keluarga Yasadipuran yakni keturunan pujangga. Pendidikan pesantrennya mempengaruhi pemikiran-pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita dalam membuat karya sastra Jawa. Karya sastra Jawanya memuat pemikiran-pemikiran antara Jawa satu sisi dan unsur-unsur Islam disisi lain. Hasil dari pengakomodasian dari Jawa dan Islam. Sifatnya adalah *blended* yang kemudian diintegrasikan menjadi satu keilmuan *kepuustakaan Islam-Jawa* dalam bentuk karya sastra dengan bahasa filosofis estetis. Karya sastranya di antaranya *Serat Wirid Hidayat Jati* pemikirannya tentang tasawuf atau sufistik, *Serat Kalatidha* pemikirannya tentang pengamatan sosial, dan *Serat Jaka Lodhang* pemikirannya yang berkaitan dengan ramalan. Dan dalam diri Raden Ngabehi Ranggawarsita merupakan simbol spirit ilmu pengetahuan (*episteme*) di Jawa.

**Kata Kunci:** Raden Ngabehi Ranggawarsita, Pondok Pesantren, Karya Sastra, Islam-Jawa

## Pendahuluan

Diskursus Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah santri dari Kyai Hasan Basri orang Jawa mengucapkan Kyai Kasan Besari belum banyak yang menstudi. Kajian-kajian ilmiah yang bertemakan keislaman sangat jarang mengkajinya. Kebanyakan kajian-kajian yang ada hanya nukilan-nukilan sehingga hanya fragmentalis ketika membicarakan Raden Ngabehi Ranggawarsita pernah menjadi santri di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur. Di sisi lain bahan acuan yang digunakan sebagai rujukan menstudi Raden Ngabehi Ranggawarsita pernah menjadi santri di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur minim dan jarang ditemui. Dan peneliti yang mau meneliti Raden Ngabehi Ranggawarsita dari aktualitas sebagai santri langka.

Sebagai bukti data-data yang berkorelasi dengan kajian Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah santri minim. Dari hasil menelusuri beberapa jurnal ilmiah adalah sebagai berikut. Kajian Ruslan (2012)<sup>1</sup> membahas dari sisi konsep *al-wahdah al-wujud* (kesatuan wujud) dalam pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita. Pembahasan Ruslan (2012) menyatakan pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita diwarnai pemahaman *al-wahdat al-wujud* yang mengajarkan bahwa hakikat yang ada hanyalah satu, yaitu wujud mutlaq (Tuhan). Dengan pemahamannya tersebut, Raden Ngabehi Ranggawarsita berusaha menyatukan Allah dan makhluk-Nya (alam) dan menganggap segala sesuatu (alam) adalah Allah. Pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita yang diwarnai oleh *al-wahdah al-wujud*, menurut pandangan Ruslan (2012) Raden Ngabehi Ranggawarsita pernah mondok di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur.

Kajian selanjutnya adalah Iswanto (2014)<sup>2</sup> dalam risetnya tentang Raden Ngabehi Ranggawarsita, memaparkan pemikiran teologi lingkungan Raden Ngabehi Ranggawarsita ditafsirkan dari teks-teks *Zaman Edan*, dapat **dimasukkan dalam pandangan “kekerabatan manusia dengan alam” atau yang juga disebut dengan “deep ecology.” Dalam pandangan ini, kelestarian lingkungan dan bencana akan selalu dikorelasikan dengan hubungan antara manusia sebagai ‘hamba’ dan ‘khalifah’ dengan Tuhan sebagai Pencipta alam semesta.** Konsep teologi lingkungan Raden Ngabehi Ranggawarsita menggabungkan antara nilai-nilai kearifan lokal Jawa dengan ajaran keislaman. Melalui risetnya yang meriset Raden Ngebehi Ranggawarsita Iswanto (2012) berargumen bahwa pemikiran teologi lingkungan Raden

---

<sup>1</sup> Ruslan Muksin, *Konsep al-Wahdah al-Wujud dalam Pemikiran Ronggowarsito*, Jurnal Media Akademika, Januari 2012, Vol. 27, No. 1, 53.

<sup>2</sup> Agus Iswanto, *Teologi Lingkungan Ranggawarsita: Kajian Terhadap Teks-Teks Zaman Edan*, Jurnal Akademika, Juli - Desember 2014, Vol. 19, No. 02, 186.

Ranggawarsita dipengaruhi oleh konteks sosial-budaya, yakni Raden Ngabehi Ranggawarsita sebagai santri sekaligus juga sebagai priyayi Jawa.

Sedangkan kajian Musonnif (2017)<sup>3</sup> memaparkan para sejarawan menyajikan asal usul kalender Islam Jawa dengan mengaitkannya dengan Sultan Agung. Namun Raden Ngabehi Ranggawarsita berbeda dalam menyajikan sejarah kalender Islam Jawa, dibuktikan dalam *Serat Widya Pradhana*. Raden Ngabehi Ranggawarsita sama sekali tidak menyebut-nyebut nama sultan Agung dalam kaitannya dengan kalender Islam Jawa. Raden Ngabehi Ranggawarsita mengaitkan kalender Islam Jawa dengan Sunan Giri II yang hidup jauh sebelum Sultan Agung. Di sisi lain Raden Ngabehi Ranggawarsita juga memaparkan kontinuitas kalender Islam Arab dengan kalender Islam Jawa. Dalam risetnya Musonnif (2017) sama sekali tidak menyinggung kalau Raden Ngabehi Ranggawarsita pernah menjadi santri di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur. Kajian Musonnif (2017) menitik beratkan kepada sejarah kalender Islam-Jawa persepektif *serat Widya Pradhana*. Dari pemaparan Musonnif (2017) ada indikasi pemikiran **Raden Ngabehi Ranggawarsita dipengaruhi Islam yakni ada kata “Islam-Jawa”**.

Selain data-data di atas dari jurnal ilmiah dalam negeri yang mengkaji Raden Ngabehi Ranggawarsita, ada satu jurnal *International* yang mengkaji Raden Ngabehi Ranggawarsita. *International Journal of Multicultural and Multireligius Understanding*, “*Ronggowarsito’s Concept of Islamic Theosophy in Serat Sabdajati*”, Fauzyyah, Winarto, Sariyatun<sup>4</sup>. Penelitiannya berfokus pada teosofi Islam Jawa persepektif *Serat Sabdajati*. Hasil penelitiannya adalah sebagai berikut:

*This article focuses on the discussion of the concept of Ronggowarsito's Islamic theosophy in Serat Sabdajati with the purpose to identify the concept in detail. The data of this study were obtained mainly from Serat Sabdajati, which were analyzed through text analysis techniques—carried out with a structural analysis approach. The results showed that Serat Sabdajati contains several Islamic theosophical values. The values contained in include the value of Aqeedah (Islamic doctrine) and Akhlaq (Ethics in Islam). The Value of the Aqeedah consists of the Advice to be close to God, the Advice to Believe in*

---

<sup>3</sup> Ahmad Musonnif, Genealogi Kalender Islam Jawa Menurut Ronggowarsito: Sebuah Komentar atas Sejarah Kalender dalam Serat Widya Pradhana, *Jurnal Kontemplasi*, Desember 2017, Vol. 05, Nomor 02, 330.

<sup>4</sup> Fauzyyah, Winarto, Sariyatun, *Ronggowarsito’s Concept of Islamic Theosophy in Serat Sabdajati*, *International Journal of Multicultural and Multireligius Understanding*, April 2018, Vol. 5, NO. 2, 177.

*God's Atonement, and the Prohibition to believe another God. Meanwhile, the value of Akhlaq consists of the Teaching of humbleness, Self-Reliance and Introspection, and the Teaching of Patience.*

Penjelasannya adalah riset yang dilakukan oleh Fauzyyah, Winarto, Sariyatun (2018) fokusnya adalah mengkaji konsep teosofi Islam Raden Ngabehi Ranggawarsita dalam *Serat Sabda Jati*. Hasil risetnya menunjukkan dalam *Serat Sabdajati* mengandung nilai-nilai teosofi Islam. Nilai-nilai yang terkandung di dalamnya termasuk nilai Aqidah (doktrin Islam) dan Akhlaq (Etika dalam Islam). Nilai Aqidah terdiri dari supaya dekat dengan Tuhan, Percaya pada Tuhan, dan larangan untuk mempercayai selain Tuhan. Dan nilai Akhlaq terdiri dari pengajaran kerendahan hati, kemandirian, Introspeksi dan Kesabaran. Fauzyyah, Winarto, Sariyatun (2018) dalam risetnya tidak berargumen bahwa Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah santri Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur. Hanya memaparkan latar belakang pendidikan Raden Ngabehi Ranggawarsita yakni pendidikan Pondok Pesantren di Ponorogo dengan Kyai Imam Besari.

Dari hasil penelusuran dan penjabaran dari beberapa jurnal Ilmiah baik dari jurnal ilmiah dalam negeri dan luar negeri yang meriset Raden Ngabehi Ranggawarsita dapat diambil suatu sintesis. Penelitian Ruslan (2012), dan Iswanto (2014), secara implisit mengakui dengan berargumen bahwa Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah santri di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur. Pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita dipengaruhi oleh konteks sosial-budaya yakni sebagai santri dan sebagai priyayi Jawa. Dapat ditegaskan Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah pujangga santri.

Sejumlah kajian seperti Musonnif (2017) mengkaji aspek sejarah kalender Islam-Jawa persepektif serat *Widya Pradhana*. Fauzyyah, Winarto, Sariyatun (2018) mengkaji aspek teosofi Islam Jawa Raden Ngabehi Ranggawarsita persepektif serat *Sabdajati*. Kedua peneliti tersebut sama sekali tidak berargumen bahwa Raden Ngabehi Ranggawarsita pernah nyantri, namun riset dari Fauzyyah, Winarto, Sariyatun (2018) memaparkan bahwa latar belakang pendidikan Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah pendidikan pesantren di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo dengan Kyai Imam Besari. Kalau dianalisa dari hasil kajian Musonnif (2017) dan Fauzyyah, **Winarto, Sariyatun (2018) dengan adanya kata kunci “Islam” menunjukkan** ada korelasinya Raden Ngabehi Ranggawarsita pernah belajar Islam. Indikasinya adalah di Pondok Pesantren, karena institusi Pondok Pesantren pada waktu itu mempunyai peran yang strategis dalam masyarakat Jawa dan Pondok Pesantren institusi yang teratur kurikulumnya dalam kajian keislaman.

Hasilnya pemikiran-pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita diwarnai keislaman, kemudian mempengaruhi dalam membuat karya sastra Jawa.

Berlandaskan kajian-kajian yang telah dilakukan beberapa seperti Ruslan (2012), Iswanto (2014), Musonnif (2017), dan Fauzyyah, Winarto, Sariyatun (2018) memantik semangat saya untuk mengkaji Raden Ngabehi Ranggawarsita dalam persepektif sebagai santri dan representasi pujangga santri. Berdasarkan pengamatan belum ada yang mengkajinya secara utuh dan komprehensif. Hal ini perlu dilakukan riset tentang Raden Ngabehi Ranggawarsita sebagai santri dan ini merupakan langkah awal dalam megkaji Raden Ngabehi Ranggawarsita dalam persepektif sebagai santri. Dasarnya adalah penelitian-penelitian yang pernah dilakukan oleh Ruslan (2012), Iswanto (2014), Musonnif (2017), Fauzyyah, Winarto, Sariyatun (2018) secara eksplisit belum pernah mengkaji Raden Ngabehi Ranggawarsita sebagai santri. Kajiannya hanya sebatas implisit ketika membahas Raden Ngabehi Ranggawarsita pernah menjadi santri di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur.

Dalam rangka menggali pemikiran-pemikiran santri nusantana diperlukan kajian yang komprehensif dengan mengkaji tokoh-tokoh yang ada di Nusantara. Salah satunya adalah mengkaji tokoh santri sebagai representasi pujangga santri, yakni Raden Ngabehi Ranggawarsita. Pujangga besar Jawa yang terkenal pada masa kraton Surakarta. Kajian ini mempunyai fungsi antara lain: menyampaikan gagasan bahwa pujangga besar Jawa ada yang pernah menjadi santri dan mampu mempengaruhi pola pikirnya dalam membuat karya sastra Jawa. Karya sastra Jawanya masih relevan untuk dilakukan suatu riset dan berpengaruh dalam masyarakat Jawa.

Fokus kajian ini adalah mengkaji Raden Ngabehi Ranggawarsita sebagai representasi pujangga Jawa santri, napak tilas santri Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Tegalsari, Ponorogo, Jawa Timur. Sebagai representasi pujangga Jawa santri Raden Ngabehi Ranggawarsita pernah menjadi santri di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Tegalsari, Ponorogo, Jawa Timur, menjadi santri Kyai Hasan Basri orang Jawa mengucapkan Kyai Kasan Besari. Hasil dari pendidikan Pondok Pesantrennya mempengaruhi pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita ketika menjadi pujangga Jawa. Konsekuensi logisnya pemikiran-pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita menghasilkan suatu pemikiran yang menyatukan antara Jawa satu sisi dan Islam di sisi yang lain. Kemudian diracik dengan bahasa sastra penuh filosofi. Hal ini nampak dalam karya sastra yang memuat nilai-nilai keislaman. Tujuan dari kajian ini adalah mendeskripsikan Raden Ngabehi Ranggawarsita sebagai representasi pujangga Jawa santri, napak tilas santri Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Tegalsari, Ponorogo Jawa Timur.

## Raden Ngabehi Ranggawarsita

Raden Ngabehi Ranggawarsita merupakan sastrawan dan pujangga besar Jawa pada masa keraton Surakarta. Riset-riset tentang Raden Ngabehi Ranggawarsita menghasilkan temuan bahwa, Raden Ngabehi Ranggawarsita telah mewariskan puluhan *serat* yang mempunyai nilai dan estetika tinggi diracik dengan bahasa penuh filosofi. Hasil pemikiran-pemikirannya dituliskan ke dalam bentuk karya sastra Jawa, di antaranya adalah *Serat Wirid Hidayat Jati*, *Serat Kalatidha*, *Serat Paramayoga*, *Serat sabdojati*, *Serat Widya Pradhana* dan lainnya. Hal ini diperkuat dengan pendapat Simuh (1988: 183)<sup>5</sup> menjelaskan Raden Ngabehi Ranggawarsita mampu mempertemukan antara tradisi kejawaan di satu sisi dengan unsur-unsur keislaman di sisi yang lain. Sehingga nampak dalam karya sastranya dan dinamakan dengan *Kepustakaan Islam Kejawaan*.

Persepektif Ilmuwan yang konsentrasi risetnya Islam Jawa yang banyak meriset karya-karya Raden Ngabehi Ranggawarsita, mengindikasikan adanya muatan pemikiran-pemikiran keislaman dalam karya-karya Raden Ngabehi Ranggawarsita. Ada hal yang melatarbelakanginya kenapa Raden Ngabehi Ranggawarsita memunculkan konsep-konsep Islam dalam setiap karya sastra Jawa yang di tulisnya. Diskursus ini dapat ditelusuri dengan menganalisa biografi Raden Ngabehi Ranggawarsita.

Raden Ngabehi Ranggawarsita putra dari Raden Mas Ngabehi Pajangswara. Nama muda Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah Bagus Burham. Dalam pembahasan ini menggunakan nama Bagus Burham karena meleaah masa mudanya. Bagus Burham di lahirkan pada hari Senin Legi, tanggal 10 Zulkaidah (*Dulkaidah*) tahun Be, 1728 (JW), pukul 12.00, *wuku Sungsang Dewi Sri*, *Wrukung Huwas*, Musim *Jita* atau 15 Maret 1802, di kampung Yasadipuran Surakarta dan wafat pada tahun 1873<sup>6</sup>. Silsilah Raden Ngabehi Ronggowarsito merupakan keturunan raja Majapahit dari Brawijaya-Hadiwijaya, raja Pajang<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Simuh, *Mistik Islam Kejawaan Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid*

*Hidayat Jati*, (Jakarta: UI Press, 1988) 183.

<sup>6</sup> Dhanu Priyo Prabowo, *Pengaruh Islam Dalam Karya-Karya Raden Ngabehi Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Narasi Press, 2003) h. 370., Ruslan Muksin, *Konsep al-Wahdah al-Wujud dalam Pemikiran Ronggowarsito*, Jurnal Media Akademika, Januari 2012, Vol. 27, No. 1, h. 53., dan Agus Iswanto, *Teologi Lingkungan Ranggawarsita: Kajian Terhadap Teks-Teks Zaman Edan*, Jurnal Akademika, Juli - Desember 2014, Vol. 19, No. 02, 186.

<sup>7</sup> Simuh, *Mistik Islam Kejawaan Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*, (Jakarta: UI Press, 1988) h. 35.



Janutama (2016: 6-7)<sup>8</sup> menjelaskan kakek buyut Raden Mas Burham adalah Pangeran Wijil dari lingkungan ulama Kadilangu, Demak Bintara. Silsilah pangeran Wijil merupakan putra dari Tumenggung Tirtawiguna, kakeknya adalah Tumenggung Sujanapura, pujangga di Keraton Pajang pada masa Sultan Hadiwijaya. Tumenggung Sujanapura adalah putra Panembahan Tejawulan di Jogorogo sekarang sekitar kota Sragen Jawa Tengah. Panembahan Tejawulan adalah putra Raden Arya Pamekas. Raden Arya Pamekas adalah putra Raden Patah atau Bagus Kasan atau Syah Alam Akbar 1. Bagus Kasan atau Raden Patah atau Pangeran Jinbun adalah putra dari Brawijaya V raja terakhir Majapahit. Keturunan Pangeran Wijil adalah Raden Ngabehi Yasadipura I. Raden Ngabehi Yasadipura I berputra Raden Ngabehi Yasadipura II pujangga di lingkungan Keraton Surakarta yang kemudian sampai pada Bagus Burham (Raden Ngabehi Ranggawarsita).

Penjelasan Janutama (*ibid*) diperkuat dan diperjelas oleh Kamajaya (1980: 14)<sup>9</sup> silsilah Raden Ngabehi Ranggawarsita dari pihak ayahnya merupakan keturunan ke-13 dari Sultan Hadiwijaya yang bertahta di Pajang (Jawa Tengah) pada tahun 1568-1576 M. Sedangkan silsilah dari pihak ibunya merupakan keturunan ke-10 dari Sultan Trenggana (Demak), atau keturunan ke-8 dari RT. Sujanapura yang terkenal dengan nama Pangeran Karangayam, pujangga kraton Pajang, pengarang kitab *Nitisruti*.

Kesimpulannya nama muda Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah Bagus Burham. Silsilah Bagus Burham (Raden Ngabehi Ranggawarsita) dapat di telusuri dengan dua jalur yakni jalur Ibu dan dari jalur ayahnya. Bagus Burham merupakan keturunan ulama pada waktu itu dan keturunan pujangga. Bagus Burham sebagai penerus Yasadipura II, seharusnya bergelar Yasadipura III, namun hal ini diluar nomenklatur adat kebiasaan keluarga Yasadipuran. Sehingga gelar Yasadipura III tidak diberlakukan dan tidak disematkan pada Bagus Burham. Gelar dari Bagus Burham adalah Raden Ngabehi Ranggawarsita.

Berdasarkan analisa Janutama (*ibid*)<sup>10</sup> kenapa menggunakan gelar Raden Ngabehi Ranggawarsita. Pemaparan ini merupakan hal baru dalam menafsirkan Raden Ngabehi Ranggawarsita dalam persepektif lain. Istilah *raden* merupakan bentukan dari kata *rahadian* dari akar kata *roh-adi-an*. *Roh* artinya roh, suksma; *adi* = luhur, mulia. Kata *raden* semakna dengan *radin*

---

<sup>8</sup> Herman Sinung Janutama, *Raden Ngabehi Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Lkis, 2016), 6-7.

<sup>9</sup> Karkono Kamajaya, *Pujangga Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1980), 14.

<sup>10</sup> Herman Sinung Janutama, *Raden Ngabehi Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Lkis, 2016), 6-7.



artinya rasa, perasaan. Kata *raden* juga merujuk kepada kata *radya* artinya *negeri*, *keraton* atau pemangku negeri. Raden merupakan gelar bagi para bangsawan Jawa (Nuswantara). Bangsawan Jawa yang mempunyai gelar *raden* merupakan pemangku negeri yang telah mencapai keluhuran rohani, kemuliaan akhlak dan mencapai ketajaman perasaan dan kelembutan hati nurani.

Kata *ngabehi* pada gelar *raden ngabehi* merujuk pada posisi strategis penyandang gelar tersebut, yakni sebagai *sesepuh* atau orang yang dituakan oleh keraton (sultan atau susuhunan). Sebagai contohnya adalah gelar kebangsawanan G.B.P.H. Sandiya, ulama di Mlangi, Yogyakarta. Penyematan kata *Ngebehi* menunjukkan urgensi posisi Raden Ngabehi Ranggawarsita dalam eksistensi Keraton Surakarta dan budaya Jawa.

Kata Ranggawarsita berasal dari kata *rangga* dan *warsita*. *Rangga* artinya **“senapati”, “panglima”, “komandan pertempuran”, sedangkan warsita** berarti **“wacana”, “wejangan”, “pengetahuan hidup”, bahasa filsafatnya** adalah *episteme*. Penggunaan nama Ranggawarsita pada gelar Raden Ngabehi Ranggawarsiti disesuaikan dengan konteks keadaan pada jaman tersebut. Pada jaman merupakan pasca perang Jawa atau perang Dipanegara yang mengutakan perang fisik sehingga perlu dicari alternatif untuk melawan Belanda. Dan pada masa tersebut penjajah Belanda superior, Keraton penuh intervensi dari Belanda. Sehingga perlu adanya penetrasi supaya keraton tidak di intervensi secara massif oleh Belanda.

Dengan demikian analisisnya adalah dengan penyematan nama Ranggawarsita menunjukkan sikap perlawanan para pemimpin tanah Jawa dan merubah taktik strategi peperangan melawan Belanda. Pasca peperangan fisik dalam Perang Jawa atau Perang Dipanegara. Dengan demikian peperangan dengan Belanda dirubah menjadi peperangan pengetahuan atau *episteme*. Nama yang tersemat dalam gelar Ranggawarsita merupakan simbol perlawanan terhadap penjajah Belanda.

Generalisasi dari hasil penelusuran dari perspektif biografi Raden Ngabehi Ranggawarsita menghasilkan pemahanan baru. Raden Ngabehi Ronggawarsita adalah keturunan santri, ulama pada masa Demak yakni dari pangeran Wijil dan Raden Ngabehi Ranggawarsita merupakan keturunan pujangga besar pada jamannya. Sehingga jelas bahwa dalam diri Raden Ngabehi Ranggawarsita mengalir darah ulama dan pujangga Jawa yakni sebagai priyayi Jawa.

Pendapat ini dikuatkan oleh Iswanto (2014: 192)<sup>11</sup> menyatakan keluarga Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah keluarga santri yang pernah mengenyam pendidikan pesantren. Yasadipura I, kakek buyut Raden Ngabehi Ranggawarsita diperkirakan yang mengubah versi Jawa dari teks *Tajusalatin* yang banyak mengutip ayat-ayat Al-Qur'an. **Sedangkan Yasadipura II kakek** Raden Ngabehi Ranggawarsita, pengarang *Serat Centhini* sebuah teks yang memuat ide-ide keislaman. Berdasarkan temuan-temuan ikhwal Raden Ngabehi Ranggawarsita memperkuat argumen bahwa Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah keturunan santri, ulama pada jaman Demak dan keturunan pejuang besar pada jamannya.

Diskursus ini menguatkan dugaan bahwa yang melatarbelakangi pemikiran-pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah tentang keislaman. Dapat dipertegas di satu sisi Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah priyayi Jawa, di sisi lain adalah santri. Di topang dengan bakat yang dimilikinya yakni sebagai keturunan dari pujangga Jawa. Maka hasil olahan pemikiran-pemikirannya dituangkan dalam bentuk karya sastra Jawa yang hingga saat ini banyak di riset dan menghasilkan pelbagai produk penelitian. Bahkan pemikiran-pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita masih relevan sampai saat ini.

Dalam diri Raden Ngabehi Ranggawarsita tersemat spirit perjuangan melawan penjajah yakni Belanda. Mengindikasikan problematika pada jamannya ketika bangsa Indonesia di jajah dan kronik di dalam kraton terjadi intervensi dari Belanda. Perjuangan para raja tanah Jawa pasca perang fisik perang Jawa atau perang Dipanegara dirubah menjadi perang pengetahuan atau *episteme*. Raden Ngabehi Ranggawarsita dijadikan simbol pengetahuan pada waktu untuk mengcounter hegemoni dan intervensi penjajah Belanda. Dan hal ini yang tidak banyak di ketahui oleh banyak orang mengenai perjuangan dalam melawan penjajah Belanda konteks raja Jawa.

### **Kyai Kasan Besari**

Kyai Kasan Besari lahir pada tahun 1729 M. Secara silsilah menurut Poernomo (1985: 27)<sup>12</sup> Kyai Kasan Besari merupakan Putra dari Kyai Muhammad Ilyas Besari yang merupakan putra dari Kyai Ageng Muhammad Besari. Kyai Ageng Muhammad Besari bersama Nyai Ageng Mantup mempunyai sembilan orang putra yaitu Ny. Ag. Abdurrahman Tegalsari, Kyai Ag. Jakub, Kyai Ismangil, Ny. Buchori, Kyai Ageng Haji Iskhaq, Kyai

---

<sup>11</sup> Agus Iswanto, *Teologi Lingkungan Ranggawarsita: Kajian Terhadap Teks-Teks Zaman Edan*, Jurnal Akademika, Juli - Desember 2014, Vol. 19, No. 02, 192.

<sup>12</sup> Poernomo, *Sejarah Kyai Ageng Muhaamd Besari*, (Jakarta : H.U..S. Danu Subroto,1985), 27.

Muhammad Iskhaq, Kyai Kholifah, Kyai Muhammad Ilyas, (yang nanti akan berputrakan Kyai Khasan Besari), Ny. Banjarsari, dan Kh. Zaenal Abidin yang menjadi Sultan di Slangor Malaysia.

Dari silsilah tersebut dapat dilihat bahwa Kyai Kasan Besari merupakan keturunan Kyai. Kontekstualisasi Kyai dalam budaya Jawa mempunyai posisi strategis dan mempunyai tawar tinggi dalam strata sosial masyarakat Jawa. Faktor pendukungnya (*impact factor*) adalah dalam masa pemerintahan kolonialisme para pemimpin seperti sultan dan raja lebih berkonsentrasi dalam urusan politik. Konsekuensi logisnya urusan yang berkaitan dengan keagamaan terabaikan sehingga diserahkan kepada para kyai. Perkara agama tidak hanya soal hukum tapi juga termasuk yang mengatur masalah-masalah sosial, sehingga kebanyakan kyai mempunyai pengaruh yang sangat penting dalam pemerintahan dan masyarakat. Sebagaimana dengan Kyai Kasan Besari sebagai seorang *kyai* mempunyai nilai tawar tinggi dalam masyarakat Jawa, mempunyai posisi strategis, dan memiliki andil besar dalam masyarakatnya yakni di daerah Tegalsari, Ponorogo Jawa Timur. Dan sampai saat nama besar Kyai Ksan Besari secara psikologis menancap kuat dalam ingatan masyarakat Jawa (Zamakhshari, 1982: 57)<sup>13</sup>.

Nama besar Kyai Kasan Besari tidak bisa dilepaskan dari silsilahnya sebagai keturunan dari Kyai Muhammad Ilyas pendiri Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur. Faktor ini mampu melegitimasi posisi dari Kyai Kasan Besari sebagai orang yang disegani dan dihormati di Ponorogo karena trah langsung dari Kyai pendiri Pondok Pesantren Gebang Tinatar. Kyai Kasan Besari sebagai putra Kyai Ilyas dan Kyai Ilyas adalah Putra dari Kyai Ageng Muhammad Besari dapat dipahami bahwa Kyai Kasan Besari merupakan cucu dari pendiri pondok pesantren Gebang Tinatar. Generalisasinya Kyai Kasan Besari hidup dan dibesarkan di lingkungan pondok pesantren, sehingga membuatnya menjadi pribadi yang alim, sosok penyabar, pandai, dan ahli tirakat. Pendidikannya adalah pendidikan pesantren, dengan demikian Kyai Kasan Besari cakap dalam ilmu agama Islam (Ali Haji, 2006: 33)<sup>14</sup>.

Simuh (1988: 182)<sup>15</sup> menjelaskan Kyai Kasan Besari selain menjadi guru agama Islam, Kyai Kasan Besari juga ahli dalam hal kebatinan. Pondok

---

<sup>13</sup> Zamakhshari, *Tradisi pesantren studi tentang pandangan hidup para kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), 57.

<sup>14</sup> Haris Daryono Ali Haji, *Dari Majapahit Menuju Pondok Pesantren: Babad Pondok Tegalsari*, (Yogyakarta: Elmatara, 2006), 33.

<sup>15</sup> Simuh, *Mistik Islam Kejawaan Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid*

Pesantren Gebang Tinatar di samping menghasilkan tokoh-tokoh agama, juga melahirkan tokoh-tokoh priyayi dan negarawan. Pada masa Kerajaan Demak, pesantren merupakan satu-satunya pendidikan yang teratur di Jawa. Dalam serat-serat babad para wali di Pulau Jawa, di samping guru pesantren, orang seperti Kyai Imam Besari merupakan leluhur yang amat dimuliakan oleh para raja dan priyayi Jawa. Pesantren sebagai wadah yang mempertemukan antara antara jalur priyayi dan jalur negarawan.

Hasil pembahasan di atas dapat di generalisasikan bahwa Kyai Kasan Besari merupakan tokoh ulama besar pada waktu itu. Dari silsilahnya merupakan keturunan langsung pendiri Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur. Selaian ahli agama Kyai Kasan Besari juga ahli dalam bidang kebatinan. Kyai mempunyai posisi strategis dalam strata masyarakat Jawa. Pesantren merupakan institusi pendidikan yang teratur pada waktu itu yang mampu mempertemukan dua jalur yakni priyayi dan negarawan. Konsekuensi logisnya banyak priyayi yang di pondokkan dan dibesarkan di lingkungan pondok. Salah satunya adalah Bagus Burham (Raden Ngabehi Ranggawarsita). Pendidikan dasarnya adalah pendidikan Pondok Pesantren yang mendidik adalah Kyai Kasan Besari di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur.

### **Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur**

Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo Jawa Timur diperkirakan telah ada sejak tahun 1700 M. Sebagaimana penjelasan Ali Haji (2006: 195)<sup>16</sup> beberapa pondok pesantren di Ponorogo yang sudah berdiri sebelum tahun 1900 adalah Pondok Pesantren Setono yang berdiri tahun 1600. Pondok Pesantren Coper, Pondok Pesantren Josari, Pondok Pesantren Nglawu, Pondok Pesantren Kradenan, dan Pondok Pesantren Gebang Tinatar di Tegalsari didirikan kurang lebih tahun 1710. Sampai pada memasuki era kolonialisme Belanda pondok pesantren yang masih eksis adalah Pondok Pesantren Gebang Tinatar di Tegalsari, dan Pondok Pesantren Josari di Jetis.

Secara geografis letak Pondok Pesantren Gebang Tinatar berada di Kecamatan Jetis, Ponorogo, Jawa Timur. Sedangkan pendiri Pondok Pesantren Gebang Tinatar adalah Kyai Ageng Muhammad Besari. Pendiri sekaligus pemimpin Pondok Pesantren Gebang Tinatar yang pertama. Kyai Ageng Muhammad Besari merupakan putra dari kiyai Ageng Abu Amil Anom Besari putra dari kiyai Ageng Abdul Mursad putra dari Demang II Ngadi Luwih putra dari Demang I Ngadi Luwih putra dari Demang Irawan Kediri yang merupakan

---

*Hidayat Jati*, (Jakarta: UI Press, 1988) 182.

<sup>16</sup> Haris Daryono Ali Haji, *Dari Majapahit Menuju Pondok Pesantren: Babad Pondok Tegalsari*, (Yogyakarta: Elmatera, 2006), 195.

putra dari Bra. Retno Manik yang merupakan putri dari putri Prabu Brawijaya IV Majapahit.

Kyai Kasan Besari merupakan penerus dari Kyai Ageng Muhammad Besari yang meninggal pada tahun 1747 M. Setelah wafatnya Kyai Ag. Muhammad Besari maka kepemimpinan Putranya dilanjutkan oleh putra kyai Ag. Muh. Besari yaitu Kyai Khasan Ilyas yang memimpin dari 1747-1758 M. Setelah itu Kyai Kasan Besari.

Setelah wafatnya Kyai Kasan Besari ada beberapa orang kyai yang menggantikannya. Sebagaimana catatan Fokkens (1877: 334)<sup>17</sup> menjelaskan pengganti dari Kyai Kasan Besari adalah Kyai Khasan Rifangi merupakan putra dari Kasan Besari dari Istri ke V dan Kyai Kasan Cholifah yang merupakan putra dari Kasan Besari dari Istri ke VI. Pondok Pesantren Gebang Tinatar surut dan akhirnya mengalami keruntuhan diperkirakan sekitar tahun 1963.

Kesimpulannya Pondok Pesantren Gebang Tinatar memang ada yakni terletak di Kecamatan Jetis, Kabupaten Ponorogo Jawa Timur. Bahkan sampai pada masa kolonialisme penjajahan Belanda Pondok Pesantren Gebang Tinatar tetap eksis. Dari sisi *historis* Pondok Pesantren Gebang Tinatar diperkirakan keberadaanya sekitar tahun 1700 M. Puncak keemasan Pondok Pesantren Gebang Tinatar pada masa kepemimpinan Kyai Kasan Kasan Besari. Hasil dari kepemimpinan Kyai Kasan Besari menghasilkan tokoh-tokoh besar seperti Bagus Burham (Raden Ngabehi Ranggawarsita). Pondok Pesantren Gebang Tinatar mengalami keruntuhan mulai tahun 1963.

### **Raden Ngabehi Ranggawarsita Representasi Pujangga Santri**

Analisa Raden Ngabehi Ranggawarsita representasi pujangga santri dianalisis dari aspek rekam jejak beliau ketika menempuh pendidikan semasa hidupnya. Teknik yang dilakukan untuk mengetahui rekam jejak pendidikan Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah dengan membaca riset-riset tentang Raden Ngabehi Ranggawarsita, biografi Raden Ngabehi Ranggawarsita, dan buku-buku yang berkaitan dengan Raden Ngabehi Ranggawarsita. Hasilnya dipaparkan secara deskriptif, sehingga diperoleh suatu gambaran Raden Ngabehi Ranggawarsita representasi pujangga santri.

Any (1989: 9)<sup>18</sup> menjelaskan Raden Ngabehi Ranggawarsita atau Bagus Burham sejak kecil diasuh oleh kakeknya yakni Yasadipura II. Selain diasuh oleh kakeknya sendiri Yasadipura II, Bagus Burham dalam

---

<sup>17</sup> Fokkens, *De Priesterschool te Tegalsari*, (Batavia's Hage: Bruining, 1877), 334.

<sup>18</sup> Andjar Any, *Ramalan Jayabaya Ranggawarsita dan Sabdapolan*, (Semarang: Aneka Ilmu, 1989), 9.

kesehariannya diasuh oleh Ki Tanujaya, pelayan setia Raden Tumenggung Sastranegara kakek Bagus Burham. Yasadipura II adalah keturunan dari Yasadipura I pujangga keraton Surakarta. Ketika diasuh oleh kakeknya Yasadipura I, Bagus Burham memperoleh pendidikan tentang kesusastaan. Sedangkan bersama Ki Tanujaya kelak akan mengajari Bagus Burham bab mistik Jawa.

Pada tahun 1740 (Jw) atau 1813 Masehi, ketika Bagus Burham berusia 12 tahun oleh kakeknya Yasadipura II dikirim ke Ponorogo, belajar kepada Kyai Kasan Besari di Pondok Pesantren Gebang Tinatar. Kyai Kasan Besari merupakan ulama terkenal pada masanya, mempunyai keluasan keilmuan Islam. Kyai Besari merupakan menantu Pakubuwono IV dan pernah menuntut ilmu kepada Sastronegoro kakek Bagus Burham<sup>19</sup>. Sebagaimana pendapat Fauzyyah, Winarto, Sariyatun (2018) yang menyatakan:

*Ronggowarsito was also known as Bagus Burhan. At the age of 12, he studied at Pondok Pesantren (Islamic boarding school) Gebang Tinatar in Ponorogo and studied Islam from Kyai Imam Besari. In the boarding school, Ronggowarsito began to learn various things about Islam. He developed Islamic thought according to his own understanding<sup>20</sup>.*

Berdasarkan pendapat Fauzyyah, Winarto, Sariyatun (2008) Raden Ranggawarsita nama mudanya adalah Bagus Burham. Ketika usia 12 tahun belajar di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur. Raden Ngabehi Ranggawarsita diasuh oleh Kyai Imam Besari. Di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Raden Ngabehi Ranggawarsita belajar tentang Islam dan mengembangkan pemikirannya tentang Islam.

Ruslan (2012: 58)<sup>21</sup> menguatkan pendapat di atas dengan menyatakan Bagus Burhan dikirim ke sebuah lembaga pondok pesantren untuk mendalami ilmu agama, yaitu pesantren yang terletak di Ponorogo, Jawa Timur, di bawah pimpinan Hasan Basri (dialek Jawa: Kasan Besari), seorang kyai yang sangat terkenal di Ponorogo ketika itu. Di pertegas dengan pendapat Iswanto (2014: 192)<sup>22</sup> menyatakan Raden Ngabehi Ranggawarsita pernah belajar di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur dibawah asuhan Kiai Hasan Besari. Dan ini tidak seperti kebanyakan orang yang berargumen

---

<sup>19</sup> J. Syabhan Yasasusastra, *Ranggawarsita Menjawab Takdir*, (Yogyakarta: Imperium, 2008), 155.

<sup>20</sup> Fauzyyah, Winarto, Sariyatun, ***Ronggowarsito's Concept of Islamic Theosophy in Serat Sabdajati***, *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, April 2018, Vol. 5, NO. 2,

<sup>21</sup> Ruslan Muksin, *Konsep al-Wahdah al-Wujud dalam Pemikiran Ronggowarsito*, *Jurnal Media Akademika*, Januari 2012, Vol. 27, No. 1, 58.

<sup>22</sup> Agus Iswanto, *Teologi Lingkungan Ranggawarsita: Kajian Terhadap Teks-Teks Zaman Edan*, *Jurnal Akademika*, Juli - Desember 2014, Vol. 19, No. 02, 192.

bahwa mereka adalah orang kejawen, sehingga mengunggulkan aspek kejawennya daripada sisi keislamannya.

Berdasarkan pendapat sejumlah Ilmuwan yang meriset Raden Ngabehi Ranggawarsita sepakat bahwa Raden Ranggawarsita nama mudanya adalah Bagus Burhan, ketika usia 12 tahun nyantri di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur. Selama di Ponorogo Raden Ngabehi Ranggawarsita diasuh oleh Kyai Kasan Besari. Dengan demikian pendidikan dasarnya (*elementary*) adalah Pondok Pesantren. Sintesisnya adalah Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah santri dari Ponorogo murid Kyai Kasan Besari. Pendidikan dasarnya adalah pendidikan pesantren. Dengan demikian Raden Ngabehi Ranggawarsita representasi pujangga santri dibuktikan dengan pendidikan dasarnya adalah di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur santri Kyai Kasan Besari.

## Penutup

Hasil kajian Raden Ngabehi Ranggawarsita representasi pujangga santri diperoleh dengan teknik menganalisa riset-riset tentang Raden Ngabehi Ranggawarsita, biografi Raden Ngabehi Ranggawarsita, dan buku-buku tentang Radeng Ngabehi Ranggawarsita. Hasil dalam kajian ini menunjukkan bahwa Raden Ngabehi Ranggawarsita representasi pujangga santri adalah pendidikan dasarnya di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Ponorogo, Jawa Timur. Santri dari Kyai Kasan Besari dan mondok pada tahun 1813 M pada usia 12 tahun. Nama muda Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah Bagus Burham. Dapat di tegaskan bahwa Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah santri dan priyayi Jawa.

Hasil pendidikan pesantren Raden Ngabehi Ranggawarsita mempengaruhi pemikiran-pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita, dituangkan dalam bentuk karya sastra Jawa. Karya sastra Jawa pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita sifanya adalah *blended* yang diintegrasikan menjadi satu keilmuan. Maka karya sastra Jawa ada unsur-unsur Islamnya tanpa meninggalkan budaya Jawa. Simuh mengatakan karya sastra Jawa Raden Ngabehi Ranggawarsita dinamakan pustaka Islam Kejawen. Di antara karya sastra Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah *Serat Wirid Hidayat Jati* pemikirannya tentang tasawuf atau sufistik, *Serat Kalatidha* pemikirannya tentang pengamatan sosial, dan *Serat Jaka Lodhang* pemikirannya yang berkaitan dengan ramalan. Karya sastra lainnya adalah *Serat Paramayoga*, *Serat Sabdojati*, dan lainnya.

Dan dalam diri Raden Ngabehi Ranggawarsita tersemat simbol pengetahuan, spirit perjuangan, dan strategi perang raja Jawa dalam melawan penjajah Belanda. Raja Jawa dalam melawan Belanda dengan



merubah taktik perjuangan dan perlawanan dalam menghadapi Belanda. Dari perjuangan fisik pasca perang Jawa atau perang Diponegoro menjadi perang pengetahuan atau *episteme*.

### Daftar Pustaka

- Any, Andjar. 1989. *Ramalan Jayabaya Ranggawarsita dan Sabdapolan*. Semarang: Aneka Ilmu
- Fauzyyah, Fida Indra, Winarto, dan Sariyatun. 2018. **“Ronggowarsito’s Concept of Islamic Theosophy in Serat Sabdajati”**. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 5, NO. 2 (2018): 177-184.
- Fokkens. 1877. *De Priesterschool te Tegalsari*. Batavia’s Hage: Bruining
- Kamajaya, Karkono. 1980. *Pujangga Ranggawarsita*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
- Haris Daryono Ali Haji. 2006. *Dari Majapahit Menuju Pondok Pesantren: Babad Pondok Tegalsari*. Yogyakarta: Elmatara
- Iswanto, Agus. 2014. “Teologi Lingkungan Ranggawarsita: Kajian Terhadap Teks-Teks Zaman Edan”**. *Jurnal Akademika* 19, No. 2 (2014): 186-200.
- Janutama, Herman Sinung. 2016. *Raden Ngabehi Ranggawarsita*. Yogyakarta: Lkis
- Muksin, Ruslan. 2012. “Konsep al-Wahdah al-Wujud dalam Pemikiran Ronggowarsito”**. *Jurnal Media Akademika* 27, (2012): 53-71.
- Musonnif, Ahmad. 2017 **“Genealogi Kalender Islam Jawa Menurut Ronggowarsito: Sebuah Komentar atas Sejarah Kalender dalam Serat Widya Pradhana”**. *Jurnal Kontemplasi* 05, No. 02 (2017): 330-355.
- Prabowo, Dhanu Priyo. 2003. *Pengaruh Islam Dalam Karya-Karya Raden Ngabehi Ranggawarsita*. Yogyakarta: Narasi Press
- Poernomo. 1985. *Sejarah Kyai Ageng Muhaamd Besari*. Jakarta : H.U..S. Danu Subroto
- Simuh. 1998. *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: UI Press
- Yasasusastra. J. Syabhan. 2008. *Ranggawarsita Menjawab Takdir*. Yogyakarta: Imperium
- Zamakhshari. 1982. *Tradisi pesantren studi tentang pandangan hidup para kyai*. Jakarta: LP3ES



## DINAMIKA PERKEMBANGAN ILMU FALAK DI PESANTREN

Fitri Kholillah

Pondok Pesantren Life Skill Daarun Najaah Semarang

fkholillah79@gmail.com

### Abstrak

Dewasa ini ilmu falak mulai kurang diminati di kalangan pesantren, sebab kalah populis dengan ilmu-ilmu lain seperti ilmu gramatika bahasa arab, *tahfidz al-Qur'an* ataupun *hadits*. Selain itu ilmu falak juga dianggap sulit karena identik dengan perhitungan dan rumus matematika. Namun demikian berdasarkan observasi yang dilakukan oleh penulis ternyata masih ada pesantren yang tetap istiqomah mengajarkan dan mengembangkan ilmu falak. Antara lain Pesantren Al-Hikmah 2 Brebes, Pesantren Salafiyah Kajen Pati, Pesantren Tremas Pacitan, Pesantren Lirboyo Kediri dan pesantren Al-Falah Ploso Kediri. Jenis penelitian yang digunakan adalah *kualitatif* dengan pendekatan lapangan (*field Reseach*). Data diperoleh dengan metode observasi, dokumentasi dan wawancara. Sumber primer berasal dari observasi dan wawancara, adapun teknik analisis data menggunakan metode analisis deskriptif, yakni menggambarkan model dan kondisi pengembangan ilmu falak di pesantren tersebut. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa lima pesantren tersebut merupakan lembaga pendidikan yang *istiqomah* dan konsisten melakukan pengembangan ilmu falak dengan berbagai ciri khas masing-masing. Secara umum model pengembangan ilmu falak yang diterapkan adalah dengan memadukan dua teori yaitu teori klasik dengan berpedoman pada kitab-kitab falak klasik, seperti kitab *Sulam al-Nayiraini*, *Fathur Rouf Al-Manan*, *Durusul Falakiyah* dan Teori perhitungan kontemporer dengan berpedoman pada teori perhitungan astronomi modern salah satunya adalah metode ephemeris. Namun ada beberapa kendala yang dihadapi, antara lain jumlah tenaga pengajar terbatas, kurikulum hanya menjadi muatan lokal dan kurangnya alat-alat pendukung.

**Kata Kunci :** Pesantren, Ilmu Falak, Kontemporer, Klasik

## Pendahuluan

Ilmu falak atau yang disebut juga dengan ilmu hisab<sup>1</sup> merupakan ilmu yang berperan penting dalam kehidupan umat Islam. Karena dengan mempelajari ilmu falak umat Islam dapat memastikan kemana arah kiblat suatu tempat di permukaan Bumi yang merupakan kewajiban mutlak bagi setiap muslim dalam kaitannya dengan salah satu rukum Islam yaitu kewajiban melaksanakan ibadah sholat<sup>2</sup> dengan ilmu falak umat Islam juga dapat memastikan awal waktu salat dan dengan ilmu falak dapat mempermudah orang yang sedang melakukan *Rukyah al-Hilal*<sup>3</sup> untuk mengetahui dimana posisi hilal Berada sebagai penanda mulai masuknya awal bulan kamariah<sup>4</sup>.

Mempelajari ilmu falak pada dasarnya mempunyai dua kepentingan yang saling berkaitan, *Pertama* untuk penguasaan dan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. *Kedua*, untuk keperluan yang berkaitan dengan ibadah sehari-hari umat Islam<sup>5</sup>, mulai dari penentuan arah kiblat, pembuatan jadwal waktu salat, pembuatan kalender hijriah, penentuan awal bulan kamariah, seperti awal Ramadhan dan awal Syawal maupun idul adha (10 Zulhijah) bahkan sampai prediksi kapan waktu terjadinya gerhana saat umat Muslim diperintahkan untuk melaksanakan salat gerhana<sup>6</sup> (*Kusuf dan Khusuf*).

Sejak awal perkembangannya di Indonesia, ilmu falak tidak bisa dipisahkan dari dunia pesantren, para Ulama terdahulu membawa ilmu falak setelah mereka belajar kepada guru-guru mereka baik di dalam maupun di luar negeri lalu mengajarkan kepada santri-santrinya melalui pondok pesantren<sup>7</sup>. Namun seiring perkembangan zaman, ilmu falak menjadi ilmu

---

<sup>1</sup> Ahmad Izzuddin, *Ilmu Falak Praktis* (Semarang: Komala Grafika, 2006), 1.

<sup>2</sup> **Jamil A, "Metode Penentuan Arah Kiblat dengan Posisi Matahari: Rasydul Qiblat Harian Sebagai Metode Mengukur Kiblat", *Jurnal Istibath Jurusan Syari'ah dan Ekonomi Islam STAIN Jurai Sewo Metro* Vol. 12 Nomor 2 (2015) : 293**

<sup>3</sup> Usaha melihat atau mengamati hilal di tempat terbuka dengan mata atau peralatan pada saat Matahari terbenam menjelang awal bulan kamariah. Apabila hilal berhasil dilihat maka malam itu dan keesokan harinya merupakan tanggal satu untuk bulan berikutnya. Apabila hilal tidak dapat dilihat maka malam itu dan keesokan harinya merupakan tanggal 30 untuk bulan yang sedang berlangsung. Lihat Muhyiddin Khazin, *Kamus Ilmu Falak* (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2005), 69.

<sup>4</sup> Slamet Hambali, *Ilmu Falak I* (Semarang: Pasca Sarjana IAIN Walisongo Semarang, 2011), 9.

<sup>5</sup> Susiknan Azhari, *Ilmu Falak Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2004), 3.

<sup>6</sup> Zainul Arifin, *Ilmu Falak* (Yogyakarta: Lukita, 2012), 2.

<sup>7</sup> Ahmad Izzuddin, *Pemikiran Hisab Rukyah Klasik: Studi Atas Pemikiran Muhammad Mas Manshur al-Battawi*, *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 13, Nomor 1, Juni *Revitalisasi Keilmuan Pesantren*

yang “hampir” terlupakan dalam kajian intelektual Islam. Ilmu yang merupakan warisan zaman keemasan Islam ini menjadi ilmu yang langka saat ini. Literatur-literatur baru sangat sulit ditemukan bahkan ahli falak pun sangat sedikit jumlahnya. Di kalangan pesantren sendiri ilmu falak mulai kurang diminati, karena masih dianggap rumit dan sukar dipelajari oleh sebagian santri. Selain sukar dipelajari, ilmu falak juga kalah favorit jika dibandingkan dengan peminatan lain seperti ilmu hadits, *tahfidh al-Qur'an*, dan ilmu tafsir. Sehingga kaderisasi ilmu falak menjadi agak tersendat dan ilmu falak mengalami stagnasi. Namun demikian, sampai hari ini ternyata masih banyak pesantren-pesantren yang tetap melakukan pengajaran dan pengembangan terhadap ilmu falak diantara pesantren Al-Hikmah 2 Brebes Jawa Tengah, pesantren Salafiyah Kajen Pati Jawa Tengah, pesantren Tremas Pacitan Jawa Timur, pesantren Lirboyo Kediri Jawa Timur dan pesantren Al-Falah Kediri Jawa Timur.

Menurut penulis, hal ini menarik untuk dikaji dan diteliti lebih dalam, apabila ilmu falak dapat betul-betul dikembangkan didalamnya maka akan memberikan pengaruh yang cukup besar pula bagi pesantren-pesantren lain yang belum mengajarkan ilmu falak dan lebih jauh lagi akan memberikan dampak yang positif serta solusi yang bijaksana terhadap berbagai problem terkait ilmu falak yang terjadi di Indonesia.

Adapun pesantren yang penulis pilih sebagai objek penelitian adalah sebagai berikut: Pesantren Al-Hikmah 2 Brebes Jawa Tengah, Pesantren Salafiyah Kajen Pati Jawa Tengah, Pesantren Tremas Pacitan Jawa Timur, Pesantren Lirboyo Kediri Jawa Timur dan Pesantren Al-Falah Kediri Jawa Timur

Pemilihan lima pesantren diatas berdasarkan kepada dua alasan. *Pertama*, lima pesantren diatas merupakan pesantren yang notabene telah memiliki nama besar dan memiliki pengaruh yang besar juga dalam masyarakat dibuktikan dengan banyaknya alumni yang telah tersebar hampir di seluruh wilayah nusantara. *Kedua*, lima pesantren diatas adalah pesantren yang sampai hari ini masih *istiqomah* menjejarkan ilmu falak kepada santri-santrinya di tengah arus modernitas dan kemajuan ilmu pengetahuan yang menjadikan ilmu falak mulai kurang diminati.

Berdasarkan uraian yang telah di bahas di atas, maka pokok permasalahan yang akan di bahas dalam penelitian ini diantaranya adalah Bagaimana Metode pengembangan Ilmu Falak di Pesantren di Jawa Tengah

dan Jawa Timur serta Bagaimana kondisi perkembangan ilmu falak di Pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan pendekatan kualitatif yang bersifat deskriptif analitis serta analisis terhadap dinamika hubungan antar fenomena yang diamati, dengan mengumpulkan logika ilmiah<sup>8</sup>. Metode yang dipakai adalah dengan menggunakan pendekatan lapangan (*Field Research*) dengan melakukan Observasi Lapangan, melihat secara langsung proses dan kegiatan belajar mengajar serta metode pengembangan Ilmu Falak di pesantren tersebut. Selain itu Penulis juga melakukan wawancara, dengan wawancara maka peneliti akan mengetahui hal-hal yang lebih mendalam tentang partisipan dalam menginterpretasikan situasi dan fenomena yang terjadi dimana hal ini tidak bisa ditemukan melalui observasi.

Adapun model-model wawancara yang akan digunakan adalah wawancara terstruktur (*structured interview*). Yaitu dengan melakukan wawancara langsung dengan pihak pesantren dengan menggunakan panduan daftar pertanyaan yang telah disusun oleh penulis sesuai dengan topik penelitian yang dilakukan. Selanjutnya adalah wawancara tak berstruktur (*unstructured interview*), yaitu wawancara yang dilakukan dengan pihak-pihak yang terkait tanpa menggunakan panduan daftar pertanyaan namun masih dalam lingkup pembahasan yang terkait dengan penelitian. Selain itu teknik wawancara yang dilakukan adalah wawancara langsung dan wawancara tak langsung. Wawancara langsung dilakukan dengan langsung bertatap muka dengan narasumber dari pesantren dan wawancara tak langsung adalah wawancara yang penulis lakukan melalui media komunikasi seperti telpon dan e-mail. Selain itu penulis juga melakukan pengumpulan data dengan teknik dokumentasi, yaitu dengan mengumpulkan dokumen dan data – data yang terkait dengan pengembangan ilmu falak di Pesantren tersebut baik berupa buku-buku, makalah, Jurnal maupun *website*.

Sumber data Primer dalam penelitian ini adalah hasil wawancara dan observasi langsung di pihak pesantren. Adapun sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah data yang relevan dan berhubungan dengan topik penelitian berupa buku-buku yang membahas tentang pembelajaran di pesantren dan pengembangan ilmu falak di pesantren serta hasil wawancara dari pihak – pihak yang terkait.

---

<sup>8</sup> Saifudin Azwar, *Metode Penelitian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 5.

Dalam menganalisis data, Penulis menggunakan Metode analisis data kualitatif<sup>9</sup> dengan menggunakan metode analisis deskriptif, yakni menggambarkan terlebih dahulu bagaimana proses pembelajaran dan pengembangan ilmu falak di pesantren tersebut. Selanjutnya dari deskripsi yang telah dibuat penulis dapat melihat dan menganalisis mengenai perbedaan dan persamaan metode yang digunakan oleh pesantren-pesantren tersebut dalam pengembangan ilmu falak serta mengetahui kondisi pengembangan di masing-masing pesantren.

### **Metode Pengembangan Ilmu Falak di Pesantren Jawa Tengah dan Jawa Timur**

Secara umum pengembangan ilmu falak di pesantren Jawa Tengah dan Jawa Timur dilakukan dengan menggunakan kitab-kitab klasik sebagai pedoman utama. Dalam konteks ilmu falak, model pengembangan yang digunakan dapat digolongkan ke dalam model pengembangan dengan menggunakan teori perhitungan klasik yaitu dengan menggunakan teori perhitungan *urfi*, dan *tahkiki bi taqrib / taqribi*, seperti Pesantren Al-hikmah 2 Brebes yang dalam pengembangan ilmu falaknya menggunakan buku Ilmu Hisab karya KH. Ilyas Asyhari Nawawi dari Pondok Pesantren Al-Ma'ruf Bandungsari Purwodadi. Buku ini merupakan saduran dari kitab *Fathur Rouf al-Manan*, data dan metode perhitungannya persis seperti dalam kitab sumbernya hanya saja datanya telah diubah kedalam bentuk buruj atau derajat. Begitu juga dengan pengembangan ilmu falak di Pesantren Al-Falah plosopo yang murni menggunakan kitab klasik sebagai pedomannya yaitu kitab *Sulam al-Nayiraini*.

Penggunaan kitab klasik sebagai acuan bertujuan untuk memberikan pemahaman dasar kepada santri tentang perhitungan ilmu falak klasik sebelum mereka diberikan pelajaran ilmu falak dengan menggunakan metode perhitungan kontemporer, karena perhitungan klasik dianggap lebih sulit daripada metode kontemporer, sehingga apabila santri dapat menguasai perhitungan klasik maka dengan mudah mereka dapat memahami perhitungan kontemporer yang lebih praktis dan lebih mudah. Hal itu pula yang diterapkan oleh Pesantren Salafiyah Kajen Pati, Pesantren Tremas Pacitan, dan Pesantren Lirboyo Kediri. Selain menggunakan kitab-kitab klasik sebagai acuan pengembangan ilmu falak di kelas, pesantren-pesantren tersebut juga menggunakan buku-buku pendamping lainnya yang berisi perhitungan kontemporer, seperti Buku Ilmu Falak 1 Karya Kiai Slamet

---

<sup>9</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2011), 245.

Hambali, Buku Ilmu Falak Praktis Karya Dr. KH. Ahmad Izzuddin, M. Ag, **Mengenal Ilmu Falak Teori dan Implementasi karya Rifa' Djamaludin dan** Penanggalan Islam Karya Moh Hadi Bashori dan juga menggunakan perhitungan dengan metode Ephemeris.

Berdasarkan temuan-temuan tersebut, dapat diketahui bahwa pengembangan yang dilakukan oleh pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur dalam ilmu falak sejauh ini adalah dengan memadukan teori perhitungan klasik yang berpedoman pada kitab-kitab klasik atau kitab kuning dan teori kontemporer yang menggunakan buku-buku kontemporer sebagai bahan ajar dan data-data yang kontemporer berbasis satelit seperti metode perhitungan dengan menggunakan ephemeris, disamping itu pengembangan yang dilakukan adalah dengan mengajarkan komputerisasi dalam ilmu falak, seperti pembuatan program perhitungan dengan microsoft excel hingga membuat aplikasi-aplikasi dengan visual basic juga pengoprasian sebagian alat-alat falak seperti teropong dan *Global Positioning System (GPS)*. Dengan demikian dapat diketahui bahwa pengembangan ilmu falak di Pesantren Jawa Tengah dan Jawa timur sejauh ini adalah baru sebatas memadukan dua teori perhitungan yaitu perhitungan klasik dan kontemporer.

Menurut hemat penulis, pengembangan dengan menggunakan dua teori ini merupakan model pengembangan yang efektif, karena santri tidak hanya faham pada model perhitungan klasik saja ataupun hanya mengetahui model perhitungan kontemporer saja namun santri dapat memahami perhitungan dalam ilmu falak secara komprehensif dari mulai perhitungan *Urfi, taqribi, Tahqiqi bi al-taqrib* hingga *Tahqiqi bi al-tahqiq* atau kontemporer. Perhitungan dengan teori kontemporer merupakan perhitungan yang memiliki tingkat akurasi dan ketelitian lebih tinggi dibanding perhitungan dengan teori klasik karena perhitungan ini berbasis sains astronomi modern dan berbasis data satelit yang selalu *up to date*, dalam perhitungannya banyak dilakukan koreksi-koreksi sehingga menghasilkan data perhitungan yang lebih akurat serta teliti.

Namun demikian, tidak dapat dikatakan bahwa perhitungan dengan menggunakan kitab klasik adalah perhitungan yang tidak teliti dan tidak akurat sehingga tidak perlu dipelajari lagi, karna pada dasarnya jika orang yang belajar ilmu falak hanya berpegangan pada teori kontemporer saja tanpa mengetahui teori klasik dan dia menganggap bahwa teori kontemporer adalah paling benar maka sesungguhnya dia adalah orang yang tidak tahu apa-apa. Bagaimanapun, data-data dan perhitungan kontemporer yang ada saat ini sumber asalnya adalah dari kitab klasik. Tidak dapat dipungkiri, bahwa kemajuan ilmu falak tidak dapat dipisahkan dari teori kitab-kitab klasik, kitab-kitab klasik memberikan referensi dan menjadi acuan bagi para ulama untuk

mengkreasiakan teori-teori klasik yang telah ada menjadi teori-teori kontemporer yang dapat memberikan hasil perhitungan lebih akurat. Oleh karena itu mempelajari teori klasik dan kontemporer dalam ilmu falak adalah sebuah keharusan yang musti dilakukan.

### **Analisis Kondisi Pengembangan Ilmu Falak di Pesantren Jawa Tengah dan Jawa Timur**

Setidaknya ada tiga alasan yang mendasari mengapa ilmu falak masih terus diajarkan di lima pesantren tersebut hingga saat ini. *Pertama*, Alasan yang paling dominan adalah mereka ingin tetap *istiqomah* menjaga dan mengembangkan ilmu falak sebagai khazanah keilmuan Islam warisan ulama terdahulu. Sebagaimana kita ketahui ilmu falak pernah menjadi salah satu penanda kemajuan umat Islam pada masa kejayaan Islam<sup>10</sup>, umat Islam yang begitu cerdas dan tekun mengamati benda-benda langit banyak menemukan teori-teori astronomi dan perhitungan benda-benda langit. Melihat kenyataan yang demikian maka pesantren-pesantren di atas berupaya untuk tetap mempertahankan pengembangan ilmu falak sebagai sebuah ilmu yang harus tetap dijaga dan dikembangkan. Maka prinsip yang dipegangi oleh pesantren tersebut adalah :

المحافظة على القديم الصالح والاخذ بـ الجديد الاصلح

**“menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru untuk mendapatkan hasil yang lebih baik”**

*Kedua*, Pesantren tersebut masih sangat meyakini bahwa dengan mempelajari suatu ilmu akan mendatangkan keberkahan dari sang *muallif* untuk orang-orang yang mempelajarinya, apalagi ilmu-ilmu yang berkaitan dengan hal agama termasuk ilmu falak, sebagaimana yang disampaikan oleh Pesantren Al-Falah Ploso dan prinsip itu juga yang masih dipegang teguh oleh Pesantren Al-Falah Ploso. Jadi, yang menjadi motifasi utamanya adalah *Ihya' Ulum al-Din* (menghidupkan ilmu-ilmu agama).

Alasan *ketiga* yang mendasari tetap diajarkannya Ilmu Falak di Pesantren-Pesantren diatas adalah ilmu falak merupakan ilmu yang sangat penting bagi umat Islam, karena ilmu falak ini terkait dengan empat perkara dari lima Rukun Islam yaitu, Salat, Zakat, Puasa, dan Haji. Ilmu falak merupakan ilmu pendamping yang tidak dapat dilepaskan dari empat perkara diatas. Di dalam al-**Qur'an tidak di sebutkan secara eksplisit mengenai waktu**-saktu salat yang dimaksud, begitu juga dengan waktu awal bulan kamariah dan gerhana. Disinilah Allah SWT memberikan ruang kepada hamba Nya yang telah dibekali dengan akal untuk mencari tahu waktu yang dimaksudkan

---

<sup>10</sup> **Imam Fu'adi**, *Sejarah Peradaban Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2011),129.

melalui ayat-ayat Nya, dan ilmu falak adalah ilmu yang dapat memfasilitasi kaum muslim untuk dapat mengetahui kapan awal dan akhir waktu sholat, awal dan akhir bulan kamariah serta perhitungan tentang prediksi terjadinya gerhana ketika kaum muslim dianjurkan untuk melakukan shalat *kusuf* maupun *Khusuf*.

Pesantren tersebut merupakan lembaga pendidikan infomal yang memiliki semangat tinggi untuk tetap mengajarkan ilmu falak kepada santri-santrinya, terbukti seluruh pesantren yang telah di observasi oleh penulis telah memasukkan ilmu falak ke dalam kurikulum pembelajaran. Pesantren tersebut merupakan lembaga pendidikan infomal yang memiliki semangat tinggi untuk tetap mengajarkan ilmu falak kepada santri-santrinya, terbukti seluruh pesantren yang telah di observasi oleh penulis telah memasukkan ilmu falak ke dalam kurikulum pembelajaran. Seperti Pesantren Lirboyo dan Pesantren Al-Falah Ploso.

Namun dalam kenyataannya, kemauan yang begitu besar ini belum diimbangi dengan faktor-faktor pendukung yang memadai. Seperti faktor pengajar masih sangat terbatas serta minimnya peralatan yang mendukung. Kendala lain yang dihadapi adalah kesulitan yang dialami oleh santri dalam hal perhitungan, bagi mereka ilmu falak selalu dianggap identik dengan perhitungan dan rumus matematika yang sulit, sehingga sebagian dari mereka yang mempelajari ilmu falak terkadang hanya karena mengikuti kurikulum saja. Hal ini disebabkan karena kebanyakan santri-santri yang mengikuti pelajaran falak belum memiliki bekal ilmu matematika yang cukup.

Berdasarkan data-data lapangan yang telah dikumpulkan dari lima pesantren pengembang ilmu falak yang tersebar di Jawa Tengah dan Jawa Timur, dapat dipetakan kondisi dari masing-masing pondok pesantren dengan distingsi sebagai berikut:

#### *Pesantren Al-Hikmah 2 Brebes Jawa Tengah*

Pesantren salafi Modern ini merupakan pesantren yang terbilang cukup maju dalam melakukan pengembangan ilmu falak. Hal ini ditandai dengan memasukkan ilmu falak ke dalam kurikulum pelajaran di Madrasah Aliyah dan **Madrasah Mu'allimin Mu'allimat, materi yang diajarkan juga dengan** memadukan teori perhitungan klasik dengan menggunakan kitab klasik dan teori perhitungan kontemporer menggunakan ephemeris. Selain itu, alat-alat pendukung juga sudah tersedia, seperti theodolite, *global positioning system*



(GPS) dan teleskop Bintang.<sup>11</sup> Namun yang menjadi kekurangan adalah tenaga pengajar, sampai saat ini baru ada satu tenaga pengajar yaitu Ust. Nasyar Alamudin.

#### *Pesantren Salafiyah Kajen Pati*

Dalam bidang pengembangan ilmu falak, Pesantren Salafiyah Kajen dapat dikatakan masih tertinggal, meskipun Ilmu Falak telah masuk dalam kurikulum pelajaran di Madrasah Aliyah namun sifatnya hanya muatan lokal dan terkadang terpaksa harus dikurangi waktunya ketika ada mata pelajaran lain yang memerlukan pemadatan. Di samping itu, Pesantren Salafiyah Kajen belum memiliki peralatan yang memadai sehingga kegiatan-kegiatan tambahan yang bersifat praktis menjadi terhambat. Mengenai tenaga pengajar, di Pesantren Salafiyah Kajen hanya memiliki satu guru falak yaitu Ust. Ulil Albab, S.Ag., M. SI

#### *Pesantren Tremas Pacitan*

Pesantren tua di Jawa Timur ini telah mengalami perkembangan yang signifikan dalam bidang ilmu falak sejak tahun 2015 lalu, yaitu dengan datangnya salah satu tenaga pengajar bernama Ust. Sholahudin Al-ayyubi. Jika pada tahun-tahun sebelumnya ilmu falak diajarkan hanya dengan materi yang berpedoman kepada kitab-kitab klasik dan **perhitungan yang hanya menggunakan rubu' mujayyab, namun sejak tahun 2015** pelajaran ilmu falak tidak hanya dilakukan dengan materi yang berpedoman kepada kitab klasik namun dikombinasikan dengan materi perhitungan kontemporer yaitu perhitungan dengan konsep *spherical astronomy* dan metode ephemeris. Selain itu proses perhitungan juga telah dikembangkan dengan menggunakan alat bantu kalkulator scientific dan ditambah dengan kegiatan-kegiatan praktik lapangan seperti pengukuran arah kiblat dan *rasydul qiblat*. Kendala yang dihadapi dalam pengembangan ilmu falak di Tremas Pacitan adalah kurangnya alat-alat pendukung sehingga kegiatan praktik lapangan hanya dilakukan dengan **alat seadanya seperti tongkat istiwa' dan kompas untuk mengukur arah kiblat dan rasydul qiblat**. Selain itu sampai saat ini ilmu falak hanya diajarkan kepada santri putra dan belum dapat diajarkan kepada santri putri.

---

<sup>11</sup> Slamet Hambali, *Metode pengukuran Arah Kiblat yang dikembangkan di Pondok Pesantren Al-Hikmah II Benda Sirampak Kabupaten Brebe* (Semarang: IAIN Walisongo, 2010), 2.

*Pesantren Lirboyo Kediri Jawa Timur*

Di Pondok Pesantren Lirboyo pengembangan ilmu falak mendapatkan perhatian yang cukup serius, terbukti dengan memasukkan pelajaran ilmu falak ke dalam kurikulum pembelajaran di Madrasah **Hidayatul Mubtadi'iin bahkan ilmu falak menjadi salah satu mata pelajaran** yang diujikan sebagai persyaratan kelulusan di tingkat Aliyah<sup>12</sup>. Ilmu falak tidak hanya diajarkan kepada santri putra saja, namun juga diajarkan kepada santri putri di tingkat Mutakhorrijat Madrasah Hidayatul **Mubtadi'aat**. Usaha pengembangan yang lain ditunjukkan dengan **membuka kelas tambahan atau kursus ilmu falak setiap malam Jum'at yang** dimulai sejak pukul 24:00 hingga menjelang Subuh. Pesantren Lirboyo secara mandiri juga menerbitkan buku-buku dan kitab-kitab tentang ilmu falak, seperti *tashilul Amsilah* yang merupakan kitab pedoman pembelajaran ilmu falak di Pesantren Lirboyo, kitab *Risalah al-Qomaroini*, buku Hisab Falak dan modul kursus yang memuat metode-metode perhitungan kontemporer. Pengembangan ilmu falak yang dilakukan di dalam kelas secara praktis juga telah diamalkan oleh pesantren Lirboyo dan juga telah memberikan sumbangsih kepada masyarakat sekitar. Pesantren Lirboyo telah memiliki Lajnah Falakiyah yang secara rutin dan mandiri menerbitkan kalender yang merupakan produk dari pengembangan ilmu Falak di Pesantren Lirboyo.

*Pesantren Al-Falah Ploso Kediri*

Dalam melakukan pengembangan terhadap ilmu falak, Pesantren Al-Falah ploso dapat dikatakan telah berhasil, ilmu falak tidak hanya dikembangkan di dalam kelas saja, namun secara langsung telah diamalkan dan turut memberikan pengaruh kepada masyarakat sekitar serta alumni terutama terkait penentuan awal Bulan Ramadhan, Syawal dan Zulhijah, Melalui Kalender yang diterbitkan oleh Lajnah Falakiyah Pesantren Al-Falah Ploso. Namun yang menjadi kelemahan pengembangan ilmu falak di sana, sampai saat ini Pesantren Al-Falah Ploso belum memiliki peralatan yang memadai seperti theodolite, teropong dan lain-lain.

Guna menjaga eksistensi ilmu falak sebagai warisan khazanah keilmuan Islam dan untuk memperkenalkan ilmu falak kepada masyarakat secara luas, maka sudah menjadi kewajiban bagi pesantren sebagai lembaga pendidikan dan sentral pengembangan ilmu-ilmu agama untuk melakukan pengajaran dan pengembangan ilmu falak sebagaimana yang

---

<sup>12</sup> Zakariya, Reza dkk. *Ringkasan Ilmu Hiab* (Kediri : Lajnah Falakiyyah Pon-Pes Lirboyo, 2010), 5.

telah dicontohkan oleh Pesantren Al-Hikmah 2 Brebes. Dilihat dari metode pengembangan yang diterapkan, Pesantren Al-Hikmah 2 telah memadukan materi ilmu falak dengan teoei klasik dan kontemporer serta telah memasukkan pelajaran ilmu falak ke dalam kurikulum pembelajaran. Kemudian dilihat dari sarana dan prasarana pendukung, Pesantren Al-Hikmah 2 telah memiliki peralatan yang cukup memadai untuk menunjang pengembangan ilmu falak dalam kegiatan-kegiatan yang bersifat praktis.

Agar ilmu falak dapat diajarkan di semua pesantren menurut hemat penulis, Kementerian Agama sebagai payung pendidikan Islam perlu memberikan anjuran kepada pesantren yang belum mengajarkan ilmu falak agar memasukan ilmu falak ke dalam kurikulum pembelajaran, selanjutnya memberikan panduan pembelajaran ilmu falak yang baku dan jika diperlukan memberikan bantuan sarana dan prasanaran pendukung.

### **Penutup**

Dari pembahasan pada Bab – Bab sebelumnya dan berdasarkan analisa yang telah dilakukan oleh penulis, maka selanjutnya penulis memberikan kesimpulan bahwa ilmu falak saat ini menjadi sebuah ilmu yang mulai mengalami penurunan jumlah peminat. Dikalangan pesantren sendiri ilmu falak kalah populer dibandingkan dengan ilmu lainnya, seperti ilmu nahwu, shorof, al-**Qur'an dan Hadits**.

Secara Umum, Pesantren Salafi di Jawa Tengah dan Jawa Timur khususnya Pesantren Al-Hikmah 2 Brebes, Pesantren Salafiyah Kajen Pati, Pesantren Lirboyo Kediri, Pesantren Al-Falah Ploso dan Pesantren Tremas Pacitan melakukan pengembangan ilmu falak dengan menggunakan perpaduan dua teori perhitungan, yaitu teori perhitungan klasik dan teori perhitungan kontemporer. Teori Perhitungan Klasik adalah teori perhitungan dengan berpedoman kepada kitab-kitab klasik seperti kitab *Sulam al-Nayiraini*, Kitab *Tashilul Mitsal*, buku Ilmu Hisab(saduran dari kitab *Fathur Rouf al-Manan*), Kitab **Qurrotul 'Aini** ( Saduran dari Kitab *Sulam al-Nayiraini*), dan kitab *Durusul Falakiyah*. Adapun Teori perhitungan kontemporer adalah dengan menggunakan perhitungan yang berpedoman pada teori perhitungan astronomi modern salah satunya adalah metode ephemeris.

### **Daftar Pustaka**

- Azhari, Susiknan. 2004. *Ilmu Falak Perjumpaan Khazanah Isam dan Sains Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah
- Azwar, Saifudin. 2010. *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Fu'adi, Imam. 2011. *Sejarah Peradaban Islam*, Yogyakarta: Teras**
- Hambali, Slamet. 2011. *Ilmu Falak 1*, Semarang: Pasca Sarjana IAIN Walisongo Semarang

- Hambali, Slamet. 2010. *Metode pengukuran Arah Kiblat yang dikembangkan di Pondok Pesantren Al-Hikmah II Benda Sirampak Kabupaten Brebes*, Semarang: IAIN Walisongo
- Izzuddin, Ahmad. 2006. *Ilmu Falak Praktis*, Semarang: Komala Grafika
- Izzuddin, Ahmad. 2015. “Pemikiran Hisab Rukyah Klasik: Studi Atas Pemikiran Muhammad Mas Manshur al-Battawi”. Jurnal Hukum Islam, Vol. 13, Nomor 1, Juni 2015, Pekalongan: Jurusan Syariah dan Ekonomi Islam STAIN Pekalongan.**
- Jamil A dkk. 2015. *Metode Penentuan Arah Kiblat dengan Posisi Matahari: Rasydul Qiblat Harian Sebagai Metode Mengukur Kiblat*, Jurnal **Istinbath Vol. 12 Nomor 2, Lampung: Jurusan Syari’ah dan Ekonomi Islam STAIN Jurai Sewo Metro.**
- Khazin, Muhyiddin. 2005. *Kamus Ilmu Falak*, Yogyakarta: Buana Pustaka
- Sugiyono. 2011. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta
- Zainul, Arifin. 2012. *Ilmu Falak*, Yogyakarta: Lukita
- Zakariya, Reza dkk. 2010. *Ringkasan Ilmu Hiab*, Kediri : Lajnah Falakiyyah Pon-Pes Lirboyo

## REVITALISASI USUL FIKIH **MAZHAB SYAFI'I** SEBAGAI LANDASAN IJTIHAD KONTEMPORER

Holilur Rohman

UIN Sunan Ampel Surabaya

Elrahman10@gmail.com

### Abstrak

Tulisan ini dimaksudkan untuk menjawab permasalahan tentang bagaimana aspek usul fikih **yang ada dalam Mazhab Syafi'i dan** bagaimana aplikasi usul fikih **Mazhab Syafi'i sebagai landasan** Ijtihad dalam menghadapi persoalan hukum Islam kontemporer?. Kajian dalam penulisan ini menunjukkan Aspek Usul Fikih dalam Mazhab **Syafi'i adalah: Imam Syafi'i dalam** kitab *ar-Risalah* menegaskan *qiyas* sebagai landasan hukum. Al-Juwaini dalam kitab *al-Burhan* berkontribusi pada pembagian *al-maslahah al-dharuriyyah*, *al-hajiyyah*, dan *al-tahsiniyyah*, lalu tambahan penjelasan al-Gazali dalam kitab *al-Mustashfa* tentang *al-dharuriyyah al-khams* yang menjadi pijakan dasar dalam penetapan hukum Islam. Izzuddin Abd Salam dalam kitab *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* berkontribusi mengkorelasikan kesahan suatu aturan bergantung pada tujuan dan hikmah di baliknya. Secara umum, Usul Fikih mazhab **Syafi'i bermuara pada membawa kemaslahatan dan menolak** kemafsadatan. Aspek Usul fikih **Mazhab Syafi'i sebagai landasan** ijtihad digunakan ketika terjadi peristiwa baru yang belum ada sama sekali keputusan hukumnya pada masa dulu dan perlu adanya kepastian hukum, atau sudah ada keputusannya tapi perlu ijtihad ulang karena tidak sesuai dengan kondisi saat ini, atau ijtihad ulang dilakukan karena ada aspek kemaslahatan yang berbeda sehingga perlu hukum baru yang berbeda dengan hukum terdahulu. Batasan kemaslahatan yang bisa dijadikan dasar ijtihad adalah harus sesuai dengan aturan syariat, masuk kategori *al-dharuriyyah* atau *al-hajiyyah*, dan harus *kulliyyah* dalam kasus tertentu.

**Kata Kunci:** Usul Fikih, *Mazhab Syafi'i*, Ijtihad

## Pendahuluan

Pesantren merupakan lembaga yang disebut sebagai benteng terahir tempat pendidikan agama diajarkan. Ajaran agama Islam terutama dalam aspek fikih banyak diajarkan di pesantren, baik di sekolah formal ataupun di kelas diniyah non formal. Kebanyakan kitab fikih yang diajarkan dan menjadi **bahan diskusi di pesantren adalah bermazhab syafi'i, seperti kitab *Fathul Qarib*, *Fathul Wahhab*, *Fathul Mu'in***, dan lain sebagainya. Kitab-kitab inilah yang menjadi sumber rujukan para santri, ustad, dan kyai ketika menjawab persoalan-persoalan seputar fikih.

Akan tetapi yang perlu diperhatikan, hukum Islam atau yang biasa disebut fikih pada asalnya mempunyai sifat dasar elastis dan fleksibel, karena fikih merupakan hasil dialektika antara teks otoritatif dan realitas kemanusiaan dan dialektika antara wahyu dan akal yang harus dibaca secara cerdas. Dialektika itulah yang kemudian diharapkan melahirkan berbagai keputusan yang benar-benar bisa membumi.

Kesalahan besar-mungkin juga ketidakmengertian- yang pernah dan sedang terjadi dalam rentang perjalanan sejarah fikih adalah mengubah watak elastis dan dialogis fikih menjadi corak kaku dan monologis. Fikih terkadang dipahami sebagai produk yang sudah final dan berlaku universal. Penyebabnya di antaranya adalah kurang-mengertian tentang *maqashid al-syariah*. Karena itulah, al-Qarafi (W.684 H) sebagaimana dikutip oleh Wahbah Zuhaili (W.1435 H) menyatakan:

<sup>1</sup> *المحمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجملة بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين*

Kemandekan pada teks-teks literatur selamanya merupakan kesesatan dalam beragama dan suatu kebodohan dalam memahami *maqashid* ulama muslimin dan para salaf masa lalu).

Untuk menjembatani idealitas teks yang sifatnya statis dengan realitas empiris yang selalu berubah dan dinamis, diperlukan sebuah eksploitasi

---

<sup>1</sup> Wahbah Zuhaili tidak menjelaskan secara spesifik tentang siapa saja yang menganggap fikih sebagai produk final dan berlaku universal. Penjelasan di atas merupakan pengembangan dari pembahasan salah satu kaidah fikih “*tagayyur al-ahka bi tagayyur al-Amkinah wa al-Azminah*”. Menurut hemat saya (penulis), anggapan itu ditujukan kepada para ahli fikih pada masa taqlid, di mana mereka tidak lagi menciptakan produk fikih baru, akan tetapi lebih pada mengembangkan produk fikih lama dengan cara mensyarah dan juga meringkas. Alasannya, pintu ijtihad sudah tertutup dan cukuplah mempraktekkan fikih melalui produk fikih yang sudah ada. Lihat Wahbah Zuhayli, *Tajdid al-Fikih al-Islami*, (Beirut: Darl al-Fikr, 2002), 108 - 181.

kemampuan dalam menggali sebuah hukum yang dalam Islam disebut *ijtihad*.<sup>2</sup> Dengan tegas Halim Uways mengatakan bahwa *ijtihad* merupakan salah satu asas tegaknya fikih dalam agama dan kehidupan Islam.<sup>3</sup>

Ketika *ijtihad* dihilangkan dari aspek fikih, maka fikih akan menjadi kaku dan tidak responsif terhadap perkembangan zaman. Produk fikih masa lalu terkadang tidak bisa diaplikasikan secara tekstual pada masa sekarang, seperti pada kasus syarat ijab qabul dengan perkataan yang menjadi syarat sah jual beli dalam *Mazhab Syafi'i*. Jika aturan ini diberlakukan sekarang, tentunya masyarakat akan merasa kesulitan dalam hal transaksi. Belum lagi munculnya peristiwa baru yang belum ada pada masa dahulu sehingga perlu *ijtihad* baru untuk merespon status hukum peristiwa tersebut, seperti hukum jual beli online, jual beli saham, trading, bayi tabung, pernikahan dengan **video call, vaksin rubella, dan kasus baru lainnya. Jika hanya “mengandalkan”** teks fikih yang terekam pada dalam kitab-kitab klasik, maka sangat dimungkinkan akan terjadi kevakuman hukum karena ketidakmampuan fikih menjawab persoalan-persoalan baru.

Upaya kontekstualisasi fikih dan *ijtihad* baru perlu dilakukan agar fikih bisa lebih solutif dan responsif terutama jika diterapkan di Indonesia. Kontekstualisasi fikih dengan melihat berbagai macam kondisi sosial yang ada di Indonesia nantinya diharapkan bisa melahirkan hukum-hukum baru yang lebih relevan dengan kondisi dan budaya masyarakat Indonesia.

Disinilah letak urgensi penerapan usul fikih *Mazhab Syafi'i* sebagai salah satu metode penggalian hukum yang sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia. Usul Fikih *Mazhab Syafi'i* dirasa sangat urgen dalam upaya kontekstualisasi hukum Islam yang memerlukan perangkat metode-metode penggalian hukum sebagai alatnya. Dengan menggunakan metode-metode tersebut, diharapkan para mujtahid yang akan melakukan kontekstualisasi hukum Islam tidak lagi hanya mengambil mentah-mentah pendapat para **ulama'** fikih klasik dalam berbagai status hukum tertentu. Dalam bahasa yang lebih gampang, upaya kontekstualisasi hukum Islam ini tidak lagi hanya menggunakan *mazhab qauli* sebagai pijakan, akan tetapi lebih diarahkan pada aplikasi *mazhab manhaji* (metodis).

---

<sup>2</sup> Dalam buku pengantar perbandingan mazhab karangan huzaimah Tahido Yanggo dijelaskan, kata *ijtihad* berasal dari kata *jahada* yang berarti kemampuan dan daya. Secara etimologi *ijtihad* berarti mencurahkan segala kemampuan. Sedangkan secara terminologi *ijtihad* adalah mengerahkan segala kemampuan dalam mencari hukum syaria yang bersifat zanni (hipotetik), sehingga orang merasa tidak sanggup lagi mengupayakan lebih dari itu.

<sup>3</sup> Abdul Halim Uways, *Fikih Statis dan Dinamis*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1998), 217

## Usul Fikih *Mazhab Syafi'i*

Sebelum lebih jauh melangkah pada pembahasan usul fikih *Mazhab Syafi'i*, alangkah lebih baiknya membaca berbagai prestasi yang dicapai oleh pendiri *Mazhab Syafi'i*, yaitu Imam Syafi'i (204 H/819 M)<sup>4</sup>. Ini ditujukan supaya mudah dalam membaca berbagai buah pemikiran dan metodologi penetapan hukum Islam. Wajib untuk dicermati bahwa berbagai prestasi yang **dicapai oleh Imam Syafi'i** antara lain adalah: Sebagai perintis dasar-dasar konseptual tentang hadis<sup>5</sup>, Sebagai peletak utama dasar-dasar *usul fikih* dan **corak pemikiran Imam Syafi'i merupakan sintesis antara pemikiran Imam Hanafi yang rasional dan Imam Malik yang tekstual**.<sup>6</sup>

Ada perbedaan pendapat di kalangan para pengamat tentang corak pemikiran usul fikih **Imam Syafi'i**.<sup>7</sup> Abdullah bin Bayyah menyimpulkan bahwa

---

<sup>4</sup> **Imam Syafi'i** bernama lengkap Abu Abd Allah Muhammad bin Idris bin Al-'Abbas bin 'Uthman bin Sytafi' bin Al-Saib bin 'Ubaid bin Abdu bin Yazid bin Hasyim bin 'Abd al-Muttalib bin 'Abdu Manaf bin Qusay bin Kilab bin Murrah Ibnu Ka'ab bin Luay bin Ghalib bin Fahri bin Malik bin al-Nadar bin Kinanah bin Khuzaimah bin Mudrakah Ibnu Ilyas bin Mudar bin Nizar bin Ma'ad bin 'Adnan bin Ud bin Udad. Nasab beliau bertemu dengan Nabi Muhammad pada jalur Abd Manaf, termasuk kakek yang ke 9 dari Imam Shaf'i dan kakek ke empat dari Nabi Muhammad. Lahir di Gaza, Palestina pada tahun 150 Hijriah (767-820 M), berasal dari keturunan bangsawan Qurays. Banyak cendekiawan muslim menilai bahwa mazab Syafi'i termasuk mazhab moderat. Moderasi beliau dalam keilmuannya tidak terlepas dari perjalanan ilmiah beliau. Keilmuan beliau dalam fiqh dan hadis didapati beliau di Hijaz, disana pulalah beliau menghafal kitab *Muwatja'* Imam Malik, diteruskan perjalanan ilmiahnya ke Madinah di negeri ini beliau bertemu langsung dengan Imam Malik dan mempelajari fiqhnya. Kemudian rihlah ilmiahnya diteruskan ke 'Iraq. Di negeri ini beliau mendapatkan ilmu dan pendapat mereka dari *ahli al-ra'yi*. Di sini beliau banyak berdialog dan berdialektika dengan *ahli al-ra'yi*, sehingga kematangan keilmuan beliau bertambah, dalam masalah fiqh pengetahuan beliau tambah mendalam dan kategorikan sebagai penolong hadis. Predikat penolong hadis yang dilekatkan oleh penduduk Makkah tak lain karena jasa beliau menarik *ahli al-ra'yi* untuk mengikuti hadis termasuk hadis ahad yang dapat dijadikan hujjah. Rihlah keilmuan inilah sebagai dasar integritas antara dua metode besar (*ahlu al-ra'yi* dan *ahlu al-hadis*) dari berbagai metode yang dijadikan landasan penetapan hukum Islam. Lihat Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Imam Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2006), 19. Bandingkan juga dengan Mustafa Ibrahim al-Zalami, *Asbab al-Ikhtilaf al-Fuqaha' fi al-Ahkam al-Syar'iyah*, (al-Dar al-'Arabiyyah, 1976), 41

<sup>5</sup> Sebagian pengamat menilai bahwa Imam Syafi'i lebih cenderung pada hadis dan lebih memihak pada kelompok *ahl al-hadis*. Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Modernisme, Eklektisisme, Arabisme*, terj. Khairon Nahdliyyin (Yogyakarta: LKIS, 2012), 59.

<sup>6</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i*, 58. Metodologi yang dipakai oleh Imam Syafi'i adalah memakai logika al-Qur'an. Lihat Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, (Malang: UIN Press, 2008), 87

<sup>7</sup> Sumber dan metode penetapan Hukum Islam Imam Syafi'i adalah al-Qur'an, sunnah, *ijma'*, *qiyas*, *istishab*, *urf*, dan *istihsan*. Meskipun secara tegas Imam Syafi'i



**Imam Syafi'i lebih dekat dengan pendekatan tekstual sebagaimana *zahiriyah* dari pendekatan kontekstual.<sup>8</sup> Pendapat ini bisa dibenarkan karena pada prakteknya Imam Syafi'i menggunakan konsep *qiyas* dengan persyaratan yang ketat, terutama pada persoalan *illat*.**

**Metodologi khas Imam Syafi'i dalam merumuskan hukum Islam adalah *qiyas*. *Qiyas* merupakan teori penengah antara aliran *ahlu al-Hadis* dan *ahlu al-ra'yi*. Menurut al-Syafi'i, *qiyas* adalah mencari ketetapan hukum berdasarkan beberapa dalil yang sesuai dengan *khbar* yang terdahulu, baik dari al-Qur'an ataupun *sunnah*. Ketetapan hukum yang berdasar selain kepada al-Qur'an dan *sunnah*, melainkan kepada makna dari keduanya disebut *qiyas*.**

Definisi *qiyas* yang lebih sederhana dijelaskan oleh para pengamat usul fikih, di antaranya adalah menyerupakan hukum masalah baru dengan hukum masalah yang serupa dengan yang telah terjadi dahulu.<sup>9</sup> Terdapat banyak definisi yang dikembangkan oleh Imam al-Syafi'i tentang *qiyas*. Ibnu a-Baidawi dinukil oleh Amir, mendefinisikan “menetapkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui karena kesamaanya dalam *illat* hukumnya menurut ulama yang menetapkan”.<sup>10</sup>

**Al-Syafi'i mengatakan bahwa “*qiyas*” adalah sama dengan teks al-Qur'an atau *Sunnah*. Apabila *qiyas* diambil dari teks al-Qur'an maka dapat dikatakan sebagai hukum Allah, apabila *qiyas* diambil dari *Sunnah* maka dapat dikatakan ia adalah sebagai hukum Rasulullah. Dengan demikian, meskipun keduanya menggunakan *qiyas*, namun al-Syafi'i tidak mengatakan sebagai hukum *qiyas*. Disini, al-Syafi'i seakan-akan hendak mengatakan bahwa *qiyas* sesungguhnya tidak ada, yang ada hanyalah al-Qur'an atau *Sunnah*.<sup>11</sup>**

---

menolak *istihsan*, namun pada tataran aplikatif beliau memakainya, semisal contoh orang yang mencuri yang harus dipotong menurut *qiyas* yang kanan, sedang *istihsan* yang kiri, **Imam Syafi'i** memakai pendapat memotong yang kiri. Lihat Mustafa Ibrahim al-Zalami, *Asbab al-Ikhtilaf al-Fuqaha' fi al-Ahkam al-Syar'iyah*. 42-43

<sup>8</sup> 'Abdullah bin Bayyah, *'Allaqah Maqasid al-Shar'iyah bi Usul al-Fikih*, (Tk, Tp: 2006), 44-45

<sup>9</sup> Semisal dalam hadis disebutkan bahwa gandum kalau sampai satu nisab wajib zakat. Padi tidak disebutkan dalam hadis, **Imam Syafi'i** menganalogikan padi dengan gandum sama-sama wajib zakat dalam ketentuan yang sama. Lihat Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Imam Syafi'i* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2006), 168

<sup>10</sup> Untuk lebih banyak mengetahui berbagai definisi yang dikembangkan oleh para ulama tentang *qiyas* bisa dilihat di Amir Syarifuddin, *Usul Fikih* Juz 1 (Jakarta: Kencana, 2008), 171-173

<sup>11</sup> Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al-Risalah* (ttp, t.p, 1309), 476-477

Menurut Imam al-Syafi'i, **ijtihad adalah qiyas**. Setiap pemikiran hukum Islam (seperti *isitihsan*) yang bertentangan dengan teks al-Qur'an dan Hadis tidak bisa dibenarkan.<sup>12</sup> Maka tidak ada peluang untuk menetapkan sebuah hukum dengan dasar atau metode yang keluar dari pemahaman teks. Maka pada posisi ini, Imam al-Syafi'i bisa dikategorisasikan sebagai Imam Mazhab yang jauh dari pemikiran *maqashid al-syariah*, dan lebih dekat dengan pemikiran *Zahiriyyah* sebagaimana kesimpulan Bin Bayyah.

Sedangkan Wafaq bin Mukhtar dalam desertasinya menyimpulkan bahwa Usul Fikih Imam Syafi'i lebih kontekstual karena secara keseluruhan menjadi pelopor konsep *maqashid al-syariah* yang dianggap sebagai metode Ijtihad Kontemporer.<sup>13</sup> Klaim ini tentunya berdasarkan bukti-bukti yang telah diteliti, di antaranya adalah:

*Pertama*, Imam Syafi'i pernah menjelaskan tentang maksud dan tujuan beresuci, zakat, puasa, haji, *qishash*, *hudud*, *qadha'*, dan sebagian maksud umum dari menjaga jiwa, keturunan, harta, sebagaimana dinukil al-Juwaini dalam kitab "*mughis al-khalqi fi tarjih al-qauli al-haq*". *Kedua*, Imam Syafi'i menjelaskan tentang pentingnya menjaga *al-dharuriyyat al-khamsah*. *Ketiga*, Imam Syafi'i menggunakan *maqashid al-syari'ah* (dengan istilah *kulliyat al-syar'i wa mashalih al-'ammah*) sebagai metode penetapan hukum ketika tidak ada teks spesifik dalam al-Qur'an dan sunnah, dan lebih didahulukan dari *Ijma'* dan *qiyas*.<sup>14</sup>

**Pendapat Wafaq ini juga dibuktikan oleh ketiga tokoh mazhab syafi'i**, di mana corak usul fikihnya yang kental dengan pemikiran *maqashid al-syari'ah*, yaitu Abu al-Ma'ali al-Juwaini, Abu Hamid al-Gazali, dan al-Izz ibn 'Abd Salam. Kitab *al-Burhan* yang ditulis oleh al-Juwaini dan *al-Mustashfa* yang ditulis oleh al-Gazali merupakan babak baru dalam perkembangan metodologi penetapan hukum Islam, yang sebelumnya lebih didominasi oleh pemahaman tekstual. Kedua tokoh tersebut menghadirkan nuansa baru dalam dunia pemikiran hukum Islam, di mana penetapan hukum Islam tidak selalu berdasar teks semata, akan tetapi juga memeperhatikan tujuan-tujuan diturunkannya shari'at Islam.

---

<sup>12</sup> Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al-Risalah* (ttp, t.p, 1309), 477

<sup>13</sup> Ibnu 'Asyur (W.790.H) menegaskan bahwa dalam pembentukan aturan-aturan modern, tidak cukup sekedar menggunakan ushul fikih sebagai dasar epistemologis, akan tetapi ada keharusan yang mendesak untuk menggunakan *maqasid al-syari'ah*. Lihat Muhammad Tahir bin 'Asyur, *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyah* (Urdun: *Dar al-Nafais*, 2001), 89

<sup>14</sup> Ahmad Wafaq bin Mukhtar, *Maqasid al-Syari'ah 'inda al-Imam al-Syafi'i* (Ttp, dar al-Salam, t.t), 42 - 45

Salah satu tokoh penting dalam *Mazhab Syafi'i* adalah al-Juwaini (W.478.H)<sup>15</sup>. *Al-Juwaini* termasuk **ulama' yang menekankan pentingnya** memahami *maqashid al-syariah* dalam penetapan hukum Islam. Dia menegaskan bahwa seseorang tidak dikatakan mampu menetapkan hukum Islam sebelum dia memahami secara utuh tujuan Allah mengeluarkan perintah-perintahnya dan larangan-larangannya. Dalam kitab *al-Burhan*, *Al-Juwaini* membagi *ushul al-syari'ah* menjadi lima macam<sup>16</sup>:

*Pertama, Syari'ah yang bisa dinalar oleh akal dan termasuk dalam urusan primer (al-dharuriyyah). Contoh konkritnya adalah pensyari'atan kewajiban qishash.* Alasan mendasar kewajiban ini adalah merealisasikan penjagaan darah seseorang. Dengan kata lain, adanya kewajiban *qishash* ini secara komprehensif bisa menjaga jiwa seseorang dari ancaman pembunuhan yang dilakukan oleh siapapun. Dengan diberlakukannya *qishash* bagi pembunuh, maka setiap orang pasti akan berfikir berulang kali ketika akan melakukan aksi pembunuhan. Dia akan mengurungkan niatnya untuk membunuh jika akibatnya adalah dia juga akan dibunuh (dengan di*qishash*).

*Kedua, Syari'ah yang berkaitan dengan kebutuhan umum (al-hajiyyah / sekunder) dan tidak sampai pada kategori al-dharurah.* Contohnya adalah pensyariatan akad *ijarah* (sewa menyewa). Akad ini merupakan kebutuhan mendesak bagi orang yang belum mempunyai tempat tinggal, akan tetapi tidak cukup uang untuk membangun atau membuat rumah. Oleh karena itu dia menyewa kos atau kontrakan sebagai tempat tinggalnya. Kebutuhan menyewa rumah ini secara umum bukanlah perkara yang masuk pada kategori primer (*al-dharuriyyah*), akan tetapi hanya merupakan kebutuhan sekunder saja (*al-hajiyyah*). Akan tetapi keadaan ini bisa berubah, pada suatu saat kepemilikan rumah bisa saja menjadi perkara yang primer jika ketiadaannya bisa mengancam agama atau jiwanya.

*Ketiga, Syari'ah yang tidak berkaitan dengan al-dharuriyyah dan hajiyyah, akan tetapi berkaitan dengan urusan tersier saja (makramah).* Pada

---

<sup>15</sup> Nama aslinya Abu Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Abdillah bin Yusuf bin Muhammad bin Hayyuwaih al-Ta'i As-Sanbisi. Beliau lahir di Bustanikan, Nishabur, Persia ( Iran ) pada tahun 419 H / 1028 M dan wafat pada tahun 478 H / 1085 M. Dia pertama kali menimba ilmu kepada ayahnya sendiri, al-Shaikh Abdullah, seorang keturunan Arab yang berdarah bangsawan. (18 Muharram 419/12 Februari 1058 –23 Rabiul akhir 478/20 Agustus 1085). Keterterikannya pada dunia ilmu pengetahuan membuatnya merasa tidak puas dengan ilmu yang dia dapatkan, oleh karena itu untuk memperdalam ilmu pengetahuannya, *al-Juwaini* kemudian meninggalkan Nisabur dan pergi ke Baghdad. Selesai dari Baghdad, dia pindah ke Mekah dan Madinah, dan menetap disana selama empat tahun sambil belajar. Lihat Imam al-Haramain Abi al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf *al-Juwaini, al-Burhan fi usul al-fikih*, juz 1, (t.p, t.t), 5

<sup>16</sup> Al-Juwaini, *al-Burhan fi Usul fikih*, juz 2, 923

macam ini *al-Juwaini* memberi contoh pada kebersihan, termasuk diantaranya adalah suci dari *hadath* dan menghilangkan kotoran dari badan. Contoh ini bukanlah perkara yang masuk pada kategori primer ataupun sekunder, akan tetapi hanya memberikan keindahan dan tata krama yang seharusnya dilaksanakan oleh setiap mukallaf.

*Keempat, Syari'ah yang tidak berkaitan dengan al-dharuriyyah dan al-hajjiyyah*, akan tetapi masuk pada perkara-perkara yang sunnah saja, dan untuk merealisasikannya bisa keluar dari *qiyas kulli*. Contohnya adalah **persoalan adanya konsep perbudakan dalam Syari'at Islam, di mana** sebenarnya bertujuan untuk membebaskan budak itu sendiri. Tujuan memerdekakan budak ini pada prinsipnya bertentangan dengan *qiyas kulli*, di mana seorang tuan (pemilik budak) boleh melakukan apapun terhadap budaknya. Akan tetapi dengan tujuan pembebasan budak ini maka si tuan tidak boleh lagi melakukannya karena dia bukan lagi menjadi tuannya.

*Kelima, Syari'ah yang secara universal (kulli)* mempunyai tujuan-tujuan yang bisa dijangkau oleh akal, akan tetapi parsial (*juz'i*) tidak bisa dinalar dengan akal, contohnya adalah ibadah *mahdhah* yang berkaitan dengan fisik seperti ibadah shalat. Secara universal salah satu tujuan agung dari shalat adalah agar pelakunya bisa terhindar dari perbuatan keji dan munkar. Akan tetapi, manusia tidak bisa menalar lebih jauh apa sebenarnya tujuan dari setiap rukun dari shalat, mulai dari *takbiratul ihram* sampai *salam*, lalu apa tujuan dari jumlah rakaat yang berbeda dari shalat lima waktu, dan lainnya.<sup>17</sup>

Secara tersirat *al-Juwaini* juga menjelaskan tentang *al-dharuriyyah al-khams*, yaitu ketika membahas **tentang konten syari'at yang terdiri dari** sesuatu yang diperintahkan, sesuatu yang dilarang, dan sesuatu yang **dibolehkan. Syari'at yang berkaitan dengan perintah secara garis besar masuk** dalam ranah ibadah, sedangkan yang berkaitan dengan larangan berkaitan perbuatan yang melanggar hukum, seperti darah (jiwa) yang dijaga dengan cara *qishash*, kelamin yang dijaga dengan *had*, harta yang terjaga dari

---

<sup>17</sup> *Al-Juwaini, al-Burhan fi Usul fikih*, juz 2, 923. *Al-Raisuni* tidak sependapat dengan pembagian *maqasid* yang nomer lima ini. Menurutnya, semua syari'at islam pasti mempunyai hikmah dan maksud yang bisa dijangkau oleh akal manusia. Dia berkesimpulan bahwa 1) semua hukum syari'at pasti mempunyai maksud dan kemaslahatan bagi manusia. 2) ketidakmampuan sebagian manusia untuk menjangkau sebagian maksud dan hikmah dibalik pensyariatan tidak bisa digeneralisasi bahwa sebagian syariat ada yang tidak bisa dijangkau oleh akal. Karena boleh saja sebagian lain mampu mengungkap hikmah dan maksud dari pensyariatan itu. 3) proses mencari hikmah dan maksud dari setiap pensyariatan tidak pernah selesai. Harus selalu ada upaya untuk mengungkapnya secara terus menerus tanpa henti. Lihat Ahmad al-Raisuni, *al-Fikr al-Maqasidi, Qawa'iduhu wa Fawa'iduhu*, (ribat): *al-dar al-baidha'*, 1999), 42-43.

pencurian dengan hukuman potong tangan. Al Juwaini juga menjelaskan sebagian macam *maqashid al-syariah*, di antaranya adalah *maqashid dunyawiyah* dan *ukhrawiyah*, dan juga *maqashid al-syari'* dan *maqashid al-mukallaf*.<sup>18</sup> Menurut Ahmad Imam Mawardi, *Al-Juwaini adalah ulama' usul al-fikih* yang telah memaparkan dasar-dasar *maqashid al-syariah* dengan membagi kemaslahatan menjadi tiga tingkatan hierarkis, yaitu *dharuriyyat*, *al-hajjiyyat*, dan *tahsiniyyat*.<sup>19</sup>

Kajian usul fikih yang lebih bercorak kontekstual dilanjutkan oleh murid al-Juwaini, yaitu al-Gazali (W.505.H)<sup>20</sup>. Pada masa al-Gazali muncul nuansa dan *trend* baru kajian *ushul fikih* yang tidak lagi terpaku pada aspek kebahasaan, tetapi ditempuh lewat pendekatan *maqashid al-syari'ah*. Salah satu kelebihan pendekatan *maqashid al-syari'ah* dalam pengembangan hukum Islam dibandingkan dengan pendekatan kebahasaan ialah menghasilkan hukum Islam yang bersifat kontekstual. Sementara dengan pendekatan kebahasaan *harfiyah* seringkali hukum Islam kehilangan jiwa fleksibelitasnya, kaku dan kehilangan konteks. Di sini al-Gazali dengan teori *usul fikih*-nya sudah mulai mengupayakan bagaimana agar hukum Islam selalu dapat tampil secara kontekstual.

Al-Gazali mengaitkan antara kemaslahatan dengan *maqashid al-syari'ah*. Dia menyebutkan:

---

<sup>18</sup> Ahmad Wafaq bin Mukhtar, *maqasid al-syariah inda al-Imam al-Syafi'i* (Ttp, dar al-Salam, t.t), 110

<sup>19</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Fikih Minoritas* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 192

<sup>20</sup> Al-Gazali adalah seorang tokoh pemikir muslim yang hidup pada bagian akhir dari zaman keemasan di bawah khilafah Abbasiyah yang berpusat di Bagdad. Ia memiliki nama lengkap Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali al-Tusi. Al-Gazali lahir pada tahun 450 H/1058 M di Tabaran, salah satu wilayah di Thus, yakni kota terbesar kedua di Khurasan setelah Naisabur. Kepada nama kota kelahirannya inilah kemudian nama al-Gazali dinisbatkan (*al-Tusi*). Al-Gazali sempat berpartisipasi dalam kehidupan politik keagamaan pada tahun-tahun terakhir pemerintahan Nizam dan kemudian menjadi sosok sentral. Ia wafat di kota kelahirannya pada tahun 505 H/1111 M. Al-Gazali memiliki banyak guru, di antaranya ialah Imam Haramain (Abu al-Ma'ali al-Juwaini). Al-Juwaini adalah ulama kenamaan ahli fikih dan *usul al-fikih mazhab Shafi'i*, tokoh *mutakallimin* mazhab Asy'ari. Guru-guru Al-Gazali selain Imam al-Juwaini adalah: Abu al-Qasim al-Isma'ili, Isma'il bin Mas'adah bin Isma'il (407-477 H); Abu 'Ali al-Fadal bin Muhammad bin Ali al-Faramazi (407-477 H); Abu al-Fath Nasr bin Ibrahim bin Nasr al-Nabilisi al-Muqaddasi, seorang ahli hadis dan fikih *mazhab Syafi'i* (410 H-490 H); Abu al-Fityan al-Ru'asi, Umar bin 'Abd al-Karim bin Sa'dawaih al-Dahsani, seorang ahli hadis (428 H – 503 H). Lihat Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2011), 5-6. Lihat juga Saeful Saleh Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Gazali: Dimensi Ontologi dan Aksiologi* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 14.

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نغني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكننا نغني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.<sup>21</sup>

Adapun *masalah* pada dasarnya adalah ungkapan dari menarik manfaat dan menolak mudarat, tetapi bukan itu yang kami maksud; sebab menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan makhluk (manusia), dan kebaikan makhluk itu akan terwujud dengan meraih tujuan-tujuan mereka. Yang kami maksud dengan *masalah* **ialah memelihara tujuan syara' / hukum Islam, dan tujuan syara' dari makhluk itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka.** Setiap yang mengandung upaya memelihara kelima hal prinsip ini disebut *masalah*, dan setiap yang menghilangkan kelima prinsip ini disebut *mafsadat* dan menolaknya disebut *masalah*."

Dari uraian al-Gazali di atas dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan *masalah* menurut al-Gazali adalah upaya memelihara tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*), yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Setiap hal yang dimaksudkan untuk memelihara tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut *masalah*. Kebalikannya, setiap hal yang merusak atau menafikan tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut *mafsadat*, yang oleh karena itu upaya menolak dan menghindarkannya disebut *masalah*.

Menurut al-Gazali, kemaslahatan ditinjau dari kekuatan substansinya dibagi menjadi tiga, sebagaimana perkataannya yang artinya: "*Maslahah* dilihat dari segi kekuatan substansinya ada yang berada pada tingkatan *dharurat* (kebutuhan primer), ada yang berada pada tingkatan *hajat* (kebutuhan sekunder), dan ada pula yang berada pada posisi *tahsinat* dan *tazyinat* (pelengkap-**penyempurna**), yang tingkatannya berada di bawah *hajat*".<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Al-Imam Al-Gazali, *al-Mustasfa min Ilm Usul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1971), 275.

<sup>22</sup> Al-Gazali, *al-Mustasfa min Ilm Usul*, 275. Pembagian ini mirip dengan pembagian *usul al-syari'ah* versi al-Juwaini. Hal ini bisa dikatakan wajar karena al-Juwaini adalah salah satu guru Al-Gazali yang berpengaruh besar dalam ketokohnya di bidang *usul fikih*. Bahkan menurut para pengamat, konsep *maqasid* al-Gazali adalah pengembangan dari konsep *maqasid* yang pernah dibahas oleh al-Juwaini. Al-Gazali lalu mengembangkan konsep *maqasid* dengan membaginya pada lima hal yang harus dijaga (*al-usul al-khamsah*), menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Penjelasan al-Juwaini mengenai *masalah daruriyyah, hajiyyah, dan tahsiniyyah*, lalu tambahan penjelasan al-Gazali tentang *al-daruriyyah al-Khamsah* (menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) adalah terobosan baru di dunia pemikiran hukum Islam bahwa penetapan hukum tidak hanya terpaku pada aspek teks saja, tapi harus memperhatikan kemaslahatan-kemaslahatan dengan berbagai variannya.

### **Revitalisasi Usul Fikih Mazhab Syafi'i Sebagai Landasan Ijtihad Kontemporer**

Ada sebuah ungkapan terkenal yang dikemukakan oleh al-Syahratsani (W 548 H/1153 M) yang kemudian berkembang menjadi adagium kalangan **pakar hukum Islam, yaitu: “teks-teks fikih itu terbatas, sedangkan problematika hukum yang memerlukan solusi tidak terbatas oleh karena itu diperlukan ijtihad untuk menginterpretasi nash yang terbatas itu agar berbagai masalah yang tidak dikemukakan secara eksplisit dalam nash dapat dicari pemecahannya.”**<sup>23</sup>

Disadari bersama bahwa dalam pembentukannya, hukum Islam (fikih) tidak hanya memperhatikan teks al-**Qur'an dan as-Sunnah** semata, melainkan juga mempertimbangkan tempat dan kondisi sosial yang ada. Oleh karena itu untuk menjembatani idealitas teks yang sifatnya statis dengan realitas empiris yang selalu berubah dan dinamis, diperlukan sebuah eksploitasi kemampuan dalam menggali sebuah hukum yang dalam Islam disebut ijtihad. Dengan ijtihad yang dilakukan oleh para mujtahid, maka hukum Islam (fikih) yang diasumsikan tidak mampu lagi menjawab tantangan zaman akan benar-benar menjadi sebuah alat yang efektif untuk menjawabnya secara utuh. Ijtihad-lah yang bisa mengembalikan hukum Islam kepada elan vitalnya sebagai **rahmatan lil'alamin** dan menjadikannya sebagai *problem solver* yang diharapkan oleh seluruh umat Islam di seluruh penjuru dunia.

Sejak awal kelahirannya, hukum Islam sudah menunjukkan sifat-sifatnya yang adaptif dan dinamis. Hukum Islam juga mempunyai satu sifat kontekstual yang membuatnya bisa berkembang begitu pesat diberbagai negara. Hukum Islam adalah sebuah hukum yang dalam tahap aplikasinya senantiasa memperhatikan situasi dan kondisi dimana hukum itu berkembang.

Hal ini disebabkan karena karakteristik hukum Islam (fikih) yang merupakan produk pemikiran dari para mujtahid zaman dahulu. Sedangkan pemikiran itu sendiri disesuaikan dengan kondisi masa dan kebutuhan

---

<sup>23</sup> Abd. Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta, LESFI, 2003), 15



manusia serta sarana-sarana kehidupan dizamannya.<sup>24</sup> Tegasnya, produk pemikiran hukum Islam merupakan interaksi antara nalar kaum muslim dan kondisi zaman berdasarkan petunjuk wahyu yang azali dan kekal sebagaimana yang dijelaskan oleh Nabi Muhammad SAW.

Bukti konkrit pernyataan diatas adalah fenomena adanya dua **pendapat Imam Syafi'i dalam historitas hukum Islam, yaitu *qaul qadim*** (pendapat lama) yang merupakan pendapat-pendapat **Imam Syafi'i sebelum di Mesir, yaitu di Mekkah dan Baghdad, dan *qaul jadid*** (pendapat baru) yang merupakan pendapat-pendapat **Imam Syafi'i setelah berdomisili di Mesir.**

Fenomena danya dua *qaul* **Imam Syafi'i ini merupakan** suatu bukti nyata bahwa hukum Islam tidak boleh dilepaskan dari konteksnya. Hukum Islam harus diselaraskan dan dibersamakan dengan konteks yang ada. Hukum Islam juga harus jeli dalam melihat situasi dan kondisi agar elan vitalnya tidak terbuang dengan sia-sia. **Imam Nakho'i berpendapat bahwa adalah kesalahan besar jika hukum Islam dipahami sebagai hasil pemikiran ulama' arab klasik yang final dan berlaku universal.**<sup>25</sup>

Dalam hal ini Hasbi as-Siddiqi<sup>26</sup> berpendapat bahwa ada bagian-bagian fikih kaum muslim Indonesia yang didasarkan pada *urf* timur tengah yang tidak sesuai dengan rasa kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang melembaga dalam hukum adat. Selengkapny Hasbi as-Siddiqi mengatakan:

Fikih yang berkembang dalam masyarakat Indonesia sekarang, sebagian adalah *Fikih Hijazi*, yaitu fikih yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Hijaz, atau *Fikih Misri*, yaitu fikih yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir, atau *Fikih Hindi* yaitu fikih yang terbentuk atas *urf* dan adat istiadat yang berlaku di India. Selama ini kita belum menunjukkan kemampuan untuk berijtihad mewujudkan fikih yang sesuai dengan kepribadian Indonesia. Karena itu kadang-kadang kita paksakan *Fikih Hijazi*, *Fikih Misri* atau *Fikih Iraq* berlaku di Indonesia aatas dasar *taqlid*.<sup>27</sup>

Sebagai respon terhadap kajian di atas, maka perlu adanya revitalisasi penggunaan ijithad *manhaji* (metodis) terutama di kalangan para pengkaji fikih. Pada point ini, usul fikih **Mazhab Syafi'i** mempunyai peran penting agar lebih diperhatikan sebagai sebuah metode penetapan hukum yang bisa

---

<sup>24</sup> Hasan Turobi, *Fikih Demokrati* (Bandung, ARASY, 2003), 13

<sup>25</sup> **Imam Nakho'i**, *Revitalisasi Ushul Fikih, an-Nadhor*, 2

<sup>26</sup> Hasbi as-Siddiqi adalah salah satu tokoh yang gencar menyuarakan kontekstualisasi fikih ala Indonesia

<sup>27</sup> Hasbi as-Siddiqi, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta, Bulan Bintang, 2001), 12



merespon perkembangan zaman. Apalagi usul fikih **Mazhab Syafi'i** jika dielaborasi lebih mendalam mempunyai corak pemikiran yang kontekstual karena mengedepankan aspek kemaslahatan dalam menjawab problematika hukum Islam. Al-Gazali dan al-Juwaini adalah tokoh penting pelopor kajian *maqashid al-syariah* yang diklaim sebagai metode penetapan hukum kontemporer. Bahkan jika ditelisik lagi, kajian *maqashid al-syariah* yang dipopulerkan oleh al-Syatibi merupakan pengembangan dari kajian usul fikih al-Juwaini dan al-Gazali, terutama pada pembahasan klasifikasi dan hierarki *maqashid al-syariah*.

Al-Syatibi membagi *maqashid al-syariah* menjadi tiga, yaitu:<sup>28</sup> *Pertama, Al-Daruriyyat*, yaitu keperluan dan perlindungan yang harus ada dan terealisasi demi kemaslahatan umat manusia dari hal agama dan dunia, jika keperluan tersebut tidak terpenuhi, maka akan mengancam eksistensi agama dan dunia.<sup>29</sup> Kumpulan dari perlindungan terhadap *al-daruriyyat* ini ada lima, yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal.<sup>30</sup> Agar kelima hal pokok ini terjaga dengan baik, maka **syari'at** Islam merealisasikannya dalam bentuk kewajiban syariat tertentu (*janib al-wujud*), atau pelarangan bentuk hukum tertentu (*janib al-'adam*).<sup>31</sup>

*Ketiga, Al-Hajiyyat*, yaitu segala yang menjadi kebutuhan primer manusia dalam hidupnya agar hidupnya menjadi bahagia dan sejahtera dunia akhirat serta terhindar dari berbagai kemelaratan. Jika kebutuhan ini tidak diperoleh maka kehidupan manusia akan mengalami kesulitan (*masyaqqah*) meskipun kehidupan mereka tidak sampai punah.<sup>32</sup>

*Keempat Al-Tahsiniiyyat*, yaitu kebutuhan yang sifatnya kepantasan dan berkaitan dengan keindahan dan kenikmatan yang biasanya berlaku di masyarakat, dan jauh dari perbautan-perbautan yang tidak terpuji menurut logika normal. Macam ini juga disebut dengan kemuliaan akhlak.<sup>33</sup>

*Kelima*, Klasifikasi al-Syatibi di atas memiliki kesamaan prinsip dengan klasifikasi yang dijelaskan al-Gazali. Menurut al-Gazali, *maqashid al-syariah*

---

<sup>28</sup> Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah* (Beirut/Lebanon: Dar al-Kutub al-Syari'a, 2004), 221

<sup>29</sup> Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, 221. Bandingkan dengan Al-Yasa' Abu Bakar, *Metode Istislahiyah*, 81. Menurut al-Yasa' Abu Bakar, *al-Daruriyyah* adalah keperluan dan perlindungan dasarnya (asasiah, elementer, fundamental) yang diperlukan agar manusia dapat bertahan hidup sebagai manusia secara manusiawi (secara normal, dan tidak akan jatuh ke dalam perbudakan, ketidakberdayaan, atau terasing dari masyarakat secara sedemikian rupa), dan dapat meneruskan eksistensi mereka generasi demi generasi di atas muka bumi ini.

<sup>30</sup> Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, 222

<sup>31</sup> Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, 221

<sup>32</sup> Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, 222

<sup>33</sup> Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, 223

adalah memelihara lima hal (*al-ushul al-khamsah*), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Kelima dasar/prinsip ini (*al-ushul al-khamsah*) harus direalisasikan, baik pada tingkat kemaslahatan yang *al-dharuriyyah*, *al-hajjiyyah*, *tahsiniyyah*, ataupun pada penyempurnanya secara hierarkis.

Jika dilihat dari kajian di atas, maka ijthad *manhaji* berlandaskan usul fikih **mazhab Syafi'i** perlu dilakukan mengingat banyak persoalan-persoalan baru yang terkadang belum ada keputusan hukumnya pada masa dulu, atau terkadang telah ada preseden fikih di beberapa kitab, akan tetapi perlu adanya kontekstualisasi karena dianggap tidak sesuai dengan perkembangan zaman. Point pentingnya adalah, fikih haruslah bermuara pada kemaslahatan umum, bukan justru membawa kemafsadatan yang jauh dari prinsip syariat Islam. Al-Gazali sebagai salah satu tokoh mazhab Syafi'i dengan tegas menyatakan bahwa fikih haruslah bermuara pada *maqashid al-syariah*.

Izzuddin Abd Salam (W.660.H)<sup>34</sup> yang juga termasuk ulama' mazhab Syafi'i dalam kitab "*Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*" menegaskan bahwa semua *maqashid al-syari'ah* bertujuan untuk memelihara aturan-aturan hukum yang ada dengan cara merealisasikan *kemashlahatan* dan menolak kemafsadatan.

Sebagai bentuk konkrit dan aplikatif dari usul fikih **mazhab Syafi'i** yang bercorak kontekstual, al-Gazali merinci kemaslahatan sebagai berikut berikut:

*Pertama*, Memelihara *al-ushul al-khamsah* pada tingkatan *dharuriyyah*, yang merupakan tingkatan *maslahah* yang paling kuat/tinggi. Contohnya seperti: Keputusan syara' untuk membunuh orang kafir yang menyesatkan dan memberi hukuman kepada pembuat bid'ah yang mengajak orang lain untuk mengikuti bid'ahnya, sebab hal ini (bila dibiarkan) akan melenyapkan

---

<sup>34</sup> Abu Muhammad Izz al-Din Abdul Aziz Ibn Abdi al-Salam lahir di Damaskus Syiria pada tahun 577 H dan wafat di Mesir di tempat mengajarnya saat sedang menafsirkan ayat al-Qur'an "*Allahu Nur as- Samawati wa al-Ard*" pada tahun 660 H. Ia seorang ulama ahli hadis dan ahli fikih bermazhab Syafi'i. Ia pernah menjadi *qadhi al-qudhat* yang dikenal adil dan berani. Ia pertama kali belajar banyak tentang fikih dari al-Farkh ibn Asakir, seorang ulama *Syafi'iyyah*. Kitab pertama yang dikajinya adalah kitab *Tanbih*. Pandangan Izzudin tentang hubungan syariat dan hakikat menegaskan posisinya pada sufi Sunni. Izzudin pernah mengajar fikih dan *ushul* fikih *Mazhab Syafi'i*, yaitu *mazhab* yang dianut oleh Shalahuddin al-Ayyubi dan merupakan *mazhab* mayoritas. Guru Izzudin yang pertama dan terkenal dekat adalah al-Farkh Ibn Asakir. Ia juga belajar *usul fikih* pada al-Amidi. Di samping gurunya, Izzudin mempunyai sahabat yang juga fuqaha dan menjadi mitra dialognya, yaitu Jamal al-Din Ibn al-Hajib. Murid-murid Izzudin yang terkenal adalah Ibn Daqiq al-Id, yaitu orang yang memberi gelar gurunya dengan *sultan al-ulama*, Alla'uddin abi al-Hasan al-Baji, Abu Muhammad al-Dimyati, Ahmad Abu al-Abbas al-Disnawi dan Tajuddin. Lihat Johari, "Konsep Maslahah Izzudin Ibn Abdi Salam Telaah Kitab Qawa'id Al-Ahkam Li Mashalih Al-Anam", *Jurnal Epistemé*, Vol. 8, No. 1, Juni (2013), 70-72

agama umat islam. Selain itu, keputusan syara' mewajibkan *qishash* (hukuman yang sama dengan kejahatannya), sebab dengan hukuman ini jiwa manusia akan terpelihara. Selanjutnya, kewajiban had karena minum minuman keras, karena dengan sanksi ini akal akan terpelihara; di mana akal merupakan **dasar pembebanan syari'at**. Kemudian, kewajiban had karena **berzina**, sebab dengan sanksi ini keturunan dan nasab akan terpelihara. Terakhir, kewajiban memberi hukuman kepada para penjahat dan pencuri, sebab dengan sanksi ini harta benda yang menjadi sumber kehidupan manusia itu akan terpelihara. Kelima hal ini menjadi kebutuhan pokok mereka.<sup>35</sup>

*Kedua*, Memelihara *al-ushul al-khamsah* pada tingkatan *al-hajiyyah*. Contohnya adalah pemberian kekuasaan kepada wali untuk menikahkan anaknya yang masih kecil. Hal ini tidak sampai pada batas darurat (sangat mendesak), tetapi diperlukan untuk memperoleh kemaslahatan, untuk mencari kesetaraan (*kafa'ah*) agar dapat dikendalikan, karena khawatir jika kesempatan tersebut terlewatkan, dan untuk mendapatkan kebaikan yang **diharapkan pada masa datang**"<sup>36</sup>

*Ketiga*, Memelihara *al-ushul al-khamsah* pada tingkatan *al-tahsiniyyah*. Al-Gazali memberi contoh status ketidaklayakan hamba sahaya sebagai saksi, padahal fatwa dan periwayatannya bisa diterima.<sup>37</sup>

Selain menjelaskan secara aplikatif usul fikih **mazhab Syafi'i**, al-Gazali juga menjelaskan aturan baku tentang batasan kemaslahatan yang dijadikan dasar dalam penetapan hukum. Al-Gazali tidak menggeneralisasi semua kemaslahatan bisa dijadikan sebagai sumber dari penetapan hukum. Al-Gazali menegaskan bahwa *masalah* (termasuk juga *al-maslahah al-mursalah*) bisa dijadikan *hujjah* dengan persyaratan-persyaratan sebagai berikut:

*Pertama*, *Maslahah* harus sejalan dengan jenis tindakan-tindakan **syara'**/penetapan hukum Islam (yang dimaksudkan untuk memelihara agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan/kehormatan). Inilah persyaratan inti bagi diterimanya *masalah mursalah*. *Maslahah mulgah* (yang bertentangan dengan *nash* atau *ijma'* harus ditolak. Demikian juga *masalah garibah* (yang sama sekali tidak ada dalilnya, baik yang membenarkan maupun yang membatalkan). Bahkan al-Gazali menyatakan *masalah* semacam itu hakikatnya tidak ada.<sup>38</sup>

*Kedua*, *Maslahah* harus berupa *masalah dharuriyyah* atau *hajiyyah* yang menempati kedudukan *dharuriyyah*. *Maslahah tahsiniyyah* tidak dapat

---

<sup>35</sup> Al-Gazali, *al-Mustasfa min Ilm Usul*, 275-276

<sup>36</sup> Al-Gazali, *al-Mustasfa min Ilm Usul*, 276

<sup>37</sup> Al-Gazali, *al-Mustasfa min Ilm Usul*, 276

<sup>38</sup> Al-Gazali, *al-Mustasfa min Ilm Usul*, 282

dijadikan *hujjah*/pertimbangan penetapan hukum Islam kecuali ada dalil khusus yang menunjukkannya, yang berarti penetapan hukumnya itu lewat *qiyas*, bukan atas nama *masalah mursalah*.<sup>39</sup>

Ketiga, Mengenai persyaratan *masalah* haruslah *kulliyah* (bersifat umum), *al-Gazali* dalam *al-Mustashfa* tidak menyampaikan secara jelas bahwa *kulliyah* itu merupakan salah satu kriteria yang harus dipenuhi bagi diterimanya *masalah mursalah*. Ia mensyaratkan kriteria *kulliyah* ini pada kasus tertentu, yaitu masalah orang-orang kafir yang menjadikan tawanan muslim sebagai perisai hidup. *Masalah* dalam kasus ini tidak bisa dipandang sebagai **mula'imah** (sejalan dengan tindakan **syara'**) kecuali apabila memenuhi tiga syarat, yaitu **qat'iyah**, **dharuriyyah**, dan **kulliyah**. Ulama telah sepakat apabila ada dua orang dipaksa untuk membunuh seseorang maka tidak halal baginya untuk membunuhnya. Demikian juga, ulama telah sepakat tidak halal bagi sekelompok umat untuk memakan daging seorang muslim lantaran kelaparan.

Mengenai kriteria **qat'iyah** dalam kasus ini juga dimaksudkan agar *masalah* dalam kasus membunuh tawanan yang dijadikan perisai hidup itu berstatus **mula'imah**. Sebab kehati-hatian **syara'** dalam masalah darah jauh lebih besar dari yang lain. Tidak ditemukan dalam **syara'** adanya dalil yang membenarkan membunuh orang hanya berdasarkan *zann* (dugaan yang kuat).

**Sebagai tambahan, 'Izzuddin bin Abd salam memberi kriteria-kriteria tentang kemaslahatan. Lebih lanjut 'Izzuddin membagi maqashid menjadi dua, yaitu: al-mashalih dan al-mafasid. Kemudian masalah dibagi menjadi dua hal, yaitu : Masalah Haqiqi, yaitu Kesenangan-kesenangan dan Masalah Majazi, yaitu Penyebab kesenangan-kenangan tersebut.**

Bisa jadi penyebab-penyebab kemaslahatan itu adalah perbuatan-perbuatan yang merusak / tidak baik menurut manusia, akan tetapi ditetapkan **syari'at** sebagai kewajiban, seperti penetapan hukuman-hukuman *had* yang sebenarnya bukan bertujuan yang buruk tetapi maksudnya adalah untuk *kemashlahatan*, seperti memotong tangan pencuri, menghukum perampok dengan disalib, merajam para pezina yang sudah *muhshan*, demikian juga hukuman-hukuman **ta'zir**.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> *Al-Gazali, al-Mustasfa min Ilm Usul*, 266-267

<sup>40</sup> **Abi Muhammad 'Izzuddin 'Abd al-'Aziz bin 'Abd al-Salam al-Silmi, Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam** (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), 12. Lihat juga **Zul Anwar Ajim Harahap, "Konsep Maqasid Al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya dalam Hukum Islam Menurut 'Izzuddin Bin 'Abd Al-Salam", Jurnal Tazkir Vol 9, No 2 (2014), 183**

Sebagaimana *masalah*, *mafsadat* (kerusakan) juga ada dua macam, yaitu : *Haqiqi*, yaitu kesengsaraan dan rasa sakit dan *Majazi*, yaitu penyebab kesengsaraan dan rasa sakit tersebut.

Bisa jadi penyebab-penyebab kesengsaraan dan rasa sakit adalah sebuaah kemaslahatan, akan tetapi dilarang syariat bukan karena itu kemaslahatan, akan tetapi karena ia merupakan cara untuk mnggiringnya kepada kejahatan seperti usaha-usaha untuk menghasilkan kesenangan-kesenangan yang diharamkan, syubhat-syubhat yang dibenci, meninggalkan kewajiban-kewajiban. Hal itu adalah menyenangkan, akan tetapi dilarang bukan karena ia menyenangkan, tetapi jika dilakukan sebagai jalan menuju kesengsaraan <sup>41</sup>.

## Penutup

Aspek Usul Fikih yang menjadi ciri khas Imam Syafi'i adalah *qiyas*. Imam Syafi'i juga menjelaskan tentang pentingnya menjaga *al-dharuriyyat al-khamsah*. Sedangkan al-Juwaini menekankan pentingnya memperhatikan kemaslahatan dalam penetapan hukum. Al-Juwaini membagi *masalah* pada *masalah dharuriyyah*, *hajiyyah*, dan *tahsiniyyah*. Al-Gazali juga sepakat degan pembagian tersebut dan memberi tambahan penjelasan bahwa pada hakikatnya tujuan syariat Islam adalah menajga *al-dharuriyyah al-khams*. **Sedangkan Izzuddin Abd Salam menegaskan bahwa syari'ah Islam bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan dan menolak mafsadat**

Usul fikih **Mazhab Syafi'i sebagai landasan ijtihad** menjadi sangat penting diaplikasikan ketika terjadi peristiwa baru yang belum ada sama sekali keputusan hukumnya pada masa dulu dan perlu adanya kepastian hukum, atau sudah ada keputusannya tapi perlu ijtihad ulang karena tidak sesuai dengan kondisi saat ini, atau ijtihad ulang dilakukan karena ada aspek kemaslahatan yang berbeda sehingga perlu hukum baru yang berbeda dengan hukum terdahulu. Batasan kemaslahatannya yang bisa dijadikan pijakan adalah *Maslahah* harus sejalan dengan jenis tindakan-tindakan **syara'**, *masalah* harus berupa *masalah dharuriyyah* atau *hajiyyah* yang menempati kedudukan *dharuriyyah*, *masalah* haruslah *kulliyah* pada kasus tertentu.

## Daftar Pustaka

Abu Zayd, Nasr Hamid. 2012. *Imam Syafi'i: Modernisme, Eklektisisme, Arabisme*, terj. Khairon Nahdliyyin. Yogyakarta: LKIS

---

<sup>41</sup> Abi Muhammad 'Izzuddin 'Abd al-'Aziz bin 'Abd al-Salam al-Silmi, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, 12. Lihat juga Zul Anwar Ajim Harahap, "Konsep Maqasid al-Syariah", *Jurnal Tazkir* Vol 9, No 2 (2014), 183

- Ahmad al-Raisuni. 1999. *Al-Fikr al-Maqashidi, Qawa'iduhu wa Fawa'iduhu, Ribat: al-dar al-baidha'*
- Amir Syarifuddin. 2008. *Ushul Fikih* Juz 1. Jakarta: Kencana
- Anwar, Saeful Saleh. 2007. *Filsafat Ilmu Al-Gazali: Dimensi Ontologi dan Aksiologi*. Bandung: Pustaka Setia
- Arief, Abd. Salam. 2003. *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: LESFI
- Bin 'Asyur, Muhammad Tahir. 2001. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*. Urdun: Dar al-Nafais**
- Bin Mukhtar, Ahmad Wafaq. *Maqashid al-Syari'ah 'Inda al-Imam al-Syafi'i*. Ttp, dar al-Salam, t.t
- Bin Bayyah, 'Abdullah. 2006. 'Allaqah Maqashid al-Shar'iyah bi Ushul al-Fikih**. Tk, Tp
- Gazali (al), Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 1971. *Al-Mustashfa min Ilm Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1971
- Gazali (al), Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2011
- Hasan Turobi. 2003. *Fikih Demokratis*. Bandung: ARASY
- Imam Nakho'i. 2004. *Revitalisasi Ushul Fikih*. An-Nadhor**
- Johari. 2013. "Konsep Maslahah Izzudin Ibn Abdi Salam Telaah Kitab Qawa'id Al-Ahkam Li Mashalih Al-Anam", *Jurnal Epistemé*, Vol. 8, No. 1: 70-72
- Juwaini-al, Abi al-**Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf**. *Al-Burhan fi Ushul al-Fikih*, juz 2. Beirut: Dar al-Kutub, tt
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fikih Minoritas*. Yogyakarta: LKiS, 2010
- Roibin. 2008. *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*. Malang: UIN Press
- Siddiqi, Hasbi as-. 2001. *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta, Bulan Bintang
- Silmi (al), Abi Muhammad 'Izzuddin 'Abd al-'Aziz bin 'Abd al-Salam. *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam***. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt
- Sirajuddin Abbas. 2006. ***Sejarah dan Keagungan Mazhab Imam Syafi'i***. Jakarta: Pustaka Tarbiyah
- Syafi'i (al), Abi Abdillah Muhammad bin Idris. *Al-Risalah***. ttp, t.p
- Syatibi, Abi Ishaq al-. 2004. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah
- Uways, Abdul Halim. 1998. *Fikih Statis dan Dinamis*. Bandung: Pustaka Hidayah
- Wahbah Zuhayli. 2002. *Tajdid al-Fikih al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr

Zalami (al), Mustafa Ibrahim. 1976. *Asbab al-Ikhtilaf al-Fuqaha' fi al-Ahkam al-Syar'iyah. Al-Dar al-'Arabiyyah*

**Zul Anwar Ajim Harahap. 2014.** “Konsep Maqasid Al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya dalam Hukum **Islam Menurut 'Izzuddin Bin 'Abd Al-Salam**”, *Jurnal Tazkir* Vol 9, No 2, 183

## PERAN KAJIAN USHUL FIKIH DALAM MENCETAK PEMIKIR ISLAM YANG MODERAT

Ibnu Hajar

**Ma'had Aly Situbondo**

ibnucloop47@gmail.com

### Abstraksi

Tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan peran kajian Ushul Fikih dalam mencetak pemikir Islam yang moderat. Sampel penulisan **karya ini adalah Ma'had Aly Situbondo, sebagai instansi yang** berkonsentrasi penuh di bidang Fikih dan Ushul Fikih, dan berorientasi mencetak kader ulama yang moderat. Arus pemikiran itu ditengarai oleh kajian yang mendewakan teks (*lafzhiyyah*) dan aspek formalistik sehingga melahirkan pemikir yang fundamentalis dan kajian yang cenderung pada konteks dan aspek esensial (*maknawiyah/maqashid as-syar'iah*) sehingga menumbuhkan pemikiran yang liberalis. Namun, Ushul Fikih merangkul keduanya dengan memperhatikan teks dan konteks sehingga memoderasi diantara arus pemikiran yang cenderung ekstrem kanan dan ekstrem kiri. Metode penulisan yang digunakan adalah pendekatan induktif, dalam artian penulisan secara khusus tentang pengaruh Ushul Fikih dalam menghasilkan lulusan Mahad Aly Situbondo menjadi kader ulama yang moderat, bisa diterapkan secara umum kepada para pengkaji Ushul Fikih di pesantren yang lain. Kesimpulan dari tulisan paper ini adalah kajian Ushul Fikih dapat merangsang cara berpikir yang moderat dalam menyajikan hukum untuk menjawab problem keumatan. Oleh karena itu, kajian Ushul Fikih sangat penting diterapkan dan diperdalam di pesantren guna melahirkan santri yang mampu menggali hukum yang moderat dari al-Qur'an dan Hadis dengan pendekatan Ushul Fikih yang memperhatikan kaedah formalitas bahasa dan konteks lokal masyarakat.

**Kata Kunci:** Ushul Fikih, Pemikiran, Moderat, Teks, Konteks.



## Pendahuluan

Perbedaan pemikiran merupakan *sunnatullah* yang telah ditetapkan oleh Sang Khalik kepada manusia seiring dengan peran akal sebagai penggerak utamanya. Sehingga berbeda pemikiran merupakan hal wajar dan manusiawi. Perbedaan diantara mereka justru dapat memberikan warna tersendiri dalam kehidupan terutama dalam hal memaknai jalan yang mereka anggap benar. Misalnya, Muslim Indonesia. Tidak sedikit diantara mereka memiliki corak pemikiran beragam terkait ajaran agama dan menafsirinya dengan logika personal. Dari perbedaan ini berkonsekuensi logis atas terkotaknya umat muslim Indonesia ke dalam beberapa golongan.

Menurut laporan SIMPENAI (Sistem Informasi Manajemen Penerangan Agama Islam) jumlah kelompok atau ormas Islam seluruh Indonesia mencapai 2602. Kelompok Islam terbanyak terdapat di Jawa Timur dengan persentase 32, 94% atau 857 kelompok. Akan tetapi dari sekian kelompok itu, MUI menemukan ada sekitar 14 sekte yang diklaim sesat karena memiliki faham yang mendekonstruksi terhadap Islam. Kemunculan sekte yang beragam tersebut berakar dari ketidak-samaan metodologi berpikir dalam memahami dan memandang ajaran agama Islam, sehingga acap kali menciptakan arus yang berlawanan dalam ideologi kehidupan beragama dan bernegara. Metode berpikir yang berseberangan inilah yang melahirkan kelompok arus kanan (fundamentalis) dan kiri (rasionalis) di kalangan komunitas muslim Indonesia.

Adakalanya arus pemikiran itu ditengarai oleh kajian yang mendewakan teks (*lafzhiyyah*) dan aspek formalistik yang menganggap *nash* syariat sebagai sesuatu yang mutlak, otonom dan final, sehingga lahir kader-kader fundamentalis dan Islam garis keras. Kelompok inilah yang dimaksud dengan arus ekstrim kanan atau Islam tradisional. Mereka adalah HTI yang memberi ancaman kepada bangsa dengan komitmen mengubah asas negara Pancasila menjadi *khilafah* sebagaimana ISIS di Timur Tengah. Ada juga Wahabi dengan teror takfirisme-nya atau para terorisme yang berbuat anarki dengan atas nama jihad *fi sabilillah*.

Di sisi lain, juga ada kelompok yang menekankan pada kajian konteks dan aspek esensial (*maknawiyah* atau *maqashid as-syariah*) dan hanya menggunakan *nash-nash* yang bersifat universal sebagai pijakan utama dan cenderung mengabaikan dalil-dalil yang bersifat partikular. Tentunya, ini memberikan ruang cukup banyak bagi akal untuk membuat konklusi baru dalam persoalan agama, sehingga menimbulkan reaksi di tengah-tengah masyarakat dan kegaduhan di sekitar. Hal inilah yang melahirkan kaum-kaum liberalis dan komunis atau lazim disebut dengan aliran ekstrim kiri atau Islam rasionalis. Mereka adalah JIL dengan fatwa logika yang terkadang lepas dari

norma-norma syariat. Di samping itu, juga terdapat tokoh nasional yang memiliki paham liberal, salah satunya yaitu Ulil Abshar Abdalla, Nurcholish Majid, Abdul Moqsyith Gazali dan Abdurrahman Wahid.

Dengan demikian, keberadaan dua paham tersebut memang mewarnai keberagaman muslim Indonesia namun di sisi lain hal itu berdampak negatif dan mengancam ketenangan agama, negara dan kehidupan masyarakat. Bagaimana tidak, selain mereka saling serang satu sama lain, paham dan tindakan keduanya sering kali mengundang reaksi publik. Oleh karena itu, perlu adanya pendekatan yang dapat merangkul keduanya yaitu dengan pendekatan rasionalis-normatif terhadap teks-teks **al-Qur'an dan Hadis** melalui kajian Ushul Fikih yang *kaffah* sebagai solusi aktif dalam menjaga eksistensi agama dan negara, sehingga menciptakan moderasi beragama yang *rahmatan li al-'alamin*.

Dari pendahuluan yang sudah dipaparkan di atas, maka penulisan paper ini membahas tentang penyelesaian masalah tentang perseteruan antara paham liberalisme yang cenderung menggunakan rasional tanpa dalil dan paham fundamentalisme yang menghukumi berdasarkan literal tanpa peran logika. Penyelesaian ini menggunakan metode berpikir Ushul Fikih. Oleh karena itu, perlu kiranya penulis jelaskan dalam paper ini tentang peran kajian Ushul Fikih dalam membentuk pola pikir moderat, dengan rumusan masalah antara lain: Apa pengertian Ushul Fikih dan moderasi beragama?, Seperti apakah karakteristik Ushul Fikih yang berkaitan erat dengan moderasi? dan bagaimana peran Ushul Fikih dalam mencetak pemikir Islam yang moderat?

### **Pengertian Ushul Fikih dan Moderasi Beragama**

Istilah Ushul Fikih berasal dari bahasa Arab, yaitu *al-ashlu* dan *al-fiqh*. Kata *al-ashlu* merupakan sinonim dari kata *al-qawaid*. Secara istilah, *al-ashlu* memiliki enam pengertian. Diantaranya, bermakna pondasi (*ma yubna alaihi ghairuhu*), dalil, kaidah general (*al-qaidah al-kulliyah*), makna yang lebih unggul (*al-rajih*), kasus yang disamai (*al-maqis alaih*), dan ketentuan hukum awal yang dijadikan pedoman untuk menetapkan hukum yang baru sebelum ada dalil yang menjelaskan (*al-qaidah al-mustamirrah*).<sup>1</sup>

Sementara kata *al-fiqh* secara bahasa adalah mengerti atau memahami. Sedangkan menurut istilah adalah ilmu atau kumpulan hukum-hukum syariat yang bersifat praktis yang digali dari dalil *tafsily* (partikular), atau dari prinsip-prinsip pensyariaan hukum (*mabadi' al-tasyri'*), dan *maqashid*

---

<sup>1</sup> Ibrahim al-Hariri, *al-Madkhal Ila al-Qawaid al-Fiqhiyyah al-Kulliyah* (Malang: Dar 'Imar), 13

*al-syariah*.<sup>2</sup> Gabungan dua kata tersebut dijadikan istilah untuk ilmu Ushul Fikih.

Menurut guru besar Universitas Damaskus, Prof. Dr. Wahbah Zuhaili, definisi Ushul Fikih secara terminologi adalah pengetahuan tentang dalil-dalil fikih secara global, metode penggunaan dalil, dan prasyarat menjadi seorang mujtahid. Definisi ini sebagaimana yang dikemukakan ulama Syafiiyah. Sementara ulama Hanafiyah, Malikiyah dan Hanabalah mendefinisikan Ushul Fikih dengan pembahasan kaedah-kaedah yang dapat mengantarkan seseorang untuk memproduksi hukum dari dalil *tafsih*.<sup>3</sup> Dengan demikian, Ushul Fikih berarti seperangkat metodologi dalam memperoleh hukum dari sumber primer (al-Quran dan Hadis) atau sumber sekunder (ijmak, *qiyas*, *istihsan*, *mashlahah mursalah*, dan lain sebagainya).

Di awal Islam, ilmu Ushul Fikih belum dikenal dikalangan umat muslim. Pada penghujung **abad kedua dan awal abad ketiga, Imam Syafi'i meramu** dan membuat sistematika serta mengkodifikasi Ushul Fikih dalam sebuah **kitab monumental "al-Risalah"**.<sup>4</sup> Dan sejak itulah ilmu Ushul Fikih menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri. Kendati demikian, penerapan ilmu Ushul Fikih sudah ada sejak zaman Rasulullah. Sebab, keberadaan Ushul Fikih bersamaan dengan lahirnya fikih itu sendiri. Karena secara metodologis fikih tidak akan terwujud tanpa adanya metode *istinbath*. Sedangkan *istinbath* merupakan inti dari Ushul Fikih.<sup>5</sup> Dengan demikian, penetapan hukum dalam Islam tergantung kreatifitas mujtahid dalam ber-*istinbath* dari dua sumber utama tersebut.

## **Moderasi Beragama**

Kehidupan manusia di dunia ini sangatlah terbatas. Ia tidak bisa lepas dari tiga keadaan. Ada yang cenderung ke aliran kanan, sehingga ia bertindak melarang-larang atau terlalu ketat. Ada juga yang condong ke aliran kiri, sehingga ia bersikap apatis dan bergerak bebas. Dan yang terakhir berada di antara keduanya, yaitu tengah-tengah.<sup>6</sup> Ini yang disebut moderat.

Moderat berasal dari bahasa Yunani yaitu moderate dengan arti seimbang. Sementara dalam KBBI definisi moderat adalah menghindari perilaku dan pengungkapan yang ekstrim atau berkecenderungan ke arah

---

<sup>2</sup> Khairuddin Habziz, ***Mushthalahat Wa Ta'rifat Fi al-Fiqhi Wa Ushulihi*** (Malang: Dar 'Imar, 2018), 78

<sup>3</sup> Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqhi al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 2013), 33

<sup>4</sup> Taufik Abdullah et al., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 248

<sup>5</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqhi* (Beirut: Dar al-Fikr), 11

<sup>6</sup> *al-Akhlak fi al-Islam*, 47

dimensi atau jalan tengah. Dari definisi di atas, dapat diambil akar pengertian, bahwa moderat menengahi posisi antara liberalisme dan radikalisme, antara *'aql* (rasionalis) dan *naql* (fundamentalis) dan antara idealitas dan realitas.

Sementara agama Islam mengistilahkan moderat dengan term *wasathiyyah*. Term ini memiliki sinonim yaitu *tawassuth*, *tawazun*, dan *ta'adul*. Sejak awal, sikap *wasathiyyah* mendapat legitimasi dari Tuhan. Hal ini dibuktikan dengan firman Allah dalam QS. al-Baqarah 143.<sup>7</sup> Syekh Syamsuddin al-Fanari al-Rumi menafsiri kata "*wasathan* (tengah-tengah)" dalam ayat itu dengan makna adil, yang berarti berada di jalan tengah antara hal yang terlalu mengekang dan yang terlalu bebas dalam hikmah, dispensasi, keberanian dan jalan pilihan.<sup>8</sup>

Selain ayat tersebut, sikap moderat juga mendapat sambutan hangat dari Nabi Muhammad SAW melalui Hadis beliau yaitu, "Sebaik-baiknya sesuatu adalah yang berada di tengah-tengah". Ada juga Hadis lain yang hampir memiliki makna serupa dengan hadis di atas yakni, "Sebaik-baiknya pekerjaan adalah yang berada di tengah-tengah dan agama Allah berada diantara sesuatu yang beku dan mendidih".

Moderat menjadi karakteristik agama Islam yang tidak dimiliki oleh agama-agama yang lain. Oleh karena itu, moderat masuk ke berbagai sendi agama Islam, baik akidah, tasawuf, syariat dan metodologi penggalan hukum.<sup>9</sup> Contoh-contoh moderasi beragama dalam berbagai bidang tersebut dapat dilihat di beberapa hal berikut: <sup>10</sup>

Akidah: Ketuhanan antara ateisme dan politeisme, alam antara kenyataan dan khayalan, sifat Allah antara *tathil* (meniadakan sifat bagi Allah) dan *tasybih* (menyerupakan sifat Allah dengan manusia), kenabian antara kultus dengan ketus, sumber kebenaran antara akal dan wahyu, perilaku manusia antara *al-jabr* (kehendak Tuhan/terpaksa) dan *al-ikhtiyar* (kehendak sendiri/bebas), keimanan antara mistisme dan materialisme<sup>11</sup> dan antara sakral/profan.

---

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا... الآية<sup>7</sup>

"Dan demikian pula, kami jadikan kalian (umat) "umat pertengahan" agar kalian menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu".

<sup>8</sup> Muhammad Bin Hamzah al-Fanari, *Fushul al-Badai' Fi Ushul al-Syarai'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006) Jld. 2, 289

<sup>9</sup> Abdurrahman al-Harafi, *Al-wasathiyyah fi al-Islam*, 3

<sup>10</sup> Afifuddin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat* (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2010), 7-23

<sup>11</sup> Abu Yazid, *Membangun Islam Tengah* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 38

Tasawuf atau Akhlak: antara syariat dan hakikat, antara *khauf* (pesimis) dan ***raja'*** (optimis), antara jasmani dan rohani, antara lahir dan batin dan antara akal dan nafsu<sup>12</sup>

Syariat : antara teosentris dan antroposentris, antara idealitas dan realitas, antara *tahliil* (menghalalkan atau membolehkan) dan *tahrim* (mengharamkan atau melarang), antara kemashlahatan *'ammah* (umum) dan *fardiy* (individual), dan antara ketegaran dan kelenturan. Selain itu adalah Metodologi *Istinbath*: Kombinasi antara *nash* dan ijtihad.

Islam mengambil jalan tengah sebagai asas agama. Hal inilah yang menjadikan Islam sebagai agama yang *rahmatan li al-'alamin*. Sebab, jika terlalu cenderung terhadap salah satu jalan, maka Islam akan menjadi agama yang ekstrim dan enggan memadukan kehendak tuhan dan kehidupan sosial (*social live*). Dengan demikian, moderat adalah ruh bagi agama Islam. Sehingga, Islam akan dianggap tidak ada apabila tidak memiliki sikap moderat dalam ajaran agama sebagaimana jasad akan dianggap mati bila tanpa ruh.

### Karakteristik Ushul Fikih

Sebagai suatu disiplin ilmu yang menjadi alat utama untuk memperoleh hukum, Ushul Fikih memiliki beberapa karakteristik yang menjadi ciri khas. Karakteristik ini berkaitan erat dengan pembentukan pola pikir moderat, diantaranya adalah:

Memediasi antara Teks dan Konteks. Sebagai sarana untuk memperoleh hukum yang sesuai dengan kebutuhan umat, Ushul Fikih tidak serta merta menetapkan *nash* agar langsung diamalkan hukumnya atau memberikan hukum yang hanya sesuai kehendak konteks. Akan tetapi, ia merangkul dua hal tersebut sebagai objek kajian utama dan tidak mencukupkan pada salah satunya saja tanpa memperhatikan yang lain. Sebab, jika hanya mengkaji teks tanpa melihat keadaan atau konteks sosial-masyarakat, maka akan melahirkan hukum yang cenderung kaku dan tidak menjawab persoalan baru yang tidak terkodifikasi dalam al-Quran atau Hadis. Atau memutuskan hukum dengan memahami keadaan umat tanpa didasari pada wahyu dari tuhan, maka ini akan melahirkan hukum berdasarkan nafsu dan jauh dari idealisme syariat.

Syihab al-Din al-Qarafi memberi nasehat berkaitan dengan hal ini, bahwa seseorang tidak boleh bertindak jumud dalam berijtihad atau memberi fatwa dengan hanya berpaku pada teks-teks yang tertulis di dalam kitab tanpa melihat konteks. Oleh karena itu, ketika akan memutuskan hukum hendaknya

---

<sup>12</sup> Ibid, 43

dia memberikan hukum yang sesuai dengan konteks objek (*mahkum alaih*), bukan memberikan hukum yang berlaku di daerah mujtahid untuk diterapkan di kehidupan objek (*mahkum alaih*) padahal memiliki konteks yang berbeda. Ini adalah kebenaran absolut kerana berpaku pada teks merupakan kesesatan beragama begitu pula sebaliknya.<sup>13</sup> Pemahaman tentang konteks dapat diperoleh melalui pendekatan geografi, sosiologi, antropologi, politik, ekonomi dan lain-lain.

Mengaitkan *Nash* dengan *Maqashid al-syari'ah*. Ushul Fikih memiliki watak yang cukup unik dalam memproduksi hukum Islam. Yaitu mengkompromikan antara teks dengan tujuan syariat (*rabthu al-nushush wa al-maqashid*). Sebab, *nash* al-Quran atau Hadis hanya bisa dimengerti dengan memahami tujuan syariah (*maqashid al-syari'ah*).<sup>14</sup> Begitu pula sebaliknya, *maqashid* tidak bisa dipahami tanpa melalui *nash*. Dengan demikian, antara *nash* dengan *maqashid al-syari'ah* harus ada sinergi. Sebab, *maqashid* adalah ruhnya.<sup>15</sup> Jika berijtihad hanya mengandalkan *nash* tanpa *maqashid* sebagai jasad tanpa ruh. Begitu juga kalau hanya bermodal *maqashid* tanpa *nash*, maka bagaikan ruh tanpa jasad. Bagaimana mungkin ruh bisa bermanfaat tanpa jasad sebagaimana jasad tidak bisa bermanfaat tanpa ruh.<sup>16</sup>

*Maqashid al-syari'ah* yang dimaksud disini adalah merealisasikan kemashlahatan bagi manusia dengan hal-hal yang dapat mendatangkan manfaat dan menolak mudarat.<sup>17</sup> Dalam menggali hukum dari *nash* syariat, wajib memperhatikan atau menjaga *maqashid*<sup>18</sup> agar hukum yang diperoleh tidak kaku dan sesuai dengan tujuan *syari'*. Bahkan menurut Najmuddin al-Tufi, apabila terjadi pertentangan antara *nash* dan *maqashid* maka harus mendahulukan *maqashid* dari pada *nash*, karena dia menganggap bahwa mashlahat dijadikan asas dasar oleh *syari'* dalam menetapkan syariat.<sup>19</sup> Dengan demikian, seyogianya ketika seseorang hendak meng-*istinbath* hukum, ia memberikan porsi yang sama antara al-Qur'an dan Hadis dengan ijtihad dan nalar terhadap *nash*.<sup>20</sup>

---

<sup>13</sup> Syihab al-Din al-Qarafi, *Anwar al-Buruq fi Anwai al-Furuq*, juz. I, 176-177

<sup>14</sup> Ahmad al-Raisuni, *Naẓariyat al-Maqashid 'Inda Imam al-Syatiby* (al-Dar al-Alamiyah: 1992), 72

<sup>15</sup> Ibid, 312

<sup>16</sup> Ibrahim Bin Musa al-Syatiby, *al-Muwafaqat* (Daru Ibn Affan, 1997), 47-48

<sup>17</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Wajiz Fi Ushuli al-Fiqhi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 108

<sup>18</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqhi* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islami, 2010), 173

<sup>19</sup> Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqhi al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 2013), 80-81

<sup>20</sup> Abdullah al-Turky, *al-Ummah al-Wasath Wa al-Minhaj* (Saudi Arabia: Wizarat al-Sunun al-Islami, 1418 H), 65

Komparasi Kajian Linguistik dan Regulasi Hukum. Kajian linguistik dalam ilmu Ushul Fikih adalah *al-qawaid al-ushuliyyah al-lugawiyyah*, sementara regulasi hukum syariat yaitu *al-qawaid al-ushuliyyah al-tasyriyyah*. Dua kajian ini adalah aturan baku dalam meng-*istinbath* hukum yang menjadi watak khas Ushul Fikih. Sebab, untuk memahami maksud pembuat syariat yang tersirat di balik *nash*, selain harus memahami *maqashid al-syari'ah*, maka seseorang harus pula mengerti dan menerapkan aturan linguistik dan regulasi hukum.<sup>21</sup>

Oleh karena itu, dua kajian ini bagaikan dua sisi mata uang yang tidak dapat di pisahkan. Karena, menafikan salah satunya akan berkonsekuensi terhadap cacatnya hukum yang diperoleh. Mengabaikan *al-qawaid al-ushuliyyah al-tasyriyyah* dalam penggalian hukum akan melahirkan pemahaman yang fundamentalis. Sedangkan bila tidak melirik terhadap *al-qawaid al-ushuliyyah al-lugawiyyah* akan melahirkan model pemahaman yang cenderung liberalis. Dua model contoh ini bukan karakteristik Ushul Fikih, sebab ia akan melahirkan kesesatan dalam beragama.<sup>22</sup>

Memerankan Akal. Metodologi penggalian hukum (Ushul Fikih) memiliki karakter khusus dalam ber-*istinbath*, yakni memerankan akal dalam mengkaji dua sumber utama. Sehingga, sebuah dalil yang ada dalam *nash* tidak diambil begitu saja tanpa memperhatikan status dalilnya. Dalam hal ini, kajian terhadap dalil ada empat bagian, yaitu:

Dalil yang dikaji berstatus *qath'iy al-wurud* (validitas dalil kuat) dan ***qath'iy al-dalalah*** (satu makna/monotafsir). Dalil yang dikaji berstatus ***qath'iy al-wurud*** (dalil diyakini valid) dan *zhanny al-dalalah* (multitafsir). Dalil yang dikaji berstatus *zhanny al-wurud* (validitas dalil tidak sepenuhnya kuat namun diduga kuat) dan ***qath'iy al-dalalah*** (monotafsir). Dalil yang dikaji berstatus *zhanny al-wurud* (diduga kuat validitasnya) dan *zhanny al-dalalah* (multitafsir).<sup>23</sup>

Pada bagian di atas ada ketentuan khusus dalam memerankan akal dalam ijtihad. Untuk bagian yang pertama akal tidak bisa berfungsi sama sekali dan hanya menerima apa adanya. Sementara untuk bagian yang lain, akal mempunyai peran penuh dalam proses penggalian hukum (ijtihad).<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Ahmad al-Raisuni, *Nazariyyat al-Maqashid 'Inda Imam al-Syatiby* (al-Dar al-'Alamiyyah: 1992), 9

<sup>22</sup> Imam Nakhe'i, Wawan Juandi, *Introduction to Revitalisasi Ushul Fikih*, ed. Nur Wahyudi (Situbondo: Ibrahimy Press, 2010), x

<sup>23</sup> Abdurrahim Ya'qub, *Taysir al-Wusul ila 'Ilmi al-Ushul* ((Malang: Dar 'Imar), 7, 14

<sup>24</sup> Afifuddin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat* (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2010), 30



Dari sudut pandang yang berbeda, dalil di bagi menjadi dua, yaitu dalil *naqliyah*, seperti al-Quran, *al-sunnah*, ijmak, '*urf*, *syar'u man qablana*, *madzhab shahaby*. Dan dalil '*aqliyyah*, seperti *qiyas*, *mashlahah mursalah*, *istihsan*, *istishhab* dan *saddu al-dzariah*. Kedua dalil ini memiliki hubungan simbiosis mutualisme, yakni memiliki keterikatan satu dengan yang lain. Oleh sebab itu, ijtihad akan ditolak apabila tidak berpegang pada dalil *naqly*, karena akal secara independen tidak punya peluang dalam memproduksi hukum (*tasyri' al-ahkam*). Maka dari itu, untuk menarik sebuah konklusi ideal dari dalil *naqly* butuh peran akal untuk perenungan, pemikiran dan penelitian.<sup>25</sup>

Dalil *Mukhtalaf*. Orientasi aplikasi Ushul Fikih kerap bersinggungan dengan perselisihan ulama, sebab beragam dalil dalam Ushul Fikih tidak semua ulama sepakat kecuali al-Quran dan Hadis. Dalil *mukhtalaf fih* (yang diperselisihkan) dalam Ushul Fikih diantaranya; *istishlah*, *istishhab*, *istithsan*, dan lainnya, serta dalil *kully* yang digunakan untuk mengeksplorasi hukum dari dalil *juzyi*, semisal *al-amru li al-wujub*. Tarik menarik tentang dalil tersebut kerap terjadi dikalangan ulama Ushul Fikih, terutama Mutakallimin dan Ahnaf. Jika dalil yang digunakan untuk *istinbath* sudah diperdebatkan maka hukum yang dihasilkan pasti tidak satu suara.

Oleh karena itu, ulama atau pelajar Ushul Fikih sudah akrab dengan perselisihan dan perbedaan pendapat dan mereka terbiasa menyikapi perbedaan pemikiran atau pandangan tentang agama. Sehingga, ia tidak akan melakukan tindak *over acting* atau *over protecting*, sebagaimana kelompok liberal dan literal yang saling serang dan tidak memahami esensi perbedaan.

Mencetak Hukum yang Fleksibel dan Situasional. Ushul Fikih mempunyai visi untuk menjawab problem keumatan dengan cara ijtihad melalui sumber hukum primer atau sumber hukum sekunder. Visi ini menjadi karakter bagi Ushul Fikih. Maka dari itu, disiplin ilmu ini tidak kaku dan tidak pernah mengenal ruang dan waktu (*shalih li kulli al-zaman wa al-makan*). Jika tidak demikian, maka Ushul Fikih tidak berjalan diporos dan keberadannya dianggap tiada.

**Sejak awal mula diletakkan oleh Imam Syafi'i, ilmu Ushul Fikih** dimaksudkan untuk melahirkan hukum syariat yang terus diremajakan dan disesuaikan dengan kebutuhan dan hajat manusia, baik individu atau kelompok. Karena, sejak wafatnya Rasulullah, *nash* al-Quran dan Hadis sudah di parkir dan berhenti, sementara peristiwa dan kejadian baru yang tidak ada pada zaman rasul tidak bisa dibendung dan terus bermunculan. Hal ini tidak bisa diselesaikan kecuali melalui ijtihad. Dan ijtihad tidak bisa dilakukan tanpa

---

<sup>25</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Wajiz fi Ushulu al-Fiqhi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 22



mengetahui kaedah-kaedah Ushul Fikih.<sup>26</sup> Oleh karena itu, dalam penerapan Ushul Fikih, mujtahid diharuskan mengenal situasi dan kondisi serta budaya sosial-masyarakat yang berjalan. Dengan demikian, maka Ushul Fikih akan menjadi tonggak dalam menyajikan hukum yang fleksibel dan situasional.

### **Peran Kajian Ushul Fikih**

Pada dasarnya sifat asli Ushul Fikih adalah moderat (jalan tengah), sebab ia menjembatani antara *nash* dengan hukum. Dan dari pemahaman tentang karakteristik Ushul Fikih di atas, dapat dipahami bahwa Ushul Fikih membentuk pola pikir yang seimbang dalam berijtihad. Keseimbangan tersebut terdapat dalam kajian teks dan konteks, ketika memposisikan *nash* dan *maqashid*, telaah kajian linguistik dan regulasi hukum serta dalam kecenderungan pada akal dan wahyu. Sehingga dapat menyajikan hukum yang dinamis sesuai dengan kebutuhan umat. Oleh karena itu, tidak adanya perhatian terhadap objek kajian ini akan melahirkan pemikir yang ekstrem dalam beragama.

Salah satu contoh hasil pemikiran tersebut bisa ditemukan dalam kasus pengangkatan seorang perempuan menjadi pemimpin. Menurut faham fundamentalis, wanita dilarang secara mutlak untuk menjadi pemimpin karena berpegang teguh pada hadis nabi.<sup>27</sup> Di kubu seberang, faham rasionalis, membolehkan sepenuhnya kuasa wanita di kancah politik, karena berlandaskan kesetaraan gender dan hak politik di Indonesia. Namun dengan pendekatan Ushul Fikih dapat menengahi keduanya dengan tetap memperhatikan dalil syariat dan konteks lokal. Sehingga dibolehkan bagi perempuan menjadi pemimpin asalkan mempunyai kredibilitas dan kapabilitas serta tidak adanya laki-laki yang memenuhi kualifikasi tersebut.

Dengan demikian, perdebatan yang berakar dari perbedaan metodologi berpikir seperti di atas dapat diselesaikan dengan pendekatan rasional-normatif (Ushul Fikih) sehingga melahirkan hukum yang moderat. Hal ini linier dengan paradigma berpikir pelajar-pelajar pesantren yang berbasis Ushul Fikih sebagaimana gaya berpikirnya ulama *ushuly*. Paradigma berpikir dengan mengkomparasikan metode ijtihad dengan pendekatan formalistik dan substansial merupakan inti dari pokok dalam ilmu Ushul Fikih. Dari sinilah, ia mempunyai peran dan andil yang sangat besar membentuk pola pikir moderat.

---

<sup>26</sup> Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqhi al-Islami* (Beirut: Daar al-Fikr, 2013), 39

<sup>27</sup> لَا يُفْلِحُ قَوْمٌ بَلِي أَمْرُهُمْ امْرَأَةً

“Suatu kaum tidak akan bahagia yang urusannya dikuasai oleh perempuan”

Pembuktian bahwa Ushul Fikih mampu memadukan dua faham berseberangan antara liberalis dan literalis pernah tercatat dalam sejarah. Pada masa sahabat, pernah terklasifikasi dua titik ekstimitas pemikiran, yakni kelompok *ahlu al-hadits* (tradisionalis) dan *ahlu al-ra'y* (rasionalis). Golongan pertama berpegang teguh pada *nash* serta *atsar al-shahaby*. Namun mereka kurang menggunakan pikiran (logika) karena khawatir keliru dalam berijtihad tentang agama. Pendapat ini dimotori oleh Abdullah bin Umar (w. 73 H). Dan golongan kedua dominan menggunakan pikiran (*ra'y*) dan meneliti berbagai mashlahat untuk dijadikan landasan hukum. Sahabat yang memotori **golongan ini adalah Umar bin Khatab. Pada masa tabi'in, dua aliran** pemikiran tersebut terus beregenerasi, Said bin al-Musayyab (w 94 H) di kubu *ahlu al-hadits* dan Ibrahim al-Nakhai (w 72 H) di kubu *ahlu al-ra'y*.

Dua golongan di atas memiliki dasar metode berpikir yang mencolok. Kaum literalis (*ahlu al-hadits*) mendasari pemikirannya bahwa penduduk Madinah dan Mekah adalah masyarakat yang teguh dengan serta kokoh di bidang hadis dan fikih, serta orang-orang yang sangat paham tentang fatwa Rasulullah dan sahabat. Sebab itu, mereka memegang erat hadis dan *atsar* dan tidak menggunakan pikiran dalam *istinbath*. Sementara kaum liberalis (*ahlu al-ra'y*) berepistemologi bahwa hukum syariat sangat logis, terjangkau akal, mengandung kemashlahatan, serta didasarkan atas pokok-pokok yang kokoh. Karenanya, mereka meneliti '*illat* dan hikmah dalam ijtihad dan mengantungkan pensyariaan hukum dengan keberadaan '*illat* dan hikmah. Perbedaan dasar metode berpikir mereka menyebabkan perbedaan sifat produk pemikiran yang dihasilkan, yaitu *ahlu al-hadits* bersifat realistik dan *ahlu al-ra'y* bersifat hipotesis.<sup>28</sup>

Pada masa dua generasi di atas, sistem *istinbath* belum membentuk *performance* paripurna berupa kerangka metodologi secara akademis dan sistematis. Kemudian di era *madzhab al-arba'ah* terformulasikan sistem dan metodologi *istinbath* yang mapan. Akan tetapi, di era ini pembagian kelompok warisan sahabat semakin memanas dan alot. Imam Abu Hanifah (w 150 H) yang bermukim di kota metropolitan, Irak, berada di kubu rasionalis (*ahlu al-ra'y*). Disisi lain, Imam Malik yang tinggal di sebuah desa dengan kultur yang kental di Madinah, berpihak pada *ahlu al-hadits*. Namun, perbedaan keduanya hanya terbatas pada penerapan *qiyas* dan *hadist dhailf* dalam *istinbath*.

Di tengah perseteruan dua imam agung tentang metodologi *istinbath*, **muncullah Imam Syafi'i dengan karya monumentalnya al-Risalah**. Dia berjalan

---

<sup>28</sup> Taufik Abdullah et al., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 228

di poros tengah dengan mensistematisasi cara penggalian hukum menjadi kaidah-kaidah berpikir rasional-sistematik. Upaya moderasi Ushul Fikih yang **di lakukan oleh Imam Syafi'i, sesungguhnya merupakan respon terhadap dua aliran yang berkembang sebelumnya sekaligus memediasi untuk menemukan titik temu pemikiran.** Berkat usaha kodifikasi yang sistematik dan baku, *ahlu al-hadits* dan *ahlu al-ra'y* bisa saling memahami esensi perbedaan.<sup>29</sup>

**Upaya Imam Syafi'i dalam menengahi pemikiran yang berseberangan kembali meregenerasi di abad kontemporer ini.** Yaitu dengan adanya kajian-kajian Ushul Fikih di berbagai pesantren terutama di Ma'had Aly Situbondo. Ini merupakan solusi aktif ditengah maraknya pemikiran tokoh atau kelompok yang ekstrim kanan (fundamentalis) dan kiri (liberalis).

**Ma'had Aly Situbondo sebagai perguruan tinggi keagamaan Islam** memilih *takhashshush* (konsentrasi) Fikih dan Ushul Fikih sebagai epistemologi yang strategis dalam membentuk dasar-dasar pemikiran tengah untuk dipraktekan dalam mekanisme penggalian hukum Islam. Dan dalam kurikulum pun, ia menyeimbangkan antara kajian fikih dan Ushul Fikih sebagai dua kutub yang tidak bisa di pisahkan.

Sebagai institusi yang menyatukan kurikulum pesantren dan perguruan **tinggi, Sejak awal didirikan pada tahun 1990, Ma'had Aly** mempunyai tujuan untuk mencetak generasi ulama yang ahli fikih dan Ushul Fikih yang moderat dengan menerapkan teori *nushush* dan *maqashid al-syari'ah*. Ini menjadi kualifikasi akademik bagi lembaga yang berorientasi *tafaqquh fiddin* itu dalam mencetak lulusan yang militan lagi moderat baik sebagai tenaga pengajar, peneliti, penulis dan lain sebagainya. Dan yang jelas, penanaman pola pikir **yang moderat di Ma'had Aly tidak bisa lepas dari kurikulum akademik mata kuliah utama (Ushul Fikih) serta pembelajaran yang tuntas dan komprehensif.**

**Di samping itu, pendekatan pendidikan Ma'had Aly Situbondo juga** memiliki peran urgen dalam menanamkan pola pikir moderat terhadap **mahasantri. Ada tiga pendekatan yang dilakukan Ma'had Aly dalam sistem** pembelajaran. Pertama, pendekatan tekstual, yaitu memahami *nushush* secara *lugawiyyah, harfiyyah, dan tarkibiyyah*. Dalam pendekatan ini, sistem pembelajaran dilakukan dengan dua cara, yaitu *al-tadris* (bimbingan/tutorial dari dosen) dan *mudarasah* (diskusi). Kedua, pendekatan kontekstual, yaitu memahami teks dengan memfokuskan pada *maqashid al-syari'ah*. Pendekatan ini dilakukan secara *manhajy* (bukan *qauliy*) dengan memberi ruang terhadap akal untuk bernalar kritis dalam ber-*istinbath*. Hal ini dilakukan dengan cara penelitian, *bahtsul masail*, studi naskah, karya tulis (Tanwirul Afkar dan Buletin Gamis), tugas kelompok, dan lain-lain. Dan terakhir, pendekatan

---

<sup>29</sup> Abu Yazid, *Membangun Islam Tengah* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 59-60

*naqdiyyah* (kritis), yaitu melatih diri untuk menelaah beragam karya monumental para mujtahid dengan cara *muqabalat al-kutub al-qadimah wal mulashirah* (komparasi kitab-kitab klasik dan referensi kontemporer). Keseimbangan dalam pembelajaran dengan menggunakan tiga pendekatan di atas secara tidak langsung akan mengantarkan mahasiswa terhadap pemahaman yang *kaffah* yang berujung moderasi beragama.

**Kehadiran Ma'had Aly Situbondo yang hampir tiga dekade, telah** membenteng upaya keras dalam mencetak kader berintegritas dan kapabilitas dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara melalui jalur tengah yang anti ekstrim ataupun skeptis. Institusi ini tepat sekali dikembangkan di Indonesia yang memiliki corak multi sekte, guna membendung dan menengahi dua gerakan yang kian berseteru; kaum rasionalis dan tradisional.

Dengan demikian, Ushul Fikih sangat berperan urgen dalam mencetak pemikir Islam yang moderat manakala ia di gunakan sebagaimana mestinya tanpa memalingkan teori. Dan untuk pengaplikasiannya harus ada penguasaan makna dan maksud diturunkannya sebuah *nash*, penelitian terhadap realitas atau konteks sosial masyarakat, dan memposisikan secara benar dan proporsional teks terhadap realitas.

## Penutup

Dari penjelasan yang sudah dipaparkan, penulis dapat mengambil beberapa sari pati sebagai sebuah kesimpulan, yaitu: *Pertama*, Problem tentang aliran liberal dan literal yang terjadi di Indonesia di sebabkan metodologi berpikir yang cenderung pada salah satu sisi teks atau konteks dan mengabaikan yang lain. Hal ini bisa di selesaikan dengan menggunakan pendekatan rasional-normatif (Ushul Fikih). *Kedua*, Keeksian agama yang memilki ruh moderat bergantung pada Ushul Fikih. Sebab, hukum agama hanya di peroleh melalui ijtihad, sementara ijtihad bisa diaplikasikan apabila telah paham Ushul Fikih. *Ketiga*, Ushul Fikih memiliki karakteristik yang sangat berperan dalam membentuk pola pikir yang moderat dan tidak ekstrim pinggir. Diantaranya adalah ia menyeimbangkan kajian teks dan konteks, *nash* dan *maqashid*, kaji linguistik dan regulasi hukum, memerankan akal dalam menelaah *nash* dan mengenal dalil kontroversial, serta eksis dalam menyajikan hukum yang dinamis. *Keempat*, Ushul Fikih sejak awal sudah moderat dibuktikan dengan memediasi kaum rasionalis (*ahlu al-ra'y*) dan fundamentalis (*ahlu al-hadits*), sehingga akan mengantarkan pengkajinya menjadi pemikir Islam yang moderat. *Kelima*, **Ma'had Aly Situbondo** yang berkonsentrasi dengan *takhashshush* Fikih dan Ushul Fikih dapat dijadikan sampel atas manfaat Ushul Fikih dalam merangsang pola pikiran poros

tengah. *Keenam*, Ushul Fikih akan berperan sebagaimana yang penulis jelaskan manakala ia diterapkan dengan kaedah yang berlaku.

Berdasarkan pemaparan yang telah penulis ulas dari awal hingga kesimpulan, penulis dapat memberikan saran agar kajian Ushul Fikih dibumikan dan diperdalam terutama di pesantren dan ormas Islam non-pesantren, guna melahirkan pemikir atau santri yang mampu menggali hukum yang moderat dari al-Quran dan Hadis dengan pendekatan Ushul Fikih sebagai metodologi yang proporsional dan profesional secara akademik sehingga mampu menyuguhkan hukum dan fatwa kepada masyarakat sesuai dengan hajat dan problem keumatan.

### Daftar Pustaka

- Al-Hariri, Ibrahim. 2016. *al-Madkhal Ila al-Qawaid al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*. Malang: Dar 'Imar
- Habziz, Khairuddin. 2018. ***Mushthalahat Wa Ta'rifat Fi al-Fiqhi Wa Ushulihi***. Malang: Dar 'Imar
- Zuhaili, Wahbah. 2013. *Ushul al-Fiqhi al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr
- Zuhaili, Wahbah. 1995. *al-Wajiz Fi Ushuli al-Fiqhi*. Beirut: Dar al-Fikr
- Abdullah, Taufik., Abdul A. Dahlan, Affandi Muchtar, Ahmad Sukardja, Asep U. Ismail, Cheruddin, Fathurrahman Djamil, Hasanuddin, Moh. Ja'far, M. Amin Suma, Said A. Husin, Satria Effendi. 2002. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve
- Al-Fanari, Muhammad Bin Hamzah. 2006. ***Fushulu al-Badai' Fi Ushuli al-Syarai'***. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah
- Muhajir, Afifuddin. 2010. *Membangun Nalar Islam Moderat*. Situbondo: Tanwirul Afkar
- Yazid, Abu. 2010 *Membangun Islam Tengah*. Yogyakarta: LkiS
- Al-Raisuni, Ahmad. 1992. *Nadzariyat al-Maqashid 'Inda Imam al-Syatibi*. al-Dar al-Alamiyah
- Al-Syatiby, Ibrahim Bin Musa. 1997. *al-Muwafaqat*. Daru Ibn Affan
- Khallaf, Abdul Wahab. 2010. *Ilmu Ushul al-Fiqhi*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islami
- Al-Turky, Abdullah. *al-Ummah al-Wasath Wa al-Minhaj*. Saudi Arabia: Wizarat al-Sunun al-Islami, 1418 H.
- Nakhe'i, Imam., Wawan Juandi. 2010. Introduction to Revitalisasi Ushul Fikih**. Edited by Nur Wahyudi. Situbondo: Ibrahimy Press
- Ya'qub, Abdurrahim. Taysir al-Wushul ila 'Ilmi al-Ushul**. Malang: Daar 'Imar.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Ushul Fiqhi*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Harafi, Abdurrahman. *Al-wasathiyyah fi al-Islam*.
- Al-Qarafi, Syihab al-Din. *Anwar al-Buruuq fi Anwai al-Furuq*.

## KITAB MAKNA GANDUL JAWAN DI JAWA PARUH KEDUA ABAD KE-XX: MELESTARIKAN TRADISI DAN MENEGUHKAN IDEOLOGI

Jamaluddin

Pondok Pesantren Almunawwir, Komplek Nurussalam  
jamaljahuri2016@gmail.com

### Abstrak

*Kitab makna gandul jawa* merupakan terjemah Jawa dari *kitab kuning*. Di pesantren-pesantren di Indonesia, proses transmisi pengetahuan yang terkandung dalam kitab-kitab berbahasa Arab dan tak berharokat ini dibantu dengan bahasa ibu. Proses Pemaknaan *kitab kuning* dengan bahasa Jawa ini dalam perkembangannya mengilhami beberapa kyai lokal untuk menuliskannya yang disesuaikan dengan aspek sosial, politik dan budaya tempatan yang melingkupinya. Hasil kreativitas kyai inilah yang kemudian kita sebut dengan istilah *kitab makna gandul jawa*, yakni kitab kuning yang diberi tanda baca dan arti per kata di antara barisnya secara miring dengan Bahasa Jawa aksara Arab (*pegon*). Kitab model ini pada paruh kedua abad ke-XX telah banyak diterbitkan oleh berbagai penerbit, di antaranya Menara Kudus, Raja Murah, al-Muanawwar dan lain sebagainya. Dengan menggunakan metode sejarah, kajian ini mencoba merekonstruksi perkembangan *kitab makna gandul jawa* di Jawa pada paruh kedua abad XX. Kajian ini mengungkap bahwa selama periode kedua abad ke-XX terdapat tiga kyai yang karya-karya kitab *Jawa Makna Gandul*-nya banyak diterbitkan, yaitu K.H. Bisri Mustofa (Rembang), K.H. Misbah Mustofa (Tuban) dan K.H. Asrori Ahmad (Magelang). Selain memiliki motif ekonomi, karya-karya mereka juga memiliki kepentingan kultural, yaitu sebagai Media dakwah dan diseminasi pengetahuan Islam, representasi Islam Tradisionalis, dan benteng pelestarian bahasa Jawa.

**Keyword:** Kitab Kuning, Kitab Makna Gandul Jawa, Pegon, Kyai.

## Pendahuluan

Mengkaji Islam tradisional<sup>1</sup> di Indonesia mengharuskan kita untuk melihat eksistensi pesantren, mengingat ia merupakan lembaga pendidikan Islam tradisional di Nusantara. Pesantren yang merupakan institusi tertua dalam transmisi ilmu-ilmu keislaman di kalangan tradisional di Indonesia ini telah dikaji oleh banyak peneliti, hanya saja kajian yang ada lebih menitik-beratkan pada dinamika institusi, aktivitas serta mobilitas pemangku (kyai)<sup>2</sup> dalam menghadapi perubahan sosial, politik, budaya dan ekonomi yang ada.<sup>3</sup> Masih sedikit sekali kajian yang memfokuskan diri pada elemen yang tak kalah penting lainnya dalam pesantren, yakni *kitab kuning*.<sup>4</sup> Padahal **kitab kuning sebagaimana dikatakan oleh Mas'udi, merupakan salah satu prasarana inti dari kegiatan transmisi keilmuan di pesantren di samping sosok kyainya itu sendiri, karena menurutnya kitab kuning sebagai kodifikasi tata nilai yang dianut kalangan pesantren sedangkan sosok kyai merupakan perwujudan nyata dari sistem tata nilai tersebut.**<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup>Menurut Abuddin Nata Islam Tradisional merujuk pada aliran keislaman yang berpegang teguh kepada al-Qur'an dan al-sunnah, sekaligus juga kepada produk-produk pemikiran (hasil ijtihad) para ulama yang dianggap unggul dan kokoh dalam berbagai bidang keilmuan seperti fikih (hukum Islam), tafsir, teologi, tasawwuf dan sebagainya. Selengkapnya lihat Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam Indonesia*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2001), 141-6.

<sup>2</sup>Menurut Zamakhsyari Dofier istilah *kyai* dipakai untuk 3 jenis gelar. Pertama, sebagai gelar kehormatan bagi barang-barang yang dianggap keramat. Kedua, gelar kehormatan untuk orang-orang tua pada umumnya. Ketiga, gelar bagi seorang yang ahli agama yang memiliki atau menjadi pemimpin pesantren dan mengajarkan kitab-kitab klasik kepada para santrinya. Makna ketiga inilah yang dipakai dalam kajian ini. Lihat Zamakhsyari Dofier, *Tradisi Pesantren : Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2015), 93.

<sup>3</sup>Banyak tulisan yang membahas mengenai pesantren dan *kyai*, di antaranya *Tradisi Pesantren : Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia* karya Zamakhsyari Dofier, *kepemimpinan Kyai dalam Pesantren* karya Sukanto, atau pun khusus mengenai kyai pesantren seperti tulisannya Saifuddin Zuhri *Guruku orang-orang Pesantren*, dll.

<sup>4</sup>Zamakhsyari Dofier menyebut setidaknya ada lima elemen penting dalam sebuah pesantren, yaitu pondok (asrama bagi santri), pengajaran kitab Islam klasik (atau biasa disebut kitab kuning), santri (baik *mukim* maupun *kalong*), dan kyai (ahli agama Islam yang memiliki/menjadi pemimpin pesantren dan mengajarkan kitab-kitab kuning kepada para santrinya. Zamakhsyari Dofier, *Tradisi Pesantren : Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2011), 79-99.

<sup>5</sup>Masdar. F. Mas'udi, "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning", dalam Dawam Raharjo (ed)., *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, (Jakarta: P3M, 1985), 56.



Mengingat betapa pentingnya posisi *kitab kuning* dalam pesantren, maka sudah seharusnya jika kemudian ia harus mendapatkan porsi penelitian yang lebih banyak. Namun, realitasnya kajian yang memfokuskan pada *kitab kuning* ini sangatlah sedikit. Dari kajian-kajian mengenai kitab kuning yang ada, kebanyakan masih berpusat pada isi *kitab kuning*<sup>6</sup> dan penggunaannya di pesantren-pesantren,<sup>7</sup> dan sedikit sekali yang melihat *kitab kuning* itu sebagai komoditas perdagangan yang memiliki nilai ekonomi, layaknya sebuah buku cetak.<sup>8</sup>

Kitab kuning model cetak, selain keberadaannya sebagai produk yang kapitalistik, juga menjadi sarana dalam memapankan, atau setidaknya mempertahankan praktek keagamaan kalangan Islam Tradisionalis di Indonesia, karena sebagaimana dijelaskan Martin van Bruinessen, bahwa *kitab kuning* menjadi sumber legitimasi dari praktek keagamaan Islam tradisionalis.<sup>9</sup>

Dalam perkembangannya, *kitab kuning* yang bentuk asalnya ditulis dalam aksara Arab tanpa harokat, sehingga sering disebut dengan istilah *kitab gundul*, mendapatkan bentuk lainnya. Bentuk lain ini ialah *kitab kuning* yang ditulis ulang oleh ulama-ulama Nusantara yang disertai dengan tanda harokat dan terjemah perkata di bawahnya secara miring (*gandul*) dengan menggunakan bahasa lokal, seperti Sunda, Betawi maupun Jawa. Khusus jika menggunakan bahasa yang disebut terakhir, maka kitab ini lebih akrab dikenal dengan nama *kitab makna gandul jawa*.

---

<sup>6</sup>Contoh kajian yang menekankan pada isi kitab konstruksi kitab kuning di antaranya, **“Mengetahui Pemikiran Kitab Kuning”** karya Masdar F. Mas’udi dalam Dawam Raharjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, (Jakarta: P3M, 1985), tulisan Martin van Bruinessen, **“Kitab Kuning dan Perempuan, Perempuan dan Kitab Kuning”** dalam Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, cet. ii (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015) dll.

<sup>7</sup>Contoh tulisan mengenai penggunaan kitab kuning di antaranya tiga karangan Martin van Bruinessen, yaitu, **“Kitab Kuning: Book in Arabic Script used in the Pesantren Milieu”**, **“Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning”** dan **“Kitab Fiqih di Pesantren Indonesia dan Malaysia”**. selain itu, pastinya sebuah artikel yang ditulis oleh L.W.C van den Berg yang ditulis pada pertengahan abad 19, yaitu **“Het Mohammedaansche Godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij Gebruikte Arabische Boeken,”**. Tulisan lainnya juga dapat dilihat oleh karangan orang-orang Indonesia sendiri, seperti dalam *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* karya Mastuhu atau tulisan Fadlil Munawar Manshur yang berjudul *Intelektualitas dan Budaya Pesantren*.

<sup>8</sup>Geoffrey Nowell-Smith dan David Wotton, *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800*, (London: NLB, 1976), 109.

<sup>9</sup>Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKIS, 2008), 37.



Di Jawa keberadaan penulisan *kitab makna gandul jawan* telah memiliki akar sejarah yang tua, setara keberadaan pondok-pondok pesantren itu sendiri. Namun, kitab-kitab ini masih berupa naskah-naskah tulisan tangan hingga akhirnya mulai dicetak dan diterbitkan pada abad ke-19.<sup>10</sup> Salah satu ulama yang memiliki banyak karya dalam kitab ini yang diterbitkan di pergantian abad ke -19 dan awal abad ke-20 adalah Kyai Saleh Darat. Guru dari *kyai-kyai* di Jawa ini menulis *kitab makna ganduljawan* tidak lain karena dilandasi oleh keinginannya agar pengetahuan Islam lebih tersebar secara luas kepada masyarakat Nusantara, khususnya masyarakat Jawa.<sup>11</sup>

Setelah kemerdekaan ada pergeseran penting dalam dunia penerbitan. Penerbitan yang sebelumnya dikontrol oleh pemerintah kemudian berubah menjadi longgar. Hal ini memunculkan inisiatif dari masyarakat untuk mendirikan penerbitan sendiri, atau biasa disebut penerbit swasta.<sup>12</sup> Dalam suasana yang sama penerbit-penerbit keagamaan, khususnya *kitab-kitab kuning* (klasik) juga mulai bergeliat di Indonesia. Hal ini terlihat dengan mulai bermunculannya penerbit-penerbit kitab yang semuanya didominasi oleh keturunan Arab. Martin van Bruinessen mencatat kurang lebih terdapat 13 penerbit kitab yang sebagian besarnya dipegang oleh keturunan Arab dan tersebar di pulau Jawa.<sup>13</sup> Dari ketiga belas penerbit ini terdapat beberapa penerbit yang menerbitkan juga *kitab-kitab makna gandul jawan*, bahkan terdapat satu penerbit yang memfokuskan diri dalam terbitan *kitab jawan makna gandul* dari pada *kitab kuning*, yakni Menara Kudus. Selain Menara Kudus, terdapat pula penerbit *kitab makna gandul jawan* lainnya, seperti Toha Putra, Raja Murah, al-Ihsan dan sebagainya.

---

<sup>10</sup>Abad ke-19 merupakan titik di mana Buku-buku cetak sebagai hasil penerbitan dengan sifatnya yang khas, baru dikenal di Nusantara. lihat Rosidi, Ajip, **"Penerbitan Buku Bacaan dan Buku Sastra Indonesia"**, dalam *Prisma*, vol. Vii, April 1979, 12.

<sup>11</sup>Munawir Aziz, **"Produksi Wacana Syiar Islam dalam Kitab Pegon Kiai Saleh Semarang dan Kiai Bisri Musthofa Rembang"**, *Afkaruna: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, vol.9, no. 2, 115.

<sup>12</sup>Ajip Rosidi menyebutkan beberapa penerbit swasta, seperti penerbit Pembangunan, Dian Rakyat, Gunung Agung Nusantara, dan sebagainya yang lebih fokus pada penerbitan sastra dan bacaan populer masyarakat pada umunya. Ajip Rosidi, *op.cit.*, 17-18.

<sup>13</sup>Ketiga belas penerbit itu adalah al-Ma'arif (Bandung), Toha Putra (Semarang), Menara Kudus (Kudus), Bungkul Indah (Surabaya), Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah (Surabaya), Sa'ad bin Nashir bin Nabhan dan Ahmad bin Sa'd Nabhan (Surabaya), Raja Murah (Pekalongan), Al-Munawwar (Semarang), Asy-Syafi'iyah (Jakarta) Ath-Thahiriyyah (Jakarta), 'Arafat (Bogor) dan Toko Kairo (Tasikmalaya), lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Yogyakarta: Gading, 2015), hlm. 156-157.

## Kitab Makna Gandul Jawa dan Latar Belakang Penulisannya

Dalam studi ini, *kitab makna gantul jawa*<sup>14</sup> merupakan kitab kuning/klasik yang diberi tanda baca dan diterjemahkan perkata di bawahnya secara miring (*gantul*) dengan menggunakan bahasa Jawa aksara pegon. Selain kitab jawa makna gantul, jenis kitab ini memiliki penyebutan lain, seperti *kitab makna Jawa*, *kitab makna jawi*, *kitab tarjamah jawa*, *kitab tarjamah jawiyah*, dan lain sebagainya.

Gambar 1. Contoh Kitab Makna Gandul Jawa



(Sumber: *Kitab Al-Unsyūthī Syarah Nāzm al-Syaraf al-'Umri* (Kudus: Menara Kudus, tt)

Terdapat beberapa motif yang mendorong seorang kyai menuliskan *kitab makna gantul jawa* ini. *Pertama*, kepopuleran sebuah kitab.

Kepopuleran ini disebabkan kitab tersebut banyak di kaji baik di pesantren, madrasah maupun majelis-majelis ilmu di desa-desa. Hampir semua kitab jawa makna gantul yang diterbitkan merupakan terjemah dari kitab kuning yang diajarkan di tiga lembaga pengajaran di atas, yang meliputi semua disiplin keislaman, khususnya yang menjadi rujukan kalangan Islam tradisional, seperti kitab *fath al-Qarīb* (fikih), *bidayah al-hidayah* (tasawwuf), dan lain sebagainya.

*Kedua*, adanya permintaan sesama kyai, maupun masyarakat umum untuk menerjemahkan sebuah kitab tertentu. Salah satu karya yang hadir

<sup>14</sup>Istilah ini saya kutip dari sebuah kitab terjemah jawa yang berjudul washoya al-Aba li al-abna karangan K.H. Ahmad Said Asrori. Lihat Ahmad Said Asrori, *Washāyā al-Abā li al-abnā' Makna Jawi*, (Kudus: Menara Kudus, tt).

karena permintaan dari kyai-kyai dan guru-gurunya adalah *Kitab Tashīl al-Raftq fī Tarjamah Sullam al-Taufiq* karangan K.H. Asrori Ahmad.<sup>15</sup>

*Ketiga*, para kyai menyusun naskah untuk diterbitkan karena termotivasi oleh kesuksesan terbitan sebelumnya. Karya yang dilatar belakangi oleh motif ini di antaranya Kitab *Kitab Al-Unsyūthī Syarah Nāẓm al-Syaraf al-'Umrī* karangan K.H Bisri Mustofa<sup>16</sup>

*Keempat*, sebagai bentuk khidmah kyai dalam menyebarkan ilmu dan bentuk mencari keberkahan (*tabarukan*) dan memberi kemanfaatan yang akhirnya memberi pahala bagi diri penulis. Alasan ini merupakan elemen penting bagi setiap kyai ketika menyusun sebuah kitab. Mereka selalu menyertakan alasan keempat tiga alasan di atas.

### 3 Kyai Penulis *Kitab Makna Gandul Jawan* di Jawa paruh kedua abad ke-20.

Keberadaan terbitan *kitab jawan makna gandul* di Jawa pada paruh kedua abad ke-20 tidak lepas dari para penulis yang secara kreatif menyusunnya. Para penulis karya-karya ini tidak lain merupakan *kyai-kyai* yang memangku pesantren, sehingga dapat dipastikan bahwa kitab ini lahir dari tradisi pengajaran *kitab kuning* di pesantren yang berbasis pada transmisi oral (pengajaran lisan). Tradisi oral ini kemudian dituliskan oleh kyai, dikoreksi, dihimpun hingga akhirnya diterbitkan. hal ini terlihat jelas sebagaimana digambarkan oleh Bisri Mustofa dalam kata pengantar karyanya, *al-Nibrosiyyah Syarah al-Ajrumiyyah fī al-Nahw*.

**“dipun maknani mawi makna gandul miwah dipun murodi kanthi cekak hus ingkang kapaham dini para mubtadiin sanget gampil sertha agamblangaken dateng poro ingkang sinahu ilmu Nahwu. Sedaya wahu miturut menopo ingkang sampun dipun wucalaken**

---

<sup>15</sup>Alasan penulisan tertera jelas dalam kata pengantarnya, yakni “ *sa’ sampunipun tarjamah safinah al-najah saged kelaksanaaken kecita’ sangking anjuranipun ba’dil Masyayikh lan ba’dil ashdigo’ ingkang supados kawula nerasaken narjamah Sullam al-Taufiq.....*”lihat Asrori Ahmad, *Kitab Tashīl al-Raftq fī Tarjamah Sullam al-Taufiq*, (Kudus: Menara Kudus, 1962), B.

<sup>16</sup>Dalam pengantar kitab, “....., saksampunipun matan Ajurumiyyah kula terjemahaken mawi tembung krama, serta sejak pikantu sambutan ingkang lumayan sangking para ingkang sami ambetahake, nadom al-Umrī sakmeniko kawula suguhaken ugi dumateng para ingkang sami ngajataken, mawi makna gandul **miwah terjemah tembung jawi krama ingkang gampil tur mahamaken, insya Allah**” Bisri Mustofa, *Kitab Al-Unsyūthī Syarah Nāẓm al-Syaraf al-'Umrī*, (Kudus: Menara Kudus, tt), 2.

*dining ingkang muliya al-marhum al-allahamah syaikuna Kyai Ahmad Kholil bin Harun al-Sarani al-Rembani.”<sup>17</sup>*

Selama periode kedua abad ke-20 terdapat sejumlah kyai yang giat menulis kitab jawa makna gandel yang kemudian diterbitkan. namun dari sejumlah kyai yang ada, terdapat 3 kyai yang karya-karyanya dalam kitab jawa makna gandel banyak diterbitkan. ketiganya yaitu K.H. Bisri Musthofa (Rembang), K.H. Misbah Mustofa (Tuban) dan K.H. Ahmad Asrori (Magelang).<sup>18</sup>

### **K.H. Bisri Musthofa (1915-1977)**

Kyai Bisri lahir tahun 1915 di Rembang. ia merupakan anak dari pasangan suami-istri H. Zainal Mustofa dan Chodijah. Ia merupakan anak sulung dan memiliki 3 saudara kandung, yakni Salamah, Misbah, dan **Ma'shum. Pada tahun 1923, H. Zaenal Mustofa mengajak serta** istri dan anak-anaknya menunaikan ibadah haji. Selama menunaikan ibadah haji di tanah suci, Haji Zaenal Mustofa sering sakit-sakitan. Setelah rangkaian ibadah haji tertunaikan, rombongan keluarga ini menuju ke pelabuhan Jeddah untuk bersiap kembali menuju tanah air. Namun, ketika kapal yang siap mengangkut mereka siap berangkat, Haji Zainal Mustofa menghembuskan nafas terakhir dunia di sana. Dia pun meninggal dunia di usia 63 tahun dan jenazahnya diserahkan kepada seorang syekh untuk mengurusinya dan memakamkannya. Syekh tersebut diberi ongkos Rp. 60 untuk menyewa tanah pemakaman. Sehingga keluarga tidak mengetahui di mana makam almarhum Haji Zaenal Mustofa.<sup>19</sup>

Setibanya di tanah air, Bisri Mustofa muda selain diasuh oleh ibunya, ia juga dididik oleh saudara iparnya, H. Zuhdi.<sup>20</sup> Selain pernah mengenyam pendidikan formal di HIS dan Sekolah Ongko Loro (1925), Bisri Mustofa muda lebih banyak mendapatkan pendidikan dari pesantren-pesantren yang ia kunjungi. Tercatat Bisri Mustofa muda berguru pada sejumlah guru di tanah

---

<sup>17</sup>Artinya: “telah diterjemahkan dengan makna gandel begitu juga diberi penjelasan secukupnya yang bisa dipahami oleh para pelajar pemula karena sangat muda dan jelas bagi setiap orang yang mempelajari ilmu nahwu. Semua itu menurut cara yang telah diajarkan oleh yang mulia al-marhum al-allahamah guru kami Kyai Ahmad Kholil al-Sarani (dari Sarang) al-Rembani (dari Rembang)”. Bisri Mustofa, *al-Nibrosiyyah Syarah al-Ajrumiyyah fi al-Nahw*, (Kudus: Menara Kudus, tt), 1.

<sup>18</sup>Wawancara dengan K.H. Ahmad Said Asrori, Magelang, pada tanggal 8-8-2018.

<sup>19</sup>Achmad Zainal Huda, *Mutiara dari Pesantren: Perjalanan Khidmah K.H. Bisri Mustofa*, (Yogyakarta: LKIS, 2011), 9-10.

<sup>20</sup>Anak dari H. Zainal Mustofa dengan istri sebelumnya, Dakilah.

air antara lain **K.H. Cholil Harun, Kyai Mas'ud (pengasuh pondok pesantren Kasingan), K.H. Chasbullah (Kajen), Kyai Sujai'.** Pada tahun 1936 setahun setelah menikahi putri K.H. Cholil Harun, Bisri Mustofa diberi kesempatan menimba ilmu di Mekah. Di tanah suci ini ia berguru kepada Kyai Bakir, Syaikh Umar Chamdan al-Maghribi, Syaikh Maliki, Sayyid Amin, Syaikh Hasan Masysyath, Sayyid Alawie, dan Kyai Abdul Muhaimin. Pengembaraan ilmunya di Mekah hanya berlangsung selama satu tahun. Pada tahun 1937 atas desakan dari mertuanya, Bisri Mustofa kembali ke tanah air.<sup>21</sup>

Selain aktif berorganisasi, Kyai Bisri juga aktif dalam politik. Dalam dunia politik, dia memiliki kedudukan cukup penting. Pada zaman Kolonial Hindia-Belanda ia merupakan ketua Nahdlatul Ulama dan ketua Hizbullah cabang Rembang. Kemudian setelah Majelis Islam A'la dibubarkan di masa pendudukan Jepang, ia diangkat menjadi ketua Masyumi cabang Rembang. Selain itu, dia pun pernah menjabat sebagai Kepala kantor Agama dan ketua pengadilan Agama Rembang. Mendekati pemilu 1955, jabatan yang disebut terakhir ditinggalkannya dan mulai aktif di partai NU.<sup>22</sup>

Karir politik Kyai Bisri semakin menanjak di masa Orde Lama. Dimasa presiden Soekarno ini, dia menjadi anggota Konstituante, anggota MPRS, dan Pembantu Menteri Penghubung ulama. Sebagai anggota MPRS, dia juga andil dalam pengangkatan Letjen Soeharto sebagai presiden, menggantikan Soekarno dan memimpin doa ketika pelantikan.<sup>23</sup>

Pada masa Orde Baru, Kyai Bisri pernah menjabat sebagai anggota DPRD 1 Jawa Tengah, hasil pemilu 1971 dari fraksi NU dan anggota MPR dari utusan Daerah Golongan Ulama. Enam tahun berikutnya, tatkala partai-partai Islam berfusi dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), dia menjadi ketua Majelis Syura PPP Pusat dan di saat yang bersamaan dia juga merupakan Syuriah NU Wilayah Jawa Tengah.<sup>24</sup>

Kyai Bisri merupakan seorang kyai yang komplit, yakni fasih berpidato dan produktif dalam menulis. Produktifitas Kyai Bisri dalam menulis terlihat jelas dari puluhan bahkan ratusan karya-karyanya dalam bidang keagamaan. Secara umum karya-karyanya terbagi menjadi empat, yaitu karya berbahasa *Jawa aksara pegon*, karya berbahasa Indonesia beraksara Latin, berbahasa Indonesia beraksara Pegon dan karya terjemahan Jawa beraksara pegon, atau

---

<sup>21</sup>Dadiatul Roziqin, Badiatul Muchlisin Asti dan Junaidi Abdul Munif, *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit e-Nusantara, 2009), 115-117.

<sup>22</sup>Saifullah Ma'shum, *Kharisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 tokoh NU*, (Bandung: Mizan, 1998), 318.

<sup>23</sup>*Ibid.*, 318.

<sup>24</sup>*Ibid.*, 318.

yang dikenal dengan *kitab makna gandul jawan*.<sup>25</sup> Karya-karya dari kitab yang disebut terakhir antara lain *Rawāḥat al-Aqwām Kangge Ngertosī Nadham Aqīdah al-‘Awwam*, *Durar al-Bayan fī Tarjamah Syu‘b al-īmān*, *al-Nibrosiyyah Syarah al-Ajrumiyyah fī al-Nahw*, *al-Unsyūṭī Syarah Naẓm al-Syaraf al-‘Umrīṭī fī al-Nahw*, *Awsaṭ al-Masalik li alfiyyah ibni Malik*, *Tarjamah Jauhar al-Maknūn*, *Tiryaq al-Agyar Tarjamah Burdah al-Mukhtar*, *al-Azward al-Muṣṭafawiyyah fī Tarjamah al-Arba‘īn al-Nawawiyyah*, *al-Ibrīs li Ma‘rifah Tafṣīr al-Qur‘an al-‘Azīz*, *Safīnah al-Ṣalah Kanthi Bahasa Jawi*, dan sebagainya.

Pada tahun 1977, seminggu menjelang digelarnya Pemilu, Kyai Bisri menghembuskan nafasa terakhirnya. Kyai Bisri meninggal dunia pada 24 **Pebruari 1977. Kyai Bisri wafat meninggalkan seorang istri, Ny. Ma‘rufah**, dan delapan orang anak, yaitu K.H. Cholil Bisri, K.H. A. Mustofa Bisri, K.H. Adieb Bisri Audah, Najihah, Labib, Nihayah dan Atikah.<sup>26</sup>

#### **K.H. Misbah Mustofa (1916-1994)**

K.H. Misbah Mustofa merupakan adik kandung dari K.H. Bisri Mustofa. Dia lahir pada taun 1919 di Desa Sawahan Gang Palen, Rembang Jawa tengah.<sup>27</sup> Sepeninggal ayahnya, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, Misbah kecil dan saudara-saudaranya dididik oleh kakak tirinya, H. Zuhdi. Pada tahun 1923 Misbah menyusul kakaknya, Bisri belajar di pesantren Kasingan di bawah asuhan K.H. Kholil Harun. Di pesantren kasingan ini Misbah kecil mempelajari berbagai disiplin ilmu islam, di antaranya fikih, tafsir, hadits, ilmu kalam, nahwu, shorof, dan ainnya. Namun mengingat kasingan terkenal dengan kajian nahwunya, alfiyyah, maka misbah kecil pun digembleng dengan disiplin ilmu ini hingga akhirnya ia hafal seribu bait alfiyyah.<sup>28</sup> Tidak hanya hafal, dia juga mampu untuk *menghatamkan* kitab alfiyyah sebanyak 17 kali.<sup>29</sup>

Setelah dirasa cukup belajar di Kasingan, Misbah muda meneruskan pendidikan agamanya di Pesantren Tebuireng. Di bawah asuhan K.H. **Hasyim Asy‘ari, Misbah memperdalam berbagai disiplin ilmu keislaman**, khususnya ilmu hadits, yang ketika itu menjadi sisiplin keilmuan yang

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, hlm. 114.

<sup>26</sup> **Saeful Ma’shum**, *op.cit*, hlm. 329.

<sup>27</sup> **Islah Gusman**, “K.H. Misbah Ibn Zainul Musthafa (1916-1994): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dari Pesantre”. dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 14, No. 1, 2016, hlm. 117.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 118

<sup>29</sup> **Imam Taufiq**, “Al-Ṣulḥ ‘inda al-Syaikh Misbāh Zain al-Muṣṭafā fī kitābihī al-Iklīl li ma‘ānī al-Tanzīl: Dirāsah ‘an Ittihāj al-Tafsīr li al-Qur‘an al-Karīm fī Indūnisiyyah””, *Journal Of Indonesian Islam*, vol. 8, 2014, 303.

dikembangkan di pesantren Tebuireng. Di Tebuireng ini juga keahlian Misbah dalam ilmu alat segera di kenal teman-temannya, sehingga dia sering menjadi tempat diskusi bahkan rujukan dalam memahami kitab yang berisi seribu bait itu.<sup>30</sup>

**Setelah belajar agama di bawah asuhan K.H. Hasyim Asy'ari, Misbah** pulang di kampung halamannya. Di sana ia dijodohkan dengan Masruroh, putri K.H. Ridwan yang merupakan pengasuh pondok pesantren al-Balagh, Bangilan Tuban. Oleh sang mertua Misbah diminta untuk membantu dalam mengembangkan pendidikan yang ada di pesantren al-Balagh. Dengan melihat keseriusannya dalam mengajar dan mengembangkan pondok pesantren, maka K.H. Ridwan menyerahkan pondok pesantren al-Balagh kepada Misbah.<sup>31</sup>

K.H. Misbah juga merupakan kyai yang sering mengisi ceramah. Selain itu dia juga aktif dalam organisasi politik. Tercatat ia pernah bergabung dengan Masyumi, NU hingga Golkar. Kepindahannya dari satu partai ke partai yang lain dilandasi oleh pertimbangan prinsipnya dalam melihat visi dan misi partai yang ia dukung. Selama tidak melanggar rambu-rambu syariat Islam, maka ia akan mendukungnya.<sup>32</sup>

Aktivitas lain yang tak kalah pentingnya selain mengasuh pesantren, berceramah dan aktif dalam politik adalah menulis. K.H. Misbah merupakan ulama yang memilih tradisi menulis yang kuat dalam dirinya. tradisi menulis ini telah dilakukannya sejak dia masih belajar dipondok pesantren. bahkan kegiatan ini dia lakukan untuk mendapatkan uang demi memenuhi kebutuhan sehari-harinya di pondok ketika itu. Tidak hanya itu kegemarannya menulis inilah yang kemudian menginspirasi kakanya, Bisri Mutofa.<sup>33</sup> Dia telah menulis banyak karya yang sebagian besar merupakan terjemahan arab-gandul dari kitab-kitab yang diajarkan di pesantren, kitab kuning. setiap ia terjemahkan kemudian ditawarkan kepada penerbit untuk diterbitkan. sistem yang dipakai biasanya sekali beli. Hal itu dilakukan untuk menjaga keikhlasan. Dari tanganya telah lahir ratusan *kitab makna gandul jawa* dalam berbagai disiplin keislaman, baik tafsir, fiqh, akhlaq-tasawwuf, aqidah maupun garmatikal bahasa Arab. Kitab-kitab itu antara lain *al-Ikhlāq fī Ma'anī al-Tanzīl*, *Taj al-Muslimīn*, *tarjamah Fath al-Qarīb*, *tarjamah Fath al-Majīd*, *tarjamah Safīnah al-Najah*, *tarjamah al-Muhazzab*, *tarjamah Fath al-Mu'īn*, *tarjamah Masa'il al-Barzakhiyyah*, *tarjamah Kifayah al-Akhyar*, *terjemah Qurrah al-'Uyūn*, *terjemah 'Uqūd al-Lujain*, *terjemah Matn al-Ajūmiyyah*,

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>33</sup> Imam Taufiq, 304.



*terjemah 'Uqūd al Juman, tejemah Alfiyah ibn Malik, Al-Ṣaraf al-Waḍīḥ, terjemah Jawahir al-Kalamiyyah, terjemah Naṣa'ih al-'Ibad, terjemah Tanbīh al-Gafilīn, tejemah Bidayah al-Hidayah, terjemah 'Aqīdah al-'Awam, terjemah Hidayah al-Ṣibyan, terjemah Khairradah al-Bahiyyah, terjemah Irsyad al-'Asy'ari, terjemah Ihya' 'Ulūm al-Dīn, terjemah Nasyad al-Afkar, terjemah Kasyf al-Duja, terjemah al-Tashil al-Tharīqah, dan lain sebagainya.*

K.H. Misbah Mustofa meninggal pada 18 April 1994. Dia meninggalkan dua istri, lima anak dan karya-karyanya yang belum terselesaikan. Karya-karyanya ini antara lain 6 kitab berbahasa Arab yang belum sempat diberi judul dan kitab Tajul Muslimin yang baru tertulis 4 jilid.<sup>34</sup>

### **K.H. Asrori Ahmad (1923-1994)**

K.H. Asrori Ahmad lahir pada tahun 1923 di desa Wonosari, Tempuran, Magelang. Dia lahir dari pasangan suami-istri, Ahmad bin Khalil dan Aminah. Asrori Ahmad merupakan anak tertua dari lima bersaudara. Saudara-saudara kandungnya antara lain, Malikah, Suhadak, Sholihin, dan Mafiah.<sup>35</sup>

Pendidikan Asrori Ahmad muda banyak didapat dari pesantren-pesantren di Jawa. Pesantren pertama yang menjadi tempat belajarnya adalah pondok pesantren Salam, yang berada di kanci, Bandongan Magelang pada tahun 1932. Di bawah bimbingan Kyai Asnawi. Asrori muda belajar **al-Qura'an. dua tahun setelahnya, Asrori Ahmad belajar di pondok pesantren Tremas (Pacitan ), di bawah asuhan Kyai Hamid Dimiyati (w. 1948).**<sup>36</sup> Di Tremas, Asrori ahmad belajar selama dua tahun. Pada tahun 1937, Asrori muda belajar di Pesantren al-Hidayah (Lasem) di bawah **bimbingan K.H. Ma'shum.**<sup>37</sup>

Di Pesantren al-Hidayah Asrori Ahmad belajar selama 5 tahun. Tahun 1942, dia meneruskan pendidikan pesantrennya di pesantren Tebuireng (Jombang). Di bawah bimbingan Hadratus Syaikh **Hasyim Asy'ari, Asrori Ahmad** menimba ilmu agama selama satu tahun. Di tahun 1943 dia memilih kembali ke Magelang untuk belajar di pondok pesantren Watucongol di bawah bimbingan K.H. Dalhar. Di pesantren Watucongol ini Asrori ahmad belajar ilmu agama selama satu tahun, dan akhirnya pada tahun 1944 dia

---

<sup>34</sup>Siti Asmah. Skripsi. **"Study tentang Biografi dan Pemikiran K.H. Misbah Musofa Bangilan Tuban (1919-1994)", Program Studi Sejarah dan Peradaban Islam Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel, 2012, 35-36.**

<sup>35</sup>**Muhammad Murtadlo, "Three Writers of Arabic Texts in Yogyakarta" dalam Heritage of Nusantara, vol.3. no. 1 (2014), 111.**

<sup>36</sup>*Ibid.*, 113.

<sup>37</sup>*Ibid.*, 112-113.



**memutuskan untuk belajar kepada Kyai Ash'ari di Demesan, Tempuran, Magelang.**<sup>38</sup>

Setelah tiga tahun belajar di Demesan, pada tahun 1947 Asrori ahmad memutuskan *boyongan*. Di kampung halamannya, Wonosari, dia membuka sebuah pesantren dan sempat memiliki beberapa santri. Namun karena terjadi Agresi Militer Belanda di Indonesia akhirnya pesantrennya ditutup. Atas dasar pertimbangan situasi ini, Asrori Ahmad memilih pergi ke Lasem untuk belajar kepada K.H. Baidhowi.<sup>39</sup>

Di bawa bimbingan Kyai Baidhowi, Asrori Ahmad merupakan santri yang ulet dan pekerja keras. Dia merupakan santri yang memiliki minat baca yang kuat. Dari kegemarannya ini dia mulai belajar menulis. Saat di Lasem ini, Asrori Ahmad mulai berhubungan dengan K.H. Bisri Mustofa. Kyai yang disebut terakhir ini kemudian mengetahui potensi menulis Asrori Ahmad. Oleh karena itu, suatu hari Kyai Bisri memintanya untuk menulis sebuah naskah. berkat bimbingan Kyai Bisri, Asrori Ahmad akhirnya menjadi seorang penulis. Karya-karya Asrori ahmad diperkirakan berjumlah 50-an, yang sebagian besarnya merupakan bentuk terjemahan pegon dari kitab kuning yang diajarkan di pesantren, atau yang biasa dikenal dengan nama *kitab jawan makna gandel*. Karya-karyanya antara lain *Nūr al-Duja fī Tarjamah Saḥīḥ al-Najah*, *Tashīl al-Raḥīq fī Tarjamah Sullam al-Taḥīq*, *Tarjamah Riyāḍ al-Ṣalīḥīn*, *Tarjamah Risalah Mu'awanah*, *Tarjamah Irsyad al-'Ibad ila Ṣabīl al-Rasyad*, *al-Aḥqāf al-Daniyyah fī ṭīḥ Mawā'iz al-'Ushfūrīyyah*, *Tarjamah Majmū' Musytamil 'ala arba' Rasail*, *al-Kawakib al-Lama'ah fī Bayani Jawahir al-Kalamīyyah*, *Munyah al-Murtajī fī Tarjamah Maulid al-Barzanjī*, dan lain-lain.

Setelah berguru kepada K.H. Baidowi selama 4 tahun, Asrori Ahmad pulang kampung. Pada tahun 1953 dia menikahi Ismah, yang tak lain **merupakan putri dari Kyai Ash'ari, gurunya. Ketika itu usia Ismah sekitar 7** tahun. Sayangnya pernikahannya tidak berjalan lama, dua tahun kemudian keduanya memutuskan untuk bercerai. Enam bulan setelah bercerai, Asrori Ahmad atas dorongan K.H. Bisri Mustofa menikahi saudara iparnya, **Ma'munatun, putri K.H. Ahmad Kholil Kasinga.**<sup>40</sup>

Pada tahun 1953 juga K.H. Asrori mendirikan kembali pondok **pesantren atas anjuran kedua gurunya dari Lasem, K.H. Ma'shum dan K.H. Baidhawī.** Kedua gurunya ini pun turut datang langsung menyaksikan pembangunan pesantrennya. Pesantren ini kemudian diberi nama Pondok

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 113-114.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 111-112.

Pesantren Roudlotut Tulab.<sup>41</sup>K.H. Asrori Ahmad meninggal pada tahun 1994. **Pernikahannya dengan nyai Ma'munatun dikaruniahi 9 anak.**<sup>42</sup>

### **Kitab *Makna Gandul Jawa* dan Peran Kulturalnya**

Sebagaimana dijelaskan dalam pendahuluan di atas bahwa terbitan *kitab makna gantul jawa* tidak hanya memiliki nilai ekonomi semata sebagaimana halnya buku. Namun dia memiliki peran kultural yang terkandung di dalamnya. Peran kultural itu meliputi 3 hal, yaitu sebagai mediapengajaran dan dakwah islamiyah, penyokong sumber legitimasi islam tradisional dan pelestarian bahasa Jawa.

### **Pengajaran dan dakwah Islamiyah**

Keberadaan *Kitab makna gantul jawa* yang terbit pada periode kedua abad ke-XX tidak lepas dari upaya penulisnya untuk menyebarkan ilmu-ilmu keislaman kepada umat Islam Indonesia, khususnya yang memahami bahasa Jawa (*nashr al-ilm*).<sup>43</sup> Kepentingan ini yang mendorong para kyai untuk menulisnya. Oleh karena itu, *kitab makna gantul jawa* menjadi media pengajaran dan dakwah Islam bagi kyai. Bahkan, menurut K.H. Misbah dakwah dengan menggunakan tulisan ini lebih efektif dalam menjangkau semua umat Islam dari pada dengan melalui ceramah.<sup>44</sup>

Proses pengajaran pengetahuan Islam ini semakin mengena mengingat Kitab Makna Jawa tidak hanya diperuntukan orang-orang yang belajar di pesantren, tetapi ia juga menyasar masyarakat di luar pesantren, khususnya yang memahami bahasa Jawa khususnya di desa-desa. seperti tertulis jelas dalam pengantar kitab *Rowḥat al-Aqwām Kangge Ngertosī Nadhom Aqīdah al-Awwām*,

*“.... perlunipun supados kejawi tarjamah puniko saged kaginaaken wonten ing madrasah-madrasah ugi saged kaginaaken kangge pengaosan ing kampung-kampung,....”*<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup>Wawancara dengan K.H. Ahmad Said Asrori, Magelang, pada tanggal 8-8-2018.

<sup>42</sup>Wawancara dengan K.H. Ahmad Said Asrori, Magelang, pada tanggal 8-8-2018

<sup>43</sup>Wawancara dengan K.H. Ahmad Said Asrori, Magelang, pada tanggal 8-8-2018

<sup>44</sup>Islah Gusmian, “K.H. Misbah Ibn Zainul Musthafa (1916-1994 M): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dari Pesantren”, *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 14, No. 1, 2016,120.

<sup>45</sup>.”K.H. Bisri Musthafa, *Rawḥat al-Aqwām Kangge Ngertosī Nadhom ‘Aqīdah al-Awwām*, (Kudus: Menara Kudus, tt), 2.

## Representasi Islam Tradisionalis

Para penulis *kitab makna gandul jawan* adalah para kyai yang senantiasa mengajarkan ilmu-ilmu keislaman di pesantren dalam berbagai bidangnya. Para kyai ini mentransmisikan pengetahuan Islam kepada para santrinya dengan merujuk pada *kitab kuning*, baik secara *bandongan* maupun *sorogan*. *Kitab kuning*, sebagaimana dijelaskan Martin van Bruinessen, merupakan sumber legitimasi amaliah Islam Tradisionalis di Indonesia,<sup>46</sup> dan *kitab makna gandul jawa* sendiri tak lain merupakan terjemah bahasa Jawa dari *kitab-kitab kuning* ini. Dengan demikian dia merupakan representasi dari Islam Tradisionalis. Hal ini semakin jelas di mana, hampir semua terbitan kitab makan gandul jawan merupakan kitab-kitab yang menjadi rujukan bagi bagi amaliah islam tradisionalis, seperti kitab-kitab madzhab Syafii dalam terjemah fath al-Qarib, Fath al-Muin, dan al-Muhadzab misalnya hingga kitab terjemah maulud barzanji, sebuah kitab yang menurut Martin van Bruinessen, banyak dibaca oleh umat Islam tradisionalis di Indonesia setelah al-Qur'an.<sup>47</sup>

## Benteng Pelestarian Bahasa Jawa

Dalam konteks budaya, *kitab makna gandul jawan* jelas memiliki peran yang sangat penting dalam pelestarian bahasa Jawa ditengah menguatnya bahasa Indonesia sebagai bahasa Nasional Indonesia setelah kemerdekaan, yang dalam batas-batas tertentu menggeser penggunaan bahasa jawa di beberapa wilayah, khususnya di pedesaan Jawa. *Kitab makna gandul jawan* sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, tak lain merupakan kitab yang ditulis oleh para kyai dalam bahasa Jawa dengan *pegon*. Oleh karena itu tulisan *pegon* yang disajikan dalam *kitab makna gandul jawan*, selain sebagai sarana pengajaran pengetahuan Islam,<sup>48</sup> dia juga menjadi benteng pertahanan bagi kelestarian bahasa Jawa itu sendiri.<sup>49</sup>

## Penutup

Kelahiran *kitab makna gandul jawa* tidak lepas dari proses transmisi ilmu pengetahuan yang ada di pesantren yang berbasis oral, melalui *sosorogan* dan *bandongan*. Ia merupakan kreatifitas kyai dalam menyebarkan pengetahuan islam secara lebih luas di tengah-tengah masyarakat, khususnya

---

<sup>46</sup>Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKIS, 2008), 37.

<sup>47</sup>Martin van Bruinessen, *op.cit*, 191.

<sup>48</sup>Titik Pudjiastuti, "Tulisan Pegon wujud Identitas Islam Jawa: Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya", dalam *Suhuf*, Vol. 2, No. 2, 2009, 272-273.

<sup>49</sup>Wawancara dengan K.H. Ahmad Said Asrori, Magelang, pada tanggal 8-8-2018.

yang berada di luar pesantren. hasil kreatifitas ini di paruh kedua abad ke-20 diterbitkan oleh beberapa penerbit. Hubungan kyai dan penerbit dalam terbitan kitab jawa makna gandul, tidak hanya sebatas karena adanya kepentingan ekonomi semata. Lebih dari itu, kitab-kitab jawa makan gandul yang diterbitkan memiliki peran kultural yang sangat besar bagi kalangan Islam tradisional di Jawa, yaituselain sebagai media dakwah dan pengajaran keislaman, dia juga memiliki berperan sebagai penyokong sumber legitimasi Islam tradisional dan tentunya sebagai benteng pertahanan bagi kelestarian bahasa Jawa.

### DaftarPustaka

- Ahmad, Asrori. *Tashīl al-Rafīq fī Tarjamah Sullam al-Tauḥīq li Tahẓīb al-i'tiqād wa al-akhlaq*. Kudus: Menara Kudus, tt.
- Asmah, Siti. Skripsi. 2012. **“Study tentang Biografi dan Pemikiran K.H. Misbah Musofa Bangilan Tuban (1919-1994)”, Program Studi Sejarah dan Peradaban Islam Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel**
- Asrori, Ahmad Said. *Waṣāya al-Aba li al-abna’ Makna Jawi*, (Kudus: Menara Kudus, tt).
- Aziz, Munawir. 2013. **“Produksi Wacana Syiar Islam dalam Kitab Pegon Kiai Saleh Semarang dan Kiai Bisri Musthofa Rembang”**, *Afkaruna: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, vol.9
- Bruinessen, Martin van. 2015. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading
- Bruinessen, Martin van. 1990. **“Kitab Kuning: Book in Arabic Script used in the Pesantren Milieu”**. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*. 146,
- Bruinessen, Martin van. 2008. *NU: Tradisi, Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKIS
- Dhofier, Zamakhsyari. 2015. *Tradisi Pesantren : Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES
- Gusmian, Islah. 2016. **“K.H. Misbah Ibn Zainul Musthafa (1916-1994): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dari Pesantre”**. *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 14, No. 1
- Huda, Achmad Zainal. 2011. *Mutiara dari Pesantren: Perjalanan Khidmah K.H. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: LKIS
- Manshur, Fadlil Munawar. 2004. *Intelektualitas dan Budaya Pesantren*. Ciamis: Program Pascasarjana IAID Ciamis
- Mastuhu. 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS

- Mas'udi, Masdar. F. 1985. "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning", dalam** Raharjo, Dawam (ed)., *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*. Jakarta: P3M
- Ma'shum, Saifullah. 1998.***Kharisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 tokoh NU*. Bandung: Mizan
- Murtadlo, Muhammad. 2014. **"Three Writers of Arabic Texts in Yogyakarta"** dalam *Heritage of Nusantara*, vol.3. no. 1
- Mustofa, Bisri. *al-Unsyu'ī Syarah Naẓm al-Syaraf al-'Umriṭhī fī al-Naḥw*. Kudus: Menara Kudus, tt.
- Mustofa, Bisri. *Rawḥat al-Aqḥam Kangge Ngertosī Nadhom Aqīdah al-Awwam*. Kudus: Menara Kudus, tt.
- Nata, Abuddin.2001.*Peta Keragaman Pemikiran Islam Indonesia*.Jakarta: PT Rajagrafindo Persada
- Pudjiastuti, Titik. 2009. **"Tulisan Pegon wujud Identitas Islam Jawa: Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya", dalam** *Suhuf*, Vol. 2, No. 2
- Rosidi, Ajip. 1979. **"Penerbitan Buku Bacaan dan Buku Sastra Indonesia",** dalam *Prisma*,vol. VII
- Roziqin, Dadiatul., Asti, Badiatul Muchlisin dan Munif, Junaidi Abdul. 2009.*101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit e-Nusantara
- Smith, Geoffrey Nowell dan Wotton, David. 1976.*The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800*. London: NLB
- Taufiq, Imam . 2014. "Al-Ṣulḥ 'inda al-Syaikh Misbah Zain al-Muṣṭafa fī kitābihī al-Iklīl li ma'anī al-Tanzīl: Dirasah 'an Ittihaj al-Tafsīr li al-Qur'an al-Karīm fī Indūnisiyyah", Journal Of Indonesian Islam**, vol. 8
- Van den Berg, L.W.C. 1886. Het Mohammedaansche Godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij Gebruikte Arabische Boeken," **dalam** *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land –en Volkenkunde*, vol XXXI
- Wawancara dengan K.H. Ahmad Said Asrori, Magelang, pada tanggal 8-8-2018.

## AL-QUR'AN IN THE GUS MUS'S POETRY

Khairul Fuad

Researcher of Balai Bahasa Kalimantan Barat

Alumnus of Pesantren Al-Muayyad Surakarta

khairul.fuad@kemdikbud.go.id

### Abstract

The all aspects of life become base of the work of literature, included the religion that often is part of creative-imaginary in **building the literature utterance**. **Alqur'an is resource of religion** and can be became those aspect to build the creative-imaginary because of beside a litterateur, Gus Mus is a kiai, certainly **nearest with Alqur'an treatise**. **Gus Mus** uses poetry as a medium **to explore the meaning of Alqur'an**. **So, Gus Mus's poetry** was **indicated to use Alqur'an utterance and denoted a discourse** through the literature utterance that is being collected into his **anthology**. **Qur'an utterances are mostly familiar** in his daily when he taught his disciples in the Islamic Boarding School (Pesantren). Well-known, Pesantren denoted institution of education especially was learning the Islamic studies, for **example Qur'an by its studies**. **Based on intrinsic and extrinsic sides, this study aims to research Gus Mus's poetry within using of Alqur'an utterance**. **Those poetry was found** in his collected anthology as a source of data for analysing those study. Method of descriptive was used to explain his poetry that had the **content of Qur'an utterance**. **Meanwhile, those study was using** too another approach for strengthening analysis, namely intertextual in discourse of literature research. Approasch of intertextual has a suitable with those study, **'Iqtibas**, because of the both were relating to the text. **'Iqtibas** was used too as an approach toward those study. The other effort of those study as approach was **Al-Qur'an interpretation (tafsir), remembering of 'Iqtibas** that was relating to the text of **Al-Qur'an**. **Those tafsir** was used, *al-Mishbah*, work of Quraish Shihab. Those effort of study with approaches was aiming to build comprehend in analysis of study.

**Keywords:** **Al-Qur'an Utterance, Poetry, Gus Mus, 'IqtibaS, And Intertextual.**

## Introduction

Gus Mus was known as popular name of K.H. Ahmad Mustofa Bisri, became a guarantee in literature work, especially genre of poetry, in Indonesia literature. His poetry was being published through television media since he often too was invited in a television program, for instance talk show. Therefore, his poetry was well known by Indonesian public with its shown especially. Sometimes he was invited as speaker in a seminar and asked for reading poetry.

Besides writing poetry Gus Mus was reading himself his poetry, so spirit of his poetry that certainly appeared to the readers because he knew the **ecoteric situation of poetry's. Then, his writing and reading process could give** another spirit in his poetry and hypnotizes the listener when being read. Creative process was certainly being done by him so those result fulfilled the spirit of poetry.

**The first performance of the Gus Mus's poetry on 1980's was getting** an appreciation, namely lot of praises and being inaugurated as a new star in the world of Indonesia poetizing. As achievement his poetry was being published in Hamburg University German and published too in mass media, for instance *Horison*, *Kompas*, and *Suara Merdeka*. Beside, his figure performance always was being connected to the world of Islamic boarding due to mapping road of his education and nowadays the head of Islamic Boarding School, Raudhah al-T}alibin in Leteh Rembang Middle Java<sup>1</sup>.

**Beside poetry, Gus Mus's short story was being published in several the** daily papers, for example *Kompas*, *Jawa Pos*, *Suara Merdeka*, and *Media Indonesia*. His anthology of short story *Lukisan Kaligrafi* (2003) was getting an award 2005 from Majelis Sastra Asia Tenggara. His short story was being included in the together anthology *Waktu Nayla*, the short stories of *Kompas* choice and too in *Bacalah Cinta*, a together anthology<sup>2</sup>.

However, Gus Mus was resulting poetry much more than short story because of work of literature majority in poetry. Curriculum vitae in his anthology was written about anthology of poetry in majority, for example *Ohio Kumpulan Puisi Balsem* (1990), *Tadarus* (1993), *Pahlawan dan Tikus* (1995), *Wekwekwek Sajak-Sajak Bumilangit* (1996), etc<sup>3</sup>. Gus Mus was included a productively poet with poetry until nowadays.

---

<sup>1</sup> [www.gusmus.net](http://www.gusmus.net), *Profil*.

<sup>2</sup> Ahmad Mustofa Bisri, *Agama Anugerah Agama Manusia*, Rembang: CV MataAir

Indonesia, 2016, page 128 and Ahmad Mustofa Bisri, *Sajak-Sajak Cinta Gandrung*, Rembang: MataAir Publishing, 2017, page 109.

<sup>3</sup> Ibid, Ahmad Mustofa Bisri, 2017, page 107-109.



Another Gus Mus's anthologies of poetry was being resulted until 2000's, namely *Syi'iran Asma'ul Husna in Javanese* (1997), *Gelap Berlapis-Lapis* (1998), *Negeri Daging* (2002), *Gandrung Sajak-Sajak Cinta* (2006), and *Aku Manusia* (2007). Gus Mus included too in common anthology of poetry with other Indonesian poets, for example *Takbir Para Penyair* (1995)<sup>4</sup>.

Gus Mus was not only writing the fiction, but also writing the nonfiction form. Those nonfictions form was published by a publishing house. For example, *Ensiklopedi Ijmak* was written with K.H. Ahmad Sahal Mahfudz (1937-2014). Then, *Saleh Ritual Saleh Sosial, Esai-Esai Moral* was published by Mizan Bandung and *Fikih Keseharian Gus Mus* by Yayasan Al-Ibriz and Al-Miftah Surabaya<sup>5</sup>.

Gus Mus as a poet, an essayist, and an expert in Islam (kyai), was proving his all positions through the work, anthology of poetry and treatises were being based on Islam. Islamic scope was nearest into his thought, so his work was not astonishing that was being influenced by Islamic thought. Included, *'Iqti'bas* as Islamic scope was being used by him to explore his work, especially the work of literature, poetry.

Currently Gus Mus was getting award in literature through his poetries. Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, a formal institution of Indonesia Government under The Ministry of education and culture, was giving awards to him. Exactly in Bulan Bahasa 2017 an annual agenda, awards in literature, Penghargaan Sastra Badan Bahasa kategori puisi, was going to Gus Mus. Those award was being accepted by his daughter Ienas Tsuroiya as his representative<sup>6</sup>.

A Non-Government Organization (NGO) was taking care Gus Mus's activity. Yap Thiam Hien Award 2017 was going to Gus Mus, not only for human right struggle through *da'wa*, but also for relation to work of literature. Zumrotin, representative of five judges, was saying that through poetry Gus Mus got fight for peaceful and did not use exploitative political identity for reach a power<sup>7</sup>.

Poetry was an important part for Gus Mus as medium to reveal his restlessness toward those life. His views was being shown into the poetry. A hundred of his poetries was collected into five anthologies. The council of

---

<sup>4</sup> Ibid, Ahmad Mustofa Bisri, 2017, page 107-108.

<sup>5</sup> Ahmad Mustofa Bisri, *Dari Canda Nabi & Sufi Sampai Kelucuan Kita*, Rembang: MataAir Publishing, 2016, page 146.

<sup>6</sup> Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa "Puncak Bulan Bahasa dan Sastra." [badanbahasa@kemendikbud.go.id](mailto:badanbahasa@kemendikbud.go.id) (accessed March 2018).

<sup>7</sup> Yap Thiam Hien Award 2017, "Gus Mus: Rumah Indonesia Harus Dijaga," Kompas, January 25, 2018, page 1 and 15.



judges Yap Thiam Hien Award was appreciating Gus Mus as Ulama dan Muslim intellectual who had capability to present different perspective and image about prominent figure of religion who was often associated recently to political interest<sup>8</sup>. Then, Gus Mus was having too different capability to applicate those restlessness thought poetry.

Poetry was being included especially factor for Gus Mus to bring him to the stage literature in Indonesia. He was part of Indonesian writers in literature and enriching the history of Indonesian literature. Very especially he was using the utterance of Islam as base to build the creative-imagination in poetry. Utterance of **Al-Qur'an was surely becoming based on** his poetry, in the same as element of **'Iqtibas** was building too the creative-imagination in his poetry.

Gus Mus denoted completely personality, either capacity in intellectual or capacity in social. Capacity in intellectual was represented to writing capability, instead of capacity in social was represented to leadership capability as kiai in pesantren. Gus **Mus's personality was seldom possessed** by someone. Usually someone possessed a side from both of those capacities.

**Furthermore, as biographic, the whole of the Gus Mus's life was being** spent in pesantren. Gus Mus was born August 10 1944 in Rembang Middle Java from family of pesantren. Firstly he was studying in pesantren owned his father, K.H. Bisri Musthafa and was continuing in several pesantren in Java. Pesantren of Lirboyo Kediri under guidance K.H. Marzuqi and K.H. Mahrus Ali and al-Munawwir **Krapyak Yogyakarta under guidance K.H. Ali Ma'shum** dan K.H. Abdul Qadir. Then, he was going aboard to continue his study in University of al-Azhar Cairo. When he was studying aboard in Cairo, Egypt, he had ever met K.H. Abdurrahman Wahid well known Gus Dur, former President of Indonesia.

Therefore, **Al-Qur'an tenets as the primary guidance of Islamic boarding teaching most likely gave influence towards Gus Mus's poetry. Those** indication could be understood through **Al-Qur'an teaching that was always** being taught in Islamic Boarding School education with all points of view, for example, theology, Islamic law, exegesis, and Islamic mystic. **Al-Qur'an** became part that could not be desperate from pesantren.

**Pesantren milieu became Gus Mus's poetry was being based on Al-Qur'an as creative imagination for build his literature work since his poetizing** journey. Awareness or unawareness, **Al-Qur'an became important part of Gus**

---

<sup>8</sup> Brigitta Iswora and Rini Kustiasih, "Sosok K.H. Ahmad Mustofa Bisri Menjaga Rumah Indonesia," *Kompas* January 26, 2018, page 16.

**Mus's poetry existence being fulfilled by tickling critics without patronizing. This step most likely was influenced by Al-Qur'an spirit with sermon good.**

**Al-Qur'an, a part of literature work was usually being mentioned by the terminology of 'iqtibas in 'ilmu al-balagh (the art of eloquence). 'ilmu al-balagh was meaning to attain clearly beauty meaning thought frankly and right statement<sup>9</sup>. Meanwhile, 'iqtibas was the speaker was being entering something from Al-Qur'an or Hadits into, either essay or poetry for specific aim which was not most likely being felt from both into his statement<sup>10</sup>.**

**Therefore, Gus Mus's poetry was most likely being entered by statements from, either Al-Qur'an or Hadits. Considering, milieu of Gus Mus's life in the world of pesantren with Al-Qur'an and Hadits mainstream, so either extrinsic or intrinsic factors which were giving influence in his poetry.**

**Utterance of Al-Qur'an and Hadits denote formulation of problem which was being wanted to be answered in this study toward Gus Mus's poetry, how both of statements which were being revealed by Gus Mus in his poetry. However, for focus in this study which was just being choosed Al-Quran's statement, namely knowing Al-Qur'an's statement which was being used by Gus Mus in his poetry.**

**This aim of study was to know Al-Qur'an's statement in Gus Mus's poetry and its purpose that work of literature could use Al-Qur'an as building element of creative imagination. Meanwhile, framework of theory which being used in this study was 'iqtibas, namely someone who was entering into, either essay or poetry, statement from Al-Qur'an or Hadith for specific aim which was not most likely being felt from both into his statement<sup>11</sup>.**

**Method of Research in this study was used the descriptive method with collection of Gus Mus's poetries that used or cited statement of Al-Qur'an. Those meant collection of Gus Mus's poetry was being searched from the collections of poetry himself. From several his collections of poetries those study was choosing the collection poetry under title *Aku Manusia Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri*.**

**Those collection of poetry *Aku Manusia Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri* was containing the meant poetries which had correlation to this study. In other word, the poetries under those analysis of this study, was documented into those collection. *Aku Manusia* was being published by CV. MataAir Indonesia Road K.H. Bisri Mustofa 4 Rembang Middle Java.**

---

<sup>9</sup> Al-Sayyid Al-Marhum 'Ahmad Al-Hasyimiy, *Jawahir al-Balagh fi al-Ma'aniy wa al-Bayaniy wa al-Badi '*, Indonesia: Maktabah Dar 'Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1960, page 31.

<sup>10</sup> Ibid, page 414.

<sup>11</sup> Ibid, page 414

Furthermore, the meant poetries was being selected from those collection, *Aku Manusia Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri*, and focus toward those study. Those poetries was being selected after reading deeply those collection and was being correlated to those theory of study, **'iqtibas**. The **reading denote part of descriptive method for selecting the meant Gus Mus's poetry toward those study.**

Correlating to **Al-Qur'an**, those study was needing the interpretation of **Al-Qur'an approach. Using the book of Al-Qur'an interpretation was** becoming part of method of research toward those study. Those using was effort to comprehend the text of **Al-Qur'an, at the same time, to correlate to text of Gus Mus's poetry under those analysis of this study.**

### **'Iqtibas** as a Theoretical Framework

This study was being based on **'iqtibas** as framework of theory for **analysis endorcement toward the Gus Mus's poetry.** **'iqtibas** was relating to The art of eloquence that denote science for giving beauty and clarity of the meaning. Definitively, The art of eloquence was conveying beauty and clarity of the meaning throught correctly and fluently phrases<sup>12</sup>. In the art of eloquence was divided into three parts, namely **'ilmu al-ma'ani**, **'ilmu al-bayan**, and **'ilmu al-badi'**.

Meanwhile, **'iqtibas** denoted element from **'ilmu al-badi'**, in language was invention of something before, in definition was science known by any sides, its benefit become the sentence beauty and charm and the structure good and neat after suitable with situation and condition (muqtad{a al-h{al)<sup>13</sup>.

The other hand, study of literature was known by an aesthetic reception, namely school of analysis for researching the literature texts which was being based on by starting point of readers who gave the reaction or got the feedback toward those texts<sup>14</sup>. The method of aesthetic reception divided into three approaches.

Firstly, experimentally approach to reception of literature, secondly, critically recepted research toward literature, and thirdly, intertextually research toward literature<sup>15</sup> (Emzir and Rohman, 2015: 203). Then, the thirdly method was compatible with **'iqtibas** as the same as relating to the intertexts.

---

<sup>12</sup> Ibid, page 31.

<sup>13</sup> Ibid, page 360.

<sup>14</sup> Emzir and Saifur Rhman, *Teori dan Pengajaran Sastra*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2015, page 194.

<sup>15</sup> Ibid, page 203.

The method of intertextual was divided into several steps, namely copying, adaptation, and translation, repeatedly reading, comparison and assessment the different texts with another text, and getting the meaning toward different texts<sup>16</sup>. Step of copying, adaptation, and translation could be related to **'iqtibas**.

Still relating to above, a work of literature was actually the convention of society, was not only born easily, but also was based on a work of literature previously<sup>17</sup>. So, intertextual was influencing potentially inter-work of literature, the previously literature was influencing the later literature.

For Pradopo, a work of literature (text of literature) could only be read (caught in its meaning) into relating to another texts which were becoming its hypogram<sup>18</sup>. Riffaterre (1978: 11, 23) said that the hypogram was the poem that became background of the poem creation<sup>19</sup>. There was no emptiness in literature.

Still Pradopo, that principle of intertextual denote one of medium give away a meaning to the text of literature<sup>20</sup>. Through the intertextual was to **give a meaning to the Gus Mus's poetry which was being based on the text of Al-Qur'an, not to the text of literature previously. Al-Qur'an was being becoming hypogram as a background creation of Gus Mus's poetry.**

Beside **'iqtibas** was having equivalent with intertextual as mentioned above, **'iqtibas** denote terminology to definite about **Al-Qur'an citation on one** hand and intertextual denote theory to analysis those correlation on the other hand. Both of elements using could be understood those interrelation and interaction as framework of theory those study.

In those study, using of **Al-Qur'an interpretation was endorcement to** analysis those texts. *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, Keserasian al-Qur'an* was getting endorcement toward those study, in the same time to correlate either **Al-Qur'an text or text of Gus Mus's poetry. Those book of** interpretation denote work of M. Quraish Shihab, an Indonesian famous of **Al-Qur'an interpreter**. Those book of interpretation was being used as framework of theory because of correlation to **Al-Qur'an, the holy text of Islam.**

---

<sup>16</sup> Ibid, page 206.

<sup>17</sup> Rahmat Djoko Pradopo, *Pengkajian Puisi, Analisis Strata Norma, dan Analisis Struktural dan Analisis Semiotik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2005, page 223.

<sup>18</sup> Ibid, page 228.

<sup>19</sup> Ibid, page 227.

<sup>20</sup> Ibid, page 228.

## Copying from The Quran

**The Gus Mus's poetry was being found from his anthologies of poetry, *Aku Manusia* Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri, Those collection was collecting his poetry, its title *Aku Manusia* wich has been indicated into 'iqtibas. Influence of Qur'an was shown in his poetry, especially poetry's text, //dengan bangga aku mengatakan aku manusia//Tuhan memuliakanku//. The whole of his poetry below.**

### Aku Manusia

Ketika langit menepuk dada mengatakan aku langit di atas tak  
terjangkau  
dengan bangga aku mengatakan aku manusia  
Ketika bumi menepuk dada mengatakan aku bumi kaya dan  
memukau,  
dengan bangga aku mengatakan aku manusia  
Ketika matahari menepuk dada mengatakan aku matahari  
punya cahaya berkilau dengan bangga aku mengatakan aku  
manusia.  
Ketika bulan menepuk dada mengatakan aku bulan para  
kekasih mengajakku bergurau  
dengan bangga aku mengatakan aku manusia.  
Ketika laut menepuk dada mengatakan aku laut melihat  
Keindahanku siapa tak terhimbau  
dengan bangga aku mengatakan aku manusia.  
Ketika angin, menepuk dada mengatakan aku angin mampu  
Menyamankan atau mengacau,  
dengan bangga aku mengatakan aku manusia  
Ketika sungai menepuk dada mengatakn aku sungai punya  
air tawar dan payau, dengan bangga aku mengatakan aku  
manusia.  
Ketika batu-batuan menepuk dada mengatakan aku batu-  
batuan bisa berguna bisa menjadi ranjau,  
dengan bangga aku mengatakan aku manusia.  
Ketika tumbuh-tumbuhan menepuk dada mengatakan aku  
tumbuh-tumbuhan dariku orang mengambil warna kuning  
dan hijau,  
dengan bangga aku mengatakan aku manusia  
Ketika burung menepuk dada mengatakan aku burung  
mampu terbang dan berkicau, dengan bangga aku mengatakan

aku manusia  
Ketika setan menepuk dada mengatakan aku setan mampu  
membuat orang jaga mengigau,  
dengan bangga aku mengatakan aku manusia,  
Tuhan memuliakanku<sup>21</sup>

The poetry's text above especially the last verse denote *'iqtibas* of Surah 'Asra (17: 70) from Qur'an and said.

ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلاً

**"And indeed We have honoured the Children of Adam, and We have carried them on land and sea, and have provided them with At-Taiyibat (lawful good thing), and have preferred them above many those whom We have created with a marked preferment"**<sup>22</sup>

The Gus Mus's lyrics, "Tuhanku memuliakanku", my God honoured me, was suitably meant for **"And indeed We have honoured the Children of Adam"**. Gus Mus said that a human being did not need to feel underestimated with another creature, for example sky, world, sun, moon, wind, stone, plants, and bird. Those whole of creatures was being mentioned in his poetry above. Although all creatures were having privilege themselves, the human being exactly was having especially privilege because of was being honoured by Allah Almighty God.

The text, **"my God honoured me"**, was being included one from two divided of *'iqtibas*, namely the one divided, the quoted enunciating was not being replacement of the original meaning to another meaning<sup>23</sup>. The quoted verse of Qur'an was being quoted in fact in his poetry. Gus Mus was not replacing the meaning of Qur'an verse to another meaning. **"Tuhanku memuliakanku"**, was similiary meaning in those verse above, **"And indeed We have honoured the Children of Adam"**.

Meanwhile, the other divided of *'iqtibas*, the quoted enunciating was applying replacement to another meaning<sup>24</sup>. The word *memuliakan* was translation from *honoured*, so Gus Mus was not replacing the word of honoured to another meaning, for example interpretation, with *memuliakan* in Indonesia. *Memuliakan* in his poetry indicated *'iqtibas* through Surah

---

<sup>21</sup> Ahmad Mustofa Bisri, *Aku Manusia Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri*, Rembang: MataAir Publishing, 2016, page 1-3.

<sup>22</sup> Al-Qur'an, Surah 'Asra, 17: 70.

<sup>23</sup> Al-Sayyid Al-Marhum 'Ahmad Al-Hasyimiy op. cit, page 415.

<sup>24</sup> Al-Sayyid Al-Marhum 'Ahmad Al-Hasyimiy op. cit, page 416.

above. Proud of a human in *Aku Manusia* because Allah honoured The Children of Adam.

The whole verses in *Aku Manusia*, particularly the previously text of verse //dengan bangga aku mengatakan aku manusia//Tuhan memuliakanku, Gus Mus was showing about the capability of all creatures beside human. For instance, the sun with illumination capability, the river with fresh and brackish water results, and the bird with flight capability, but the human more than all creatures with particularly capability, namely Allah honoured the human being, children of Adam.

Moreover, the whole verses previously //dengan bangga aku mengatakan aku manusia//Tuhan memuliakanku, was increasing the existence of human being who was being honoured by Allah and the suitable with Surah above. Disparity was clearly shown between human and other creatures with the word of Allah, **“and have preferred them above many those whom We have created with a marked preferment”**.

**‘Iqtibas** was being sawn into the Gus Mus’ poetry either direct or indirect citation of a verse in Alqur’an as the word of Allah. In fact, Alqur’an was getting the influence to Gus Mus who when wrote his poetry in a moment. Understandable, Gus Mus has spent whole of his life in pesantren, even hitherto was still teaching and educating in Pesantren of al-Talibin in Leteh Rembang Middle Java.

In other side, Gus Mus and his poetry were being included in Literature of pesantren (Sastra Pesantren). Ahmad Tohari, an Indonesian novelist, had trilogy of novels, said that Mustofa Bisri denoted an original poet of pesantren together with Zawawi Imran and Acep Zamzam Noor<sup>25</sup>. (Tohari,). Existence of Gus Mus in Literature was existence of Sastra Pesantren).

In Additional, Ahmad Tohari said that Literature of Islamic Boarding School (Sastra Pesantren), was literature with its content was **da’wah** mission<sup>26</sup>. The **‘iqtibas** of Gus Mus’s poetry hardly indicate as Sastra Pesantren, namely promotion of virtue and prevention of vice was indication of **da’wah through the verses of Alqur’an**.

The whole lyrics previously, especially the last lyric //Tuhanku memuliakanku// was likely reflecting throught those surah above. Gus Mus **was likely getting comparison between human being and another God’s creature**, for example the sky, the earth, the sun, the moon, and etc. Those **comparison was being reflected from the divine saying, “ We have preferred them above many those whom We have created with a marked preferment”**.

---

<sup>25</sup> Ahmad Tohari, “Sastra Pesantren Sastra Dakwah,” <http://www.nu.or.id/post/read/41378/> (accessed November 2017).

<sup>26</sup> Ibid



Although another God's creature were having previledge or having different unique themselves, the human being was the one and only as God's creature. As said Gus Mus when the sun patted arrogantly its chest and said that I was the sun had glittered light, proudly I said that I was the human being my God honoured me.

For Gus Mus, the honour was given God that denote unusually previledge for the human being. Just enough honour for human being to exceed higher level than all Almighty creatures. For example, from those, human being could be similar to the bird as mentioned poetry above through knowledge. In other word, the knowledge was certainly an honour too that had been given by Allah Almighty.

Either the last lyric one or the whole lyric previously were being based on **Surah 'Asra (17: 70)**. There were textual on the last lyric one and contextual on the whole lyric previously. Therefore, in this contex '*Iqtibas* could be understood either was not replacing or replacing the source of text, **Al-Qur'an**. Gus Mus was certainly having excellent toward '*Iqtibas* to replace and not replace into the poetry.

Then, under the method of intertext in the theory of reception, Gus Mus's poetry above, *Aku Manusia*, denote step of copying from **Al-Qur'an** verse seventy of **Surah 'Asra (17: 70)**. He copied those verse "And indeed We have honoured the Children of Adam" to be pasted to his lyric of poetry, "**Tuhanku Memuliakanku**".

Gus Mus was not merely copying and pasting those **Al-Qur'an's verses**, but also interpreting them previously to his poetry. Personal pronouns (We) in those verses were indicating to Allah Almighty, so indeed Allah has honoured the Children of Adam (human being). Personal pronouns in object (**ku or me**) into "**Tuhanku Memuliakanku**", was indicating to human being, so human being was being honoured by Allah.

Actually, Gus Mus was getting intertext into his poetry through utterance of **Al-Qur'an**. In this context he was exploring the verse of **Surah 'Asra especially seventieth verse, to empower his poetry** *Aku Manusia*. The using of intertext was being copied from **Al-Qur'an was the same theory as 'Iqtibas**, namely containing something from **Al-Qur'an for prose or poetry**.

For '*Iqtibas* strengthen above, the interpretation of Quran was **explanation through Muhammad Quraish Shihab's interpretation in his master piece, Tafsir Al-Mishbah{ Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an**, the book of interpretation. M. Quraish Shihab was well-known as an expert in Islamic studies especially the interpretation of Quran in Indonesia. He was ever becoming the former Minister of Religion Affairs in the Cabinet of Development VII 1998.



The verse above was explaining a gift from a God because of the human being was an unique creature that had an honour in his position, either **obedient or disobedient to the religion. Those gift was Divine's Swearing with** strengthening particle (فَ), was declaring those and *We have*, namely Allah did swear that *indeed We have honoured the Children of Adam* through his form of good body, capability talking and thinking, then knowledgeable and We were giving him a freedom to sort and choose<sup>27</sup>.

Still for Shihab, very important, We were inspiring the human being through the knowledge, so he could explore the earth and get the space expedition and those all of the everything We were creating for him. In this context, Shihab was strengthening that We have preferred him than animal with his mind and creativity for becoming responsibility creature<sup>28</sup>.

**The Gus Mus's lyric above, "Tuhanku memuliakanku",** was relating to **the Shihab's interpretation on the seventieth verse of Surah al-'Asra. The** honour of human being was being caused by mind and creativity, so there were different with other Divine Creature. Through mind and creativity the human being could do what the other creature was doing, those was an honour from The Divine God, Allah.

## Adaptation

**Furthermore, the other Gus Mus's poetry, Agama** was being analyzing under **'iqtibas suitable with this study. Those poetry's title was still** including into his collection *Aku Manusia Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri*. The poetry *Agama* was actually positioning Gus Mus into the literature of **pesantren because of religion (agama), it's meant education was having** inherent in education at pesantren. Those poetry below.

Agama

Agama  
adalah kereta kencana  
yang disediakan Tuhan  
untuk kendaraan kalian  
berangkat menuju hadiratNya  
jangan terpukau keindahannya saja  
Apalagi sampai  
dengan saudara-saudara sendiri bertikai

---

<sup>27</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Peran, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 7*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2012, page 149.

<sup>28</sup> Ibid.

berebut tempat paling depan  
Kereta kencana  
cukup luas untuk semua hamba  
yang rindu Tuhan  
Berangkatlah!  
Sejak lama  
la menunggu kalian

Rembang, 12.12.2005

This *'iqtibas* of Gus Mus's poetry was having different with his poetry previously, namely the second divided of *'iqtibas*, the quoted enunciating was applying replacement to another meaning. Gus Mus was getting the **understanding on Alqur'an's verse in Surah 'Ali 'Imran 3 : 19 and 85 and Surah Al-Ma'idah 5 : 3). Through those verses, Gus Mus was likely getting to** base on his poetry above until was getting the opinion that religion was instrument (tool) as his understanding. Those holy verses below.

إن الدين عند الله الإسلام

**"Truly, the religion with Allah is Islam"**<sup>29</sup>

ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين

**"And whoever seeks a religion other than Islam, it will never be accepted of him"**<sup>30</sup>

اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً

**"This day, I have perfected your religion for you, completed My favour upon you, and have chosen for you Islam as your religion"**<sup>31</sup>

In Gus Mus's opinion, those all verses above were strengthening his opinion that religion was **"only" instrument, tool, or vehicle (wasilah) for the last aim to our ultimate goal (ghayah)**. Still according to his opinion those verses above denote the statement that only vehicle, namely Islam, religion of monotheism that could be accompany us to Allah's **satisfaction (rid{a)**. Thus,

---

<sup>29</sup> Al-Qur'an, 'Ali 'imran, 3: 19.

<sup>30</sup> Al-Qur'an, 'Ali 'imran, 3: 85.

<sup>31</sup> Al-Qur'an, al-Ma'idah, 5: 3.

**the religion was instrument, but Allah's satisfaction was ultimate goal (Bisri, 2016:13).**

Therefore, Gus Mus was saying in his poetry above, *agama//adalah kereta kencana//yang disediakan Tuhan*. *Kereta kencana* in English, was golden chariot that was being identified with vehicle, tool, or instrument to **reach up a goal, even the ultimate goal, Allah's satisfaction. For Gus Mus, the religion should not be became a trigger to emerge a conflict amongst the people, either interreligion or interother religion.**

**From Gus Mus's explanatioan and analysis result, Gus Mus** was efforting to interpret the verses above. He himself was using his language to understand the verses above and was not borrowing **language from Alqu'an in this poetry, different from his poetry previously. In 'Iqtibas, especially second devided, Gus Mus replaced the quoted enunciating from Alqur'an to another meaning. The religion was a golden chariot as the other meaning from Alqur'an's quoted enunciating, namely verses from Surah 'Ali 'Imran: 19 and 85 and Surah Al-Ma'idah: 3.**

Furthermore, in this context Gus Mus was adapting the religion in utterance of **Al-Qur'an as *kereta kencana* (golden chariot) in his poetry above. Those adaptation of *kereta kencana* denote the theory of intertext step because of the religion that was being meant. Those Gus Mus's thought when was apreciating the religion.**

For Gus Mus, the religion denote the greatest vehicle, so he was adapting it into *kereta kencana*. In Jawa tradition, especially around the Kingdom of Java, *kereta kencana* was the exclusive vehicle. Only the Kingdom family could use it as vehicle at the special event and Very Very Important Person (VVIP) could too.

The religion was being adopted as *kereta kencana* accordingly to the special aspect because of only special person to drive it. Although it was not a goal, the religion actually was important role for straight right to The Last Aim, Allah The Almighty. In other word, a person was embracing the religion, included the special person as a passenger of *kereta kencana* (golden chariot).

Regarding of poetry above, Gus Mus was reminding for not merely focus to the religion that was only as a vehicle. He was suggesting to adherent of religion for not being triggered by conflict that was based on the religion. Certainly, the special person with *kereta kencana* as special vehicle, has to have the special attitude within embracing religion to much more religiously, namely combining either exoteric or esoteric its aspect.

Meanwhile, from **'Iqtibas** side was the replacing meaning of religion to phrase, *kereta kencana*. Those the second part of **'Iqtibas**, replacing utterance

of Al-Qur'an (al-din) to the other meaning (kereta kencana). The adaptation, a step in theory of intertext, was the same discourse as second part of *'Iqtibas*.

**Thus, the Gus Mus's poetry could be analyzed under the both theories, theory of *'Iqtibas* and intertext. Those both were being focused toward the text, but there were different, *'Iqtibas* was relating to the sacred text, Al-Qur'an and Hadits of Prophet, instead of intertext was relating to the profanity text, for example text of literature, history, or culture.**

Focused to religion (agama) in Arabic (دين) that was mentioned in the verses above. Shihab was explaining religion suitably with linguist's opinion, (دين) consisted of three alphabets (د), (ي), and (ن) that were describing the hierarchy relation of both sides, the one side was higher than the other side. The religion was relation between human being and God<sup>32</sup>.

**It was understandable, the religion was same meaning as Gus Mus's image and Shihab's opinion. *Kereta kencana* in Gus Mus's image in one side and relation in Shihab's opinion in other side about the religion. Gus Mus was likely getting imagery of *kereta kencana* as a tool to relate a one to other places. Meanwhile, the religion was means to relate the human being to God Almighty.**

The other **Gus Mus's poetry was showing *'Iqtibas* in the one hand and intertext in the other hand. Those poetry was under title *Tahakkumi* in the Gus Mus's collection of poetry still, *Aku Manusia Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri*. Those collection was published by MataAir Publishing on 2016. The Gus Mus's Poetry below**

Tahakkumi

Mengapa ketika sekalian alam  
tak sanggup menerima  
tugas mengelola bumi  
kalian mengajukan diri  
tak tahu diri  
kini  
ketika dengan jumawa  
kalian melibas dan merusak  
saling tumpas dan saling gasak  
lalu  
langit sekalian badai dan petirnya  
laut sekalian kerak dan ombaknya

---

<sup>32</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Peran, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 2*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2012, page 28.

bumi sekalian tanah dan sampahnya  
dunia sekalian harta dan bendanya  
membantu kalian  
mempercepat kehancuran  
makhluk angkuh,  
kalian mengeluh  
atau lupa?  
2005<sup>33</sup>

There were *'Iqtibas* into the poetry above, especially into its earlier lyric, namely //Mengapa ketika sekalian alam//tak sanggup menerima// tugas mengelola bumi//kalian mengajukan diri//tak tahu diri. Those *'Iqtibas* was Surah al-'Ah{zab (33: 72) that was being adapted by Gus Mus with replacing the source text through a question, those Surah was al-'Ah{zab: 72 below.

إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا

**“Trully, We did offer Al-Amanah (the trust or moral responsibility or honesty and all the duties which Allah has ordained) to the heaven and the earth, and the mountain, but they declined to bear it and were afraid of it (i.e. afraid Allah’s Torment) But man bore it. Verily, he was unjust (to himself) and ignorant (of its result)”<sup>34</sup>**

It was interesting to the title of poetry, *Tahakkumi*, in **Turkish and it’s** meaning was domination in application translate. In dictionary of al-Munawwir, *tahakkumi* was tyranny action<sup>35</sup>, so the meaning of poetry title was similiary content of poetry. The human being denote part of cosmos who was getting tyranny in the World.

The text poetry above was submitting a critic to the human being as successor of the World. Actually, the human being was not only getting function as a successor, but also was exactly as a destroyer the cosmos order. For Gus Mus, the human being was getting tyranny action toward the cosmos

---

<sup>33</sup> A. Mustofa Bisri, *Aku Manusia Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri*, page 54-55.

<sup>34</sup> Al-Qur’an, al-'Ah{zab, 33: 72.

<sup>35</sup> Ahmad Warson, Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1997, page 287.

order, was dominating the World, but there was not their integrity themselves.

As strengthened that **Al-Qur'an was getting to criticize the human being on his choice when was feeling to have capability to receive *al-'amanah*, on the contrary was unjust, unfair, even ignorant. The unjust in Gus Mus's poetry was being sawn through the human being's domination toward the cosmos. Those domination was toward the earth, the sky, the sea, and the world that got suitably controlling under his desire.**

The inequilibrium and the social disorder were being caused by those domination. Those was an ignorant of human being that was breaking the established condition down before. Through the poetry above, Gus Mus was remembering the human being for not complaining and not forgetting the Divine Mandate to make equilibrium, either micro or macrocosmos order.

**In the deepest analysis using of Shihab's interpretation through *Al-Misbah*,. Those verse above Surah al-'Ah{zab, 33: 72, was explaining to unjust (ظلوما) and ignorant (جهولا). The both of words were likely correlating with Gus Mus's poetry above to criticize the human being who dare to receive the Divine Mandate.**

**Shihab was interpreting those both of words based on Ibn 'Asyura's** opinion in correlating with the Divine Mandate, namely something was being given to someone for as well as possible keeping and doing it. Then, as well as possible to avoid neglect either consciousness or unconsciousness, for example forget. Neglect consciousness of it was mentioned with unjust (ظلوما) and unconsciousness of it was mentioned with ignorant (جهولا)<sup>36</sup>.

It was just Gus Mus was more over reminding th human being's behavior that always got the disorder toward social and environmental sphere. In other hand, he was strengthening the behavior of unjust and ignorant that embedded into themselves. In fact they was always becoming the main factor of those disorder because of his unjust and ignorant.

### **Translation: Gus Mus's Recognizing**

The other poetry in a collection *Aku Manusia Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri, Ketika Bumi Berguncang I* and *Ketika Bumi Berguncang II*, Gus Mus was taking acknowledgement to those poetries based on '*iqtibas* from Surah al-Zalzalah<sup>37</sup>. Those acknowledgment was being related to the first

---

<sup>36</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Peran, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 10*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2012, page 550.

<sup>37</sup> A. Mustofa Bisri, *Aku Manusia Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri*, page 56-60.

devided of **'iqtibas**, namely the quoted enunciating was not replacement of the original meaning to another meaning. Those poetry below.

Ketika Bumi Berguncang I

Ketika Paduka berfirman,  
Ketika bumi berguncang dengan dahsyatnya  
Dan bumi memuntahkan isi perutnya  
Dan orang-orang bertanya-tanya bumi ini kenapa?  
Pada hari itulah bumi menceritakan beritanya  
Bahwa Tuhanmu telah memerintahkannya  
Pada hari itu orang-orang **berhamburan ...**

.....

Apakah hari ini?  
Kukira masih lama  
Apakah Tuhan mempercepat saatnya  
Atau sekadar mencoba  
Atau aku terlalu lama terlena  
2005<sup>38</sup>

Ketika Bumi Berguncang II

Ketika bumi berguncang dengan dahsyatnya  
Dan bumi melampiaskan beban-beban beratnya  
Dan orang-orang bertanya-tanya  
**'Bumi ini kenapa?'**

Goncangn itu menghancurkan apa saja  
Yang selama ini orang bangun  
Meludeskan apa saja  
Yang selama ini orang timbun

Mengambrukkan apa saja  
Yang selama ini orang dirikan  
Melenyapkan apa saja  
Yang selama ini orang banggakan

Goncangan itu mengabur-biaskan  
Teori seismologi Richter yang diandalkan

---

<sup>38</sup> *Ibid* page 56-57.

Membuat pakar dan ahli  
Bertanya-tanya mengapa bumi ini jadi begini?

Saat itu bumi menuturkan kabar-beritanya  
Karena sesungguhnya Tuhanmu telah mewahyukan kepadanya

Kabar-berita tentang ulah manusia penghuninya  
Yang seharusnya menjaga dan merawatnya  
Tapi hanya bisa menginjak-injak, meludahi, mengencingi, dan  
Memberakinya

Terus merusak dan menumpahkan darah-darah mereka di  
atasnya

Saat itu manusia berhamburan kesana-kemari  
Untuk melihat kelakuan-kelakuan mereka sendiri  
Barangsiapa melakukan sekecil apa pun kebaikan akan  
melihatnya

Barang siapa melakukan sekecil apa pun keburukan juga akan  
Melihatnya

Kau, apa yang kau lihat?  
Apa yang kau lakukan?  
Apa yang ingin kau lihat?  
Apa yang akan kau lakukan?

Rembang, 2005<sup>39</sup>

**Gus Mus was actually exploring the holy revelation Alqur'an** through **'*iqtibas***, putting on its Surah or one of verses to strengthen the work of literature. Surah *al-Zalzalah* the ninety ninth of Surah in **Alqur'an**, was being explored by Gus Mus when was writing those poetries above. **'*ilmu Balagh*** was providing the theory of **'*iqtibas to explore Alqur'an***, at the same time **'*ilmu Balagh*** was familiarly being learnt in The Islamic Boarding School.

---

<sup>39</sup> A. Mustofa Bisri, *Aku Manusia Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri*, page 58-60.



*Ketika Bumi Berguncang I* Gus Mus was using **'iqtibas** from an early partly of Surah *al-Zalzalah* //Ketika bumi berguncang dengan dahsyatnya//Dan bumi memuntahkan isi perutnya//Dan orang-orang bertanya-tanya bumi ini kenapa?//Pada hari itulah bumi menceritakan beritanya//Bahwa Tuhanmu telah memerintahkannya//Pada hari itu orang-orang berhamburan ... then its **'iqtibas** below.

إذا زلزلت الأرض زلزالها (1) وأخرجت الأرض أثقالها (2) وقال الإنسان ماله (3) يومئذ تحدث أخبارها (4) بأن ربك أوحى لها (5) يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم (6)

When the earth is shaken with its (final) earthquake (1) And when the earth throws out its burdens (2) **And man will say, "What is the matter with it?" (3) That Day it will declare its information (about all what happened over it of good or evil) (4) Because your lord will inspire it (5) That Day mankind will proceed in scattered group that they may be shown their deeds**<sup>40</sup>

Meanwhile, *Ketika Bumi Berguncang II* Gus Mus was using **'iqtibas** from a next partly of Surah *al-Zalzalah*. Both of poetries above was completing the whole verses of Surah *al-Zalzalah*. The next verses of *Surah al-Zalzalah*, namely its the seventh and the eighth verses, was becoming **'iqtibas in the Gus Mus's poetry Ketika Bumi Berguncang II**. The whole verses of Surah *al-Zalzalah* denote **'iqtibas** in his poetry above. Those next verses below.

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

**"So whosoever does good equal to the weight of an atom (or a small ant) shall see it"**<sup>41</sup>

ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره

**"And whosoever does evil equal to the weight of an atom (or a small ant) shall see it"**<sup>42</sup>

Through **'iqtibas** Gus Mus was positioning the poetry as an art in one hand and as a call of Islam (da'wah) in other hand. Reading of his poetry could be found two sides, artistic satisfaction side and spiritualistic satisfaction side. Fortunately, discourse of Arabic tradition was providing medium to

---

<sup>40</sup> Al-Qur'an, al-Zalzalah, 99: 1-6.

<sup>41</sup> Al-Qur'an, al-Zalzalah, 99: 7.

<sup>42</sup> Al-Qur'an, al-Zalzalah, 99: 8.

explore and express those two sides, for example through **'iqtibas**, one of parts of **'ilmu Balagh** and other through from Islamic thought.

Those are characteristic of pesantren could be relating between religion and nonreligion thoughts as Gus Mus was having capability to relate between **'iqtibas** and poetry. It is too difficult to do what Gus Mus efforted it otherwise reaching the education process from pesantren. Besides, the pesantren actually was relating with literature atmosphere very close, for example learning by heart the study through versification.

Therefore, there were a mutual relation between the Islamic religion and the art although the art could be based on the whole aspects, include the religion. Islam was not being taboo toward an art during not trespassing its tenets even less those art sourced from Islam tenet, for example **'iqtibas**. The **Gus Mus's poetry was proving the benefit those mutual relation with the content of his poetry being fulfilled with 'iqtibas**, the quoted enunciating from **Alqur'an**.

Furthermore, the other step of theory of intertext was translation, namely replacing the text of source language to the text of target language. In this context Gus Mus was replacing **Al-Qur'an Surah Al-Zalzalah** as the text of source language to his poetry *Ketika Bumi Berguncang I* and *Ketika Bumi Berguncang II* as the text of target language through translation.

Gus Mus was translating the first until the sixth verse Surah Al-Zalzalah from Arabic as the source language to Indonesia as the target language into his poetry. He was writing those verses translated into his poetry *Ketika Bumi Berguncang I* and *Ketika Bumi Berguncang II*. He was too recognizing that those poetry denote **'Iqtibas** of Surah Al-Zalzalah.

It was interesting, in poetry *Ketika Bumi Berguncang I* Gus Mus was nearly translating whole of verse Surah Al-Zalzalah except two verses, the seventh and the eighth verse. In poetry *Ketika Bumi Berguncang II* Gus Mus was only translating two verses except the first until the sixth verse. Through translation **'Iqtibas** was having compatible with intertext.

As using **'Iqtibas** that was suitably those recognizing through translation Gus Mus was getting adaptation for developing his poetry. Excepting **'Iqtibas** from Al-Zalzalah, denote adaptation into its text, for example //Apakah Tuhan mempercepat saatnya//Atau sekadar mencoba// Atau aku terlalu lama terlena in *Ketika Bumi Berguncang I*.

//Terus merusak dan menumpahkan darah-darah mereka di atasnya// there was adaptation in *Ketika Bumi Berguncang II* through **'Iqtibas**. Gus Mus himself was getting intertext both translation and adaptation into two poetries above. He was reflecting Surah Al-Zalzalah to construct creative-imagination into those poetry.

As principle of **'Iqtibas** Gus Mus was not ignoring those principle, was just adding the other text from the texts that were based on Al-Qur'an (muqtabis) through copying, adaptation, and translation. In Balaghah the change of text *muqtabis* might be increased, decreased, taken earlier, and taken later<sup>43</sup>.

But to remember, the using of **'Iqtibas** has to be based on certainly goal because of related with The God Revelation. Those relation has to need warily to avoid and apprehensively for not entering a mistake. The chapter **'Iqtibas** of Balaghah was remembering in wich using it, there were three parts divided when using **'Iqtibas**.

The first part, acceptable if it was used for Islamic sermon or preaching, the second part, permissible if it was used for strengthening the writing or story, and the third part, rejected if it was used for playfulness, joke or humor<sup>44</sup>. **Meanwhile, Gus Mus's poetry above was rather focused by the second part than the first part in 'Iqtibas.**

Gus Mus was likely using **'Iqtibas** to strengthen the content of poetry as his fiction writing. Those was permissible to use the parts of Al-Qur'an, especially its verses. On the contrary he might not use **'Iqtibas** to be purposed toward the third part, not for playfulness, these was not his desire. As kyai he was certainly having the ethic code when using Al-Qur'an.

**Still using the Shihab's interpretation to strengthen the meaning of Gus Mus's poetry above. Those interpretation was relating with Gus Mus's poetry Ketika Bumi Berguncang II. The Shibab's interpretation was bridging the comprehension between Al-Qur'an and Gus Mus's poetry above and below, suitably with this study, 'Iqtibas.**

The was correlation Al-Qur'an, **Shihab's interpretation as a bridging, and Gus Mus's poetry especially** final earthquake and the earth (الأرض) mentioned twice in the first and the second verses of Surah *al-Zalzalah*. Included with using word (لَا) that was giving the strengthen of meaning about the final earthquake.

For Shihab, the word (لَا) was being used by Al-Qur'an **for something** that did happen, different with the word (ان) for something that had before and rarely happened, and different too with the word (لو) for something that had impossible happened. Therefore, those verse was revealing the certainty happening of final earthquake<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Al-Sayyid Al-Marhum 'Ahmad Al-Hasyimiy, page 416.

<sup>44</sup> Al-Sayyid Al-Marhum 'Ahmad Al-Hasyimiy, page 416.

<sup>45</sup> M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Misbah, Peran, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 15, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, page 528.

The repeating of the word (الأرض) in the second verse, was revealing **that final earthquake and the throwing of earth's burden wich have happened** in whole of the earth territories without exception. Those shaken or earthquake was being different with during the earthquake that was happening in local territory of this earth<sup>46</sup>.

**The Shihab's interpretation above was strengthening what Gus Mus has** written in his poetry *Ketika Bumi Berguncang II*. He was really getting description about the final earthquake. Even the superpower of earthquake, its measuring instrument, richter scale of seismology could not measure how scale those earthquake. These was imagination of Gus Mus.

## Conclusion

According with this aim of study, there were utterances of **Al-Qur'an in Gus Mus's poetry through 'Iqtibas** analysis. Gus Mus was using the Revelation **Al-Qur'an to strengthen his poetry, at the same time, those using** denote his capability and competence to relate to **Al-Qur'an. Tradition of** Islamic Boarding Shool near the recite of **Al-Qur'an as background of Gus** Mus, was facilitating him to explore **Al-Qur'an in his poetry.**

All of poetries above under those analysis, there were several verses of **Surah was enunciating its quote to Gus Mus's Poetry. The Surah** were being used by Gus Mus **al-'Asra, 17: 70, 'Ali 'Imran, 3: 19 and 85, al-Ma'idah, 5: 3, al-'Ah{zab, 33: 72, and al-Zalzalah, 99: 1-8.** Either replacing or not replacing the meaning of verses of Surah into his poetry.

The citation verses of those Surah through intertextual approach Gus Mus was being copying the verses of Al-Quran into his poetry. Besides, he was being adaptating the verse of **Al-Qur'an. The first denote effort of not** replacing and the second was replacing to another meaning, so suitable with study of **'Iqtibas. The translation denote Gus Mus's recognizing, at the same** time, part of intertextual approach.

## References

**Al-Qur'an. 2018. Jakarta: Darus Sunah**

Al-Hasyimiy, Al-Sayyid Al-Marhum 'Ahmad. 1960. *Jawahir al-Balagah fi al-Ma'aniy wa al-Bayaniy wa al-Badi'.* Indonesia: Maktabah Dar 'Ih{ya al-Kutub al-'Arabiyyah.

Bisri, A. Mustafa. 2016. *Aku Manusia Kumpulan Puisi A. Mustofa Bisri.* Rembang: CV. Mata Air Publishing.

---

<sup>46</sup> Ibid.

- Bisri, A. Mustafa. 2016. *Agama Anugerah Agama Manusia*. Rembang: MataAir Publisng.
- Bisri, A. Mustafa. 2016. *Dari Canda Nabi & Sufi Sampai Kelucuan Kita*. Rembang: MataAir Publisng.
- Bisri, A. Mustafa. 2017. *Sajak-Sajak Cinta Gandrung*. Rembang: MataAir Publisng.
- Emzir and Rohman, Saifur. 2015. *Teori dan Pengajaran Sastra*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada
- Iswora, Brigitta and Kustiasih, Rini. **“Sosok K.H. Ahmad Mustofa Bisri, Menjaga Rumah Indonesia.”** *Kompas*, 26 January 2018.
- Pradopo, Rahmat Djoko. 2005. *Pengkajian Puisi, Analisis Strata Norma dan Analisis Struktural dan Semioti*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press
- Shihab, M. Quraish. 2020. *Tafsir Al-Mishbah, Peran, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 15*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2012. *Tafsir Al-Mishbah, Peran, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 2*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2012. *Tafsir Al-Mishbah, Peran, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 3*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2012. *Tafsir Al-Mishbah, Peran, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 7*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2012. *Tafsir Al-Mishbah, Peran, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 10*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati.
- Tohari, **Ahmad. 2012. “Sastra Pesantren Sastra Dakwah”**. Accessed November 2017 from: <http://www.nu.or.id/post/read/41378/>.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1997. *Al-Munawwir, Kamus Arab – Indonesia*, Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif.
- Yap Thiam Hien Award 2017, “Gus Mus: Rumah Indonesia Harus Dijaga Bersama.”** *Kompas*, 25 January 2018.
- Puncak Bulan Bahasa dan Sastra, [badanbahasa@kemendikbud.go.id](mailto:badanbahasa@kemendikbud.go.id), 2017, accessed March 2018.
- Profil. [www.gusmus.net](http://www.gusmus.net).

## FASILITASI PEMAHAMAN ISLAM TOLERAN MELALUI LITERASI PESANTREN

Luluk Nadiyahun Nadziroh  
nadyanadziroh96@gmail.com

### Abstrak

Munculnya gerakan-gerakan radikal akibat adanya pendangkalan dalam penafsiran *nash* Alquran dengan melupakan kekayaan khazanah pemikiran keilmuan dalam Islam. Pemahaman terhadap *nash* alquran dalam Islam menekankan pertimbangan terhadap faktor-faktor kontekstual termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilannya agar dapat berjalan pada kehidupan muslim ditengah-tengah pergaulan dengan umat beragama lainnya. Toleransi atau sikap *tasamuh* memberikan pemahaman akan Islam yang mengedepankan keadilan dan pelestarian hak-hak manusia dalam perjalanan syariat dan membela orang-orang minoritas dengan argumen dasar bahwa manusia adalah master piece Tuhan. Namun pensosialisasian pemahaman radikal melalui berbagai media mendukung besarnya potensi gerakan Islam radikal. Adapun pendidikan dalam pesantren memberikan fokus perhatian pada seluruh aspek keilmuan baik keilmuan wajib maupun *far'i*. Namun pemikiran-pemikiran diatas membutuhkan media sebagai penyalur informasi pada masyarakatan Indonesia sehingga perlu digerakkan adanya literasi dalam pesantren. Penggalakan literasi untuk memfasilitasi kekayaan keilmuan pesantren. Literasi pesantren harusnya menjadi agen pensosialisasian wajah Islam yang toleran terutama di Indonesia.

**Kata Kunci:** Islam, Toleransi, Pengetahuan *Far'i*, Literasi, Pesantren

## Pendahuluan

Dewasa ini wajah Islam telah tercoreng dengan munculnya pemahaman yang mengeksklusifkan Islam sehingga muncul salah satunya gerakan radikalisme. Secara sederhana, radikalisme adalah pemikiran atau sikap yang ditandai oleh empat hal yang sekaligus menjadi karakteristiknya, yaitu: pertama, sikap tidak toleran dan tidak mau menghargai pendapat atau keyakinan orang lain. kedua, sikap fanatik yakni sikap yang membenarkan diri sendiri dan menyalahkan orang lain. ketiga, sikap eksklusif, yakni sikap tertutup dan berusaha berbeda dengan kebiasaan orang banyak. Keempat, sikap revolusioner, yakni kecenderungan untuk menggunakan kekerasan dalam mencapai tujuan.<sup>1</sup> Disampaikan oleh Yusuf al-Qaradhawi, faktor utama munculnya radikalisme dalam beragama adalah kurangnya pemahaman yang benar dan mendalam atas esensi ajaran agama Islam itu sendiri dan pemahaman literalistik atas teks-teks agama<sup>2</sup>.

Selain itu, juga munculnya golongan umat Islam garis keras yang menetapkan hukum secara rigid pada berbagai persoalan keagamaan yang sesungguhnya mudah. Hal ini karena sempitnya pemahaman terhadap agama sebagai bekal dalam merumuskan ketetapan hukum dan penyempitan pandangan golongan tersebut dalam memahami sebuah fenomena dengan memisahkannya dari pertimbangan budaya, histori dan sebagainya.

Fenomena terkait lainnya adalah seringkali pemahaman yang diterapkan oleh suatu golongan terkait keagamaan berseberangan dengan realitas sosial dan tidak menghargai keberagaman pandangan ataupun perbedaan pandangan dari golongan lainnya. Sehingga melawan dari hakikat keberadaan agama Islam itu sendiri sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* bagi pemeluknya maupun orang non muslim.

Oleh karenanya dalam Islam sendiri dikenal konsep *tasamuh* yakni toleransi dalam bergama. Sikap tengah-tengah dalam bergama. Pesantren sebagai salah satu lembaga pendidikan keislaman telah menerapkan toleransi dengan adanya keterbukaan berbagai pemahaman dalam memnadanang sebuah persoalan sehingga dapat berdiri berdampingan dengan masyarakat dan perkembangan zaman.

---

<sup>1</sup>Asshofie, Agil, “Radikalisme Gerakan Islam”, <http://agil-asshofie.blogspot.com/2011/10/radikalisme-gerakan-politik.html>, diakses pada 25 Januari 2016. Dalam Rodin, Dede. “Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-Ayat “Kekerasan” dalam al-Qur’an”. Jurnal ADDIN, Vol.10 No. 1, Februari 2016 ), 34.

<sup>2</sup>Al Qaradhawi, Yusuf, “as-Sahwa al-Islamiyah bayna al-juhud wa at-Tatarruf”. Cetakan ke-1. (Kairo: Dar asy-Syuruq, 2001), hlm. 51-57 dalam Rodin, Dede. “Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-Ayat “Kekerasan” dalam al-Qur’an”. Jurnal ADDIN, Vol.10 No. 1, Februari 2016 ), 32.

Dalam pesantren sendiri mengenal adanya tradisi keterbukaan pemikiran dalam memahami berbagai persoalan dengan berbagai disiplin keilmuan yang dapat membantu memahami syariat-syariat agama. Seperti contohnya ilmu *ushul fiqh*, ilmu alat yang disandingkan dengan ilmu tafsir dalam penafsiran Alquran dan sebagainya.

Keterbukaan pemikiran dalam memaknai dan menjalankan syariat Islam pada akhirnya merupakan kebutuhan umat dalam bergama saat ini. Melihat bahwasannya di era globalisasi ini, keberagaman tanpa batas, maka keniscayaan adalah berdiri berdampingan dengan keberagaman berdasarkan keteguhan dalam berjalan di sepanjang koridor syariat.

Keterbukaan pemikiran Islam yang memberikan pedoman perjalanan Islam secara toleran perlu disosialisasikan. Jika sebelumnya pesantren mendakwahkan lewat perjuangan diri secara langsung terhadap masyarakat. Di era globalisasi ini, dengan berkembangnya teknologi informasi, pesantren dapat menggunakan internet dalam memudahkan dakwahnya sehingga dapat dipetik buah kebermanfaatannya oleh masyarakat global.

Pertimbangan perlunya pemanfaatan literasi yang digerakkan secara digital melalui internet juga dikarenakan adanya pergeseran pola berpikir masyarakat dalam mengolah informasi secara singkat dan digital. Karenanya, perlu digalakkannya literasi digital yang dapat mensosialisasikan pemahaman Islam toleran yang telah dimiliki oleh pesantren. Dengan adanya literasi pesantren ini, pesantren memiliki andil dalam berdakwah kepada masyarakat lebih besar.

Pentingnya studi ini untuk mengetahui kemungkinan peran pesantren dalam mengaktualisasikan khazanah keilmuannya untuk menjembatani pemahaman Islam yang toleran melalui literasi digital. Oleh karenanya peneliti tertarik untuk mengangkat tema studi: Fasilitasi Pemahaman Islam Toleran Melalui Literasi Pesantren.

Peneliti menggunakan jenis penelitian pustaka (*library research*) dalam penyusunan studi ini. Adapun penelitian pustaka menggunakan data yang diperoleh melalui bahan-bahan kepustakaan, yakni sejumlah literatur dan karya ilmiah yang berkaitan dengan tema toleransi, pesantren dan literasi. Sifat penelitian adalah deskriptif-analitis. Pendekatan deskriptif digunakan untuk menjelaskan hubungan antara nalar Islam toleran dalam kaitannya dengan literasi pesantren. Sedangkan pendekatan analitis digunakan untuk mengkaji kemungkinan-kemungkinan yang bisa dilakukan dari hasil telaah deskriptif.



## Toleransi dalam Islam

Menurut Kamus Umum Bahasa Indonesia, toleransi berasal dari kata **“toleran” yang berarti bersifat** atau bersikap menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan) pendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan dan sebagainya) yang berbeda dan atau yang bertentangan dengan pendiriannya.

Secara terminologi, menurut Umar Hasyim, toleransi yaitu pemberian kebebasan kepada sesama manusia atau sesama warga masyarakat untuk menjalankan keyakinannya atau mengatur hidupnya dan menentukan nasibnya masing-masing selama dalam menjalankan dan menentukan sikapnya itu tidak melanggar dan tidak bertentangan dengan syarat-syarat atas terciptanya ketertiban dan perdamaian dalam masyarakat.<sup>3</sup>

Istilah toleransi pertama kali lahir di Barat, dibawah situasi dan kondisi politis, sosial dan budaya yang khas. Toleransi berasal dari bahasa latin, yaitu *tolerantia*, yang artinya kelonggaran, kelembutan hati, keringanan dan kesabaran. Berdasarkan pemahaman tersebut didapati bahwa toleransi merupakan sikap untuk memberikan hak sepenuhnya kepada orang lain agar menyampaikan pendapatnya sekalipun pendapatnya salah dan berbeda.<sup>4</sup>

Toleransi dalam beragama adalah toleransi yang mencakup masalah-masalah keyakinan yang ada pada diri manusia yang berhubungan dengan akidah atau ke-Tuhanan yang diyakininya. Dalam agama telah menggariskan dua pola dasar hubungan yang harus dilaksanakan oleh pemeluknya, yaitu: hubungan secara vertikal dan hubungan secara horizontal. Hubungan yang pertama adalah hubungan antara pribadi dan *Khaliq*-nya yang direalisasikan dalam bentuk ibadah sebagaimana yang telah digariskan oleh agama. Hubungan dilaksanakan secara individual tapi lebih diutamakan secara kolektif seperti (sholat dalam Islam). Hubungan yang kedua adalah hubungan manusia dengan sesamanya. Pada hubungan ini tidak terbatas pada satu agama saja melainkan juga berlaku kepada semua orang yang tidak seagama, dalam bentuk kerjasama atas kemaslahatan secara umum.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup>Hasyim,Umar.”**Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Umat Beragama**”, Surabaya: Bina Ilmu, 1979, 22.

<sup>4</sup>Misrawi,Zuhairi.”**Alquran Kitab Toleransi**”. (Jakarta: Pustaka Oasis,2007), 161.

<sup>5</sup>Al Munawar,A. Said. “**Fiqh Hubungan Antar Agama**”. (Jakarta: Ciputat Press,2003)

## Khazanah Keilmuan Islam Sebagai Jembatan Toleransi terhadap Pemahaman Islam

Temuan dari riset Mursyid yang didapat dari pondok pesantren Tebu Ireng, Jombang dan Pondok Pesantren Nurul Jadid, Paiton, sebagai contoh pesantren yang telah memuat sikap toleran dan pluralis dalam sistem pendidikannya. Ditemukan bahwasannya ada beberapa kekuatan utama pondok pesantren untuk membingkai sikap toleran: *Pertama*, *inklusivisme* dan paradigma sufistik kyai. *Kedua*, budaya pesantren yang terbiasa membaca fenomena dari berbagai tinjauan referensi. *Ketiga*, adanya basis nilai dasar yang diinternalisasi. *Keempat*, adanya kekuatan dukungan para pengajar yang juga memiliki basis keilmuan serupa.<sup>6</sup>

Paradigma *inklusivisme* kyai hadir melalui proses kematangan berpikir keagamaan. Adapun tradisi pesantren yang melihat suatu fenomena tidak hanya berdasarkan satu preferensi, terbentuk dari paradigma kajian yang ada di pondok pesantren. Didalam pondok pesantren terdapat berbagai keilmuan Islam, pengkajian terhadap berbagai mazhab sebagai landasan pemikiran Islam, dan kebiasaan pesantren dalam mendiskusikan persoalan kekinian selalu dikontekstkan pada cara berfikir yang berbasis kitab kuning dan **pandangan ulama' – ulama' salaf**.<sup>7</sup>

Peran yang dapat dilakukan oleh umat Islam berkenaan dengan partisipasi dalam menciptakan pembangunan bangsa melalui prasarana sosio-kultural. Untuk memperoleh orientasi hukum yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman namun tetap setia kepada semangat asasi ajaran Islam, diperlukan penggalian terhadap perbendaharaan intelektual Islam di bidang hukum untuk dijadikan bahan penyusunan hukum yang lebih relevan terhadap zaman dan bersifat nasional. Hal tersebut dilakukan dengan mempelajari segi dinamis perbendaharaan hukum itu, yaitu segi yang melatarbelakangi dan melandasi prinsip berpikir dan metodologinya dalam pendekatan kepada masalah hukum-hukum itu, yang dahulu telah dirintis oleh para mujtahid **besar seperti Imam Syafi'i dengan idenya tentang ushul fiqh** (prinsip-prinsip yurisprudensi) dalam Islam. Sejalan dengan hal tersebut ide Syuriah NU dalam pertemuan di Tambak Beras Jombang, yang hendak mengembangkan enganutan sutau mazhab yang tidak lagi mentik bertakan pada *qawl*

---

<sup>6</sup>Mursyid, Strategi Pengembangan Nilai Toleransi dalam Pendidikan Pesantren dalam S. Mahmudah Noorhayati, Redesain Paradigma : Pendidikan Islam Toleran dan Pluralis di Pondok Pesantren. Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies), Volume 5 Nomor 1 (2017)

<sup>7</sup>S. Mahmudah Noorhayati, Redesain Paradigma : Pendidikan Islam Toleran dan Pluralis di Pondok Pesantren. Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies), Volume 5 Nomor 1 (2017)

(pendapat *ad hoc*), melainkan lebih menitikberatkan pada segi metodologis (*manhaj*) yang dinamis. Melalui pendekatan *ushul fiqh* maka proses abstraksi dan generalisasi bahan – bahan spesifik hukum Islam dapat dilakukan sehingga mencapai tingkat yang tinggi dan dengan begitu juga menjadi universal (dalam arti dapat berlaku dan bermanfaat untuk semua orang dan kelompok, tanpa memandang perbedaan agama mereka).<sup>8</sup>

Dalam soal kajian hukum Islam atau fiqh, masalah *manhaj* adalah dengan sendirinya masalah *ushul fiqh*. Suatu temuan yang benar-benar kreatif dan orisinal, *ushul fiqh* dapat dikembangkan menjadi dasar teori tindakan praktis dan realistis. Berpikir dan bertindak dengan mengikuti garisfilasafat hukum seperti terumuskan dalam kaedah-kaedah *ushul fiqh* yang akan membuat umat Islam, khususnya para ahli hukumnya, menjadi dinamis dan progresif, serta senantiasa dapat menemukan pemecahan bagi permasalahan permasalahan sesulit apapun. Jika ditelaah secara serius, rumusan *ushul fiqh* yang menjadi filsafat pembentukan fiqh ternyata memiliki relevansi yang amat tinggi dengan tuntutan kehidupan di zaman modern.<sup>9</sup>

### **Literasi Pesantren sebagai Fasilitator Islam Toleran**

Literasi merupakan peristiwa sosial yang melibatkan keterampilan – keterampilan tertentu, yang diperlukan untuk menyimpan dan mendapatkan informasi dalam bentuk tulisan. Dalam artian literasi merupakan peristiwa sosial, (kadar) tradisi literasi bisa diamati dari aktivitas pribadi (individu) seseorang. Oleh karenanya berbicara tentang literasi juga berkaitan erat dengan pendidikan, kecendekiawanan, dan status seseorang.<sup>10</sup>

Dalam konteks tradisi intelektual, suatu masyarakat bisa berbudaya keberaksaraan ketika masyarakat tersebut telah dapat memanfaatkan tulisan untuk melakukan komunikasi sosial dan ilmu pengetahuan. Dengan ungkapan lain, kebudayaan *literate* (keberaksaraan) adalah kebudayaan dengan menggunakan sistem tulisan untuk menciptakan karya sastra serta menuliskan hasil ilmu pengetahuan. Menurut Walter Ong, secara khusus, gejala

---

<sup>8</sup>(Nurcholis,Majid. “Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam di Indonesia” Jakarta : Paramadina,1995:83)

<sup>9</sup>(Nurcholis,Majid. “Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam di Indonesia” Jakarta : Paramadina,1995:83) diambil dari Syarh al qawaid al fihiyah. Al syaikh ahmad ibn as syaikh muhammad al zarqa’. Damaskus: Dar al qalam,1989

<sup>10</sup>Romdhoni,Ali. “Dakwah dan Tradisi Literasi di Pondok Pesantren: Studi Kasus di Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang, Rembang, Jawa Tengah”. Jurnal Bimas Islam Vol.9 No. 1 tahun 2016, 119

kebudayaan *literate* ditandai dengan penggunaan kamus, ensiklopedi, indeks, dan sarana – sarana pengajaran dan penelitian.<sup>11</sup>

Literasi adalah sebuah tahap perilaku sosial pada masyarakat tertentu, yaitu masyarakat yang menyadari pentingnya mengakses informasi dan pengetahuan, menyaring, menganalisa dan menjadikan pengetahuan itu sebagai alat melahirkan kesejahteraan hidup (peradaban unggul).<sup>12</sup>

Menurut Paul Gilster dalam bukunya yang berjudul *Digital Literacy* (1987), literasi digital diartikan sebagai kemampuan untuk memahami dan menggunakan informasi dalam berbagai bentuk dari berbagai sumber yang sangat luas yang diakses dari piranti komputer. Sedangkan menurut Badwen (2001), literasi digital lebih banyak yang dikaitkan dengan keterampilan teknis mengakses, merangkai, memahami, dan menyebarkan informasi.<sup>13</sup>

Douglas A.J Belshaw dalam tesisnya *What is “Digital Literacy?”* (2011) mengatakan bahwa ada delapan elemen esensial untuk mengembangkan literasi digital.<sup>14</sup> Diantaranya: Kultural, yaitu pemahaman ragam konteks pengguna dunia digital, Kognitif, yaitu daya pikir dalam menilai konten, Konstruktif, yaitu reka cipta sesuatu yang ahli dan aktual, komunikatif yaitu memahami kinerja jejaring dan komunikasi dunia digital, kepercayaan diri yang bertanggung jawab, kreatif, melakukan hal baru dengan cara baru, kritis dalam menyikapi konten dan bertanggung jawab secara sosial.

### **Budaya Literasi dalam Pesantren**

Budaya tulis menulis telah ada dalam pondok pesantren sejak masa **terdahulu hingga saat ini. Para ulama’ atau kyai pendahulu telah melahirkan** karya tulis yang telah diakui keluasan keilmuannya. Diantara **ulama’ tersebut** adalah Muhammad Nawawi bin Umar al-Jawi al-Bantani (asal Banten) dan Muhammad Yasin Bin Isal al-**Fadani (asal Padang) merupakan dua ulama’ asal** Indonesia yang kapasitas keilmuannya telah diakui oleh ulama di Hejaz. Pada periode ini, karya – karya KH. Sahal Mahfudz dan KH. A. Musthofa Bishri juga merepresentasikan bahwa eksistensi kepenulisan yang digalakkan oleh Kyai masih terus berjalan hingga saat ini.<sup>15</sup>

Salah satu studi yang menunjukkan eksistensi tradisi kepenulisan oleh kalangan pesantren adalah penelitian pada santri Al-Anwar. Bahwasannya

---

<sup>11</sup> *Ibid* 120

<sup>12</sup> *Ibid*, 120

<sup>13</sup> Materi Pendukung Literasi Digital : Gerakan Literasi Nasional. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2017, 7

<sup>14</sup> *Ibid*, 7

<sup>15</sup> **Ahmad, Achyat. “Liberalisasi Islam di Pesantren” Pasuruan: Pustaka Sidogiri Pondok Pesantren Sidogiri. 2012, 51**

karya-karya yang lahir biasanya berbentuk artikel pendek dalam bahasa Indonesia yang membicarakan tentang tema kajian tertentu, kitab dalam bahasa Arab yang membicarakan cabang ilmu keislaman, dan selain juga berbentuk karya ulasan (*syarh*, *hasyiyah*, *tahqiq*, *ta'liq* dan *taqirir*). Dimana menurut Lembaga Pendidikan Muhaadoroh pondok pesantren Al-Anwar, **Muhammad Naf'an (36), terhitung sejak tahun 90-an hingga 2016 tidak kurang terdapat 50 (lima puluh) karya kitab yang ditulis oleh kalangan akademik santri yang berada di Sarang. Adapun bentuk karya ilmiah tersebut dapat berbentuk karya mandiri, ulasan, kritik serta tanggapan terhadap fenomena terkini. Tema pembahasan meliputi : hadist, teologi (tauhid), fikih, tata bahasa (*nahwu*, *sharaf*, *i'rab*, *mantiq*, dan *balaghah*), tasawuf dan sosial kemasyarakatan (termasuk di dalamnya politik). Beberapa judul karya tulis tersebut diantaranya adalah kitab *al Tajrid al-Mushaffa limarfu'at al Muwattha'ila al-Musthofa* (Rembang: Maktabah al-Ma'had al-Dini al-Anwar,t.th) karya Muhammad Najih Maimun. Kitab tersebut berisikan ulasan *syarh terhadap kitab Muwattha'* kitab hadis karangan Imam Malik.<sup>16</sup>**

### **Penerapan Toleransi dalam Pesantren**

Islam sebagai agama yang toleran telah menetapkan hukum – hukum dasar yang menjunjung nilai kemanusiaan didalamnya. Islam telah menegaskan diri sebagai agama *rahmatat lil 'alamin*. Yang artinya eksistensi agama Islam adalah kebaikan tidak hanya untuk umat Islam saja namun juga umat non Islam di seluruh penjuru alam.

Keterbukaan dalam memahami Alquran dan hadist yang mengantarkan pada toleransi. Toleransi didapatkan melalui pendidikan inklusif yang terdapat di pondok pesantren. Pendidikan inklusif merupakan proses belajar mengajar yang mengedepankan keterbukaan dalam menyikapi perbedaan pendapat. **Hal ini terinspirasi dari statement imam syafi'. Dengan prinsip ini, imma syafii** di satu sisi berusaha berusaha terhindar dari *dogmatisme* dan *absolutisme* yang menganggap bahwa dirinya sendiri benar dan orang lain salah. Di satu sisi imam syafii berusaha menyingkir dari jebakan-jebakan *relativisme* yang membenarkan pendapat tergantung perspektif masing-masing. Ajaran toleran **dan moderat ala imam syafii memberika inspirasi bahwa “penyesatan”** terhadap orang yang berbeda pendapat adalah tindakan yang tidak etis.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>Romdhoni,Ali. “Dakwah dan Tradisi Literasi di Pondok Pesantren: Studi Kasus di Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang, Rembang, Jawa Tengah”. Jurnal Bimas Islam Vol.9 No. 1 tahun 2016, 134

<sup>17</sup>Al-Qardhawi, Yusuf. *Kayfa Nata'amalu ma'a al-Turath wa Tamadzhub wa al-ikhtilaf*. (Cairo:Maktabah Wahbah, 2004), hlm.149-150. Dalam Masduqi, Irwan.

## **Literasi Pesantren dan Sumber Daya Penggerak**

Pencapaian tujuan pengembangan literasi di pesantren membutuhkan beberapa komponen pendukung. Adapun dalam penyusunan komponen pendukung pengembangan literasi pesantren, peneliti mensintesis dari pengembangan literasi digital di sekolah<sup>18</sup> dengan adanya beberapa penjelasan tambahan yang menjelaskan kekhasan komponen tersebut dalam dunia kepesantrenan. Pengambilan keputusan pengangkatan tema di sekolah karena berkaitan dengan tema sekolah yang setingkat dengan pesantren sebagai suatu lembaga keilmuan. Adapun penambahan penjelasan kekhasan dalam dunia pesantren, peneliti peroleh melalui literatur pendukung yang berkaitan dengan tema literasi.

Beberapa hal yang perlu dilakukan antara lain: *Pertama*, Penguatan Kapasitas Fasilitator. Penguatan aktor atau fasilitator literasi di lingkungan pendidikan ditekankan pada pelatihan tenaga kependidikan tentang literasi digital. Dalam dunia kepesantrenan yakni *kyai* dan para *ustadz*. Pelatihan – pelatihan tersebut terkait dengan penggunaan atau pemanfaatan teknologi informasi dan komunikasi dalam pengembangan lembaga pendidikan. Jika dalam tataran sekolah, kepala sekolah dan pengawas diberikan pelatihan tentang pemanfaatan media digital dalam manajemen sekolah, guru dalam pembelajaran, serta peserta didik tentang penggunaan teknologi informasi dan komunikasi secara cerdas dan bijaksana. Maka dalam dunia kepesantrenan *kyai* dan *ustadz* dapat memanfaatkan media teknologi informasi dan komunikasi tersebut dalam usaha pengembangan manajemen pesantren. Seperti pengembangan kegiatan pendidikan nonformal yang mendukung literasi yakni jurnalistik. Selain itu perlu dipikirkannya pengembangan penerbitan buku.

Penetapan tokoh sentral yakni Kyai dan para pengajar atau yang disebut dengan *ustadz*, sebagai figur penggerak gerakan literasi dalam pesantren bukan tanpa alasan. Keteladanan yang diutamakan dari para tokoh sentral tersebut. Karenanya keteladanan dari tokoh sentral yang disamping mencintai ilmu juga mensintesiskannya dalam bentuk tulisan sehingga dapat diikuti jejaknya oleh para santri.

Pada kalangan santri perlu dibekali pemahaman pemanfaatan teknologi informasi dan komunikasi secara bijaksana dan kepenulisan di dunia digital.

---

Deradikalisasi Pendidikan Islam Berbasis Khazanah Pesantren. Jurnal Pendidikan Islam. Volume I, Nomor 2, Desember 2012/1434.

<sup>18</sup>Materi Pendukung Literasi Digital : Gerakan Literasi Nasional. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2017, hlm.13-18

*Kedua*, Peningkatan Jumlah dan Ragam Sumber Belajar Bermutu. Peningkatan jumlah dari ragam sumber belajar yang bermutu menjadi kebutuhan yang harus dipenuhi oleh lembaga pendidikan. Perkembangan ilmu pengetahuan yang beragam dan begitu cepat dalam era digital menuntut pembaharuan dan penambahan pengetahuan baru di lingkungan pendidikan (sumber rujukan). Disamping itu akademisi saat ini juga perlu melihat berbagai fenomena yang membutuhkan pengkajian berdasarkan ilmu pengetahuan yang telah diperoleh dari pendidikan.

Beberapa hal yang dapat dilakukan lembaga pendidikan dalam hal ini pesantren dalam peningkatan jumlah dan ragam sumber belajar bermutu adalah: *Pertama*, Penambahan Bahan Bacaan Literasi Digital di Perpustakaan. Perpustakaan sebagai salah satu jantung pengetahuan pesantren. Penambahan bahan bacaan literasi dalam berbagai bentuk sumber belajar. Misalnya dengan menyediakan bahan baca berteknologi digital, menyediakan bahan bacaan dalam bentuk salinan lunak, atau penyediaan alat peraga sebagai sumber belajar terkait dengan literasi digital.

Saat ini telah banyak terdapat *software* kitab kuning yang dapat dengan mudah diakses di internet. Diantaranya *software* kitab kuning yang paling populer adalah *al Maktabah al-Syamilah*. *Software* ini dikembangkan oleh *Al-Meshkat Corp* dan dapat diakses secara gratis oleh masyarakat. *Software* ini mengoleksi tidak kurang terdiri dari 1800 judul dari 29 disiplin ilmu.

*Kedua*, Perluasan Akses Sumber Belajar Bermutu dan Cakupan Peserta Belajar melalui penyediaan Komputer dan Akses Internet di Pesantren dan penyediaan Informasi Melalui Media Digital

*Ketiga*, Peningkatan Pelibatan Publik. Hal ini dapat dilakukan dengan beberapa langkah, seperti *Sharing session* yang dapat dilakukan dengan mengundang pakar untuk berbagi bagaimana mereka mengaplikasikan teknologi digital didalam kehidupan sehari-hari. Pelibatan para pakar, praktisi dan profesional secara personal atau kelembagaan yang berkaitan dengan dunia teknologi dan komunikasi dapat meningkatkan literasi digital warga pesantren.

Selanjutnya, pelibatan Para Pemangku Kepentingan. Pemangku kepentingan disini yang dimaksudkan adalah pemerintah pusat, pemerintah daerah, dunia usaha dan industri, relawan pendidikan, dan media. Pelibatan pemangku kepentingan dalam upaya pengembangan literasi digital di pesantren dapat dilakukan dengan aktivitas dalam bentuk pameran karya peserta didik, penyediaan sarana dan prasarana pendukung literasi digital, memfasilitasi pelatihan fasilitator literasi digital di lingkungan pesantren.



*Keempat* Pemanfaatan. Posisi strategis pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Dimana Indonesia sebagai negara dengan jumlah muslim terbesar di dunia seharusnya dapat menjadi representasi dari wajah Islam pada dunia. Karakter pesantren seperti *tawasuth* (moderat), *i'tidal* (lurus), *tawazun* (berimbang) dan *tasamuh* (toleran) pada hakikatnya penting untuk mengimbangi wacana-wacana yang ekstrim **terkait Islam, baik yang datang dari ideologi “ekstrim kiri” maupun ideologi “ekstrim kanan” yang tidak dapat dijadikan acuan** sebenarnya dalam mewakili Islam.

Adapun pemanfaatan dakwah pesantren melalui internet sangat mungkin dilakukan karena adanya sisi kelengkapan dari sumberdaya manusia. Adanya narasumber (kyai dan ustadz), santri yang terbiasa mandiri, media interaksi, sarana dan prasarana pendidikan, dan manajemen pesantren.

Eksistensi dari perkembangan literasi digital yang telah dilakukan oleh beberapa pesantren dengan adanya situs publikasi dari pesantren yang berkaitan di internet. Beberapa pesantren yang telah aktif berpartisipasi di ruang *cyber* diantaranya adalah pesantren Buntet, Pesantren Darunnajah, Pesantren Krapyak, Pesantren Lirboyo, Pesantren Sidogiri, Pesantren Sarang dan lain-lain. Situs – situs tersebut lebih menampilkan fungsi pengenalan terhadap khalayak untuk tujuan –tujuan pendidikan pesantren. Disamping itu, juga terdapat fitur interaktif tanya jawab fiqh yang diasuh oleh kyai tertentu<sup>19</sup>.

## Penutup

Khazanah keilmuan dalam Islam menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi. Adapun pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia telah berperan dalam menumbuhkan dan melestarikan nilai-nilai toleransi dalam keilmuan Islam yang diambil oleh para santri. Pemahaman Islam yang toleran tersebut dapat ditunjang dengan adanya pemanfaatan terhadap teknologi informasi dan komunikasi yakni internet melalui literasi digital. Dimana pemikiran-pemikiran Islam toleran dituangkan dalam bentuk karya tulis yang juga disebarluaskan melalui internet. Sehingga menjadi sarana penyebarluasan dakwah Islam yang toleran di Indonesia melalui tangan-tangan akademisi pesantren.

---

<sup>19</sup>Haroen, M. Ahmad dkk. "Khazanah Intelektual Pesantren". Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan Diklat Keagamaan. 2009



**Daftar Pustaka**

- Ahmad, Achyat. 2012.** *“Liberalisasi Islam di Pesantren”* Pasuruan: Pustaka Sidogiri Pondok Pesantren Sidogiri. 2012
- Al Munawar,A. Said. 2003.** *“Fiqih Hubungan Antar Agama”*. Jakarta: Ciputat Press
- Haroen,M.Ahmad dkk. 2009.** *”Khazanah Intelektual Pesantren”*. Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan Diklat Keagamaan
- Hasyim,Umar. 1997.** *”Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunana Antar Umat Beragama”*, Surabaya: Bina Ilmu
- Masduqi, Irwan. 2012.** *“Deradikalisasi Pendidikan Islam Berbasis Khazanah Pesantren”*. *Jurnal Pendidikan Islam*. Volume I, Nomor 2
- Materi Pendukung Literasi Digital : Gerakan Literasi Nasional. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2017
- Misrawi, Zuhairi. 2007.** *”Alquran Kitab Toleransi”*. Jakarta: Pustaka Oasis
- Nurcholis, Majid. 1995.** *“Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam di Indonesia”* Jakarta : Paramadina
- Rodin, Dede. 2016.** *“Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-Ayat “Kekerasan” dalam al-Qur’an”*. *Jurnal ADDIN*, Vol.10 No. 1
- Romdhoni, Ali. 2016.** *“Dakwah dan Tradisi Literasi di Pondok Pesantren: Studi Kasus di Pondok Pesantren Al-Anwar, Sarang, Rembang, Jawa Tengah”*. *Jurnal Bimas Islam* Vol.9 No. 1
- S. Mahmudah **Noorhayati. 2017.** *“Redesain Paradigma : Pendidikan Islam Toleran dan Pluralis di Pondok Pesantren”*. *Jurnal Pendidikan Agama Islam* (Journal of Islamic Education Studies), Volume 5 Nomor 1

## PESANTREN AND MAGIC: A STUDY ON *MUJARABAT* AND ITS VARIANTS

Mochammad Maola

Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta  
maolamochammad@yahoo.com

### Abstract

*Mujarabat* was a popular book in Indonesia. It was known as a masterpiece of al-Dairobi or al-Buni. Later, the translation and Indonesian version by local author are published. Mostly is using *mujarabat* as the title although the content is different from the original one. Therefore, *Mujarabat* is no longer a title of the book, but rather a genre. This book and its variants bring a discourse on Islam and magic. Today, it is almost impossible to find pesantren which is teaching *mujarabat* in its curriculum. As the raised modernization, technology, and globalization, the teaching of magic in pesantren is slowly disappearing. But a lot of verbal stories about the magic of *kyai* and their spiritual power are dominantly taught in various pesantren, not for promoting magic but to respect the *kyai* and considering them as saints. Today *Mujarabat* become a normal book which can be found and read by lay people. No need of education or *sanad* to study and practice this book. This paper is talking about the shifting of *mujarabat* and its position toward pesantren and society. Through the discourse of religion and magic, this paper attempts to put *mujarabat* discourse in modern and academic world. By studying *mujarabat*, the other variants of this book and the development could be explained also.

**Keywords:** *Mujarabat*, Magic, Islam

## Introduction

The magical world cannot be separated from religious traditions. Although many religions reject irrational things, theological arguments often involve in irrational matters. Therefore, there are many figures whose are believed to have supernatural abilities to communicate and do irrational things. People come to that person to ask for help about their needs such wanting to get wealth, cure illness, get married, fortune in trade, and so on. When there is a person who has succeeded in helping one client, the client tells others, so that others ask for help from the person. The person then becomes more famous and has many customers. In the traditional Javanese world, the character is often called asdukun. Meanwhile in the traditional Islamic world, the person is usually referred to as Kyai.

The figure of Kyai is seen as someone who is close to God, in some extent, they are God's saints. The logic that arises is that whatever prayer they do are sure to hear by God. Therefore, the prayer of the kyai is kind a very effective medicine. Many people go to the kyai to ask for praying, or ask for a prayer by the kyai. From here, there is a tradition of writing a collection of prayers that have been collected by the kyai. Among its functions is to maintain the existence of efficacious prayers that have been collected, make it easier for people to practice, and equip pesantren alumni to be a guide when they settle in the community. People are more familiar with the book with the name *Mujarabat* in arabic or *Primbon* in Javanese.

There isn't much research on *mujarabat*. Saputro<sup>1</sup> said that there had been no research on *mujarabat*, even though this book contained a collection of 'talismans' which were still being practiced by some Muslim communities in Indonesia. This issue presents the reality that the interpretation of the Qur'an is not single, but varies according to the accommodation of the tradition of the interpreter. There are several studies that use *Mujarabat* texts as research material. Abdul Gafur<sup>2</sup> wrote a thesis that used some of the contents of the *Mujarabat* text as supporting data only, not as material objects related to the Qur'an and the Javanese world. Susena<sup>3</sup> used the book of *mujarabat* as a material for his research on ethnomedicine related to traditional medicine in Minangkabau manuscripts. Piah<sup>4</sup> examines

---

<sup>1</sup>Endy, Saputro. "AlternatifTrenStudi Al-Qur'an di Indonesia". *Al-Tahrir*.2011, Vol 11. No 1:14

<sup>2</sup>Gafur, Abdul. *Al-Qur'an danBudaya Magi*.2007. UIN SunanKalijaga: Thesis master

<sup>3</sup>Susena, Danang. "PengobatanTradisonaldalamNaskah-NaskahMinangkabau".*JurnalIlmuSosialdanHumaniora*. 2013. Vol 4, no 2: 13-152.

<sup>4</sup>Piah, H. M. 2014

the *Mujarabat* text based on the sexology approach. Then Ibroh<sup>5</sup> examined the function of the *Mujarabat* text in society by using the approach to literary acceptance. This paper will focus on the book of *mujarabat* and origin as well as its development.

### **Mujarabat and Magic World on Javanese Muslim**

Indonesia has embraced the belief that comes from the Local Malay Culture. This understanding synergizes with the religions that come in Indonesia. This understanding can be referred to as "magic religio" or as a rounding and mixing that contains several characteristics, prelogical ways of thinking, animism, abstinence, occult science and others. Therefore, Indonesian people cannot be separated from motivation or trust in thinking, feeling and acting. It fills and inhabits all of nature and the dimensions of human life. The existence of a strong attachment between religious behavior and local beliefs makes Indonesian people more easily defended in the face of difficult situations and even disasters. This situation provoked the emergence of elasticity theory and the rigidity of indigenous Indonesian indigenous cultures.

The development of local myths and beliefs in Javanese society in the view of life is largely to find the essence of the universe as the essence of life and the nature of God, which of course is a characteristic of religious animism and dynamism is still attached as part of everyday life. Surprisingly, during the transition to modernity, the knowledge of *dukun* and spells is increasingly alive, even though it is often associated with massage, midwifery, and so on<sup>6</sup>. Huda explained that it can mean that *dukuns* are an alternative method for dealing with human problems. In fact, to some extent, the public believes more than the advice of the *dukun* than from the doctor. Therefore, for some people, the magic world is more trusted than the scientific world.

The world of magic in question is all human actions in the form of spells, animals, other strange objects for a specific purpose, whether trusts in the intervention of other creatures or not. Gusmian<sup>7</sup> said that the relationship between tools or actions with the desired results is not causality but association.

---

<sup>5</sup>Ibroh, Umi. *Fungsi Teks Mujarabat dalam Masyarakat Desa Pesarean*. 2017. Universitas Diponegoro: Undergraduate thesis.

<sup>6</sup>Huda, M. Dimiyati. **"Peran Dukun Terhadap Perkembangan Peradaban Budaya Masyarakat Jawa"**. *Jurnal Ikabudi*. 2015. Vol 4, No 1: 2

<sup>7</sup>Gusmian, Islah. **"Wajah Islam dalam Ruang Batin Manusia Jawa"**. 2<sup>nd</sup> *Proceedings Annual Conference for Muslim*. 2018:13

## The Origin of Mujaarabat

Middle Eastern Islamic culture recognizes the tradition of "magic Islam", which is sometimes referred to as *hikmah* and *thibb*. Knowledge which is originating from pre-Islamic cultures such as *wafaq*, *raja*, etc. is usually called *hikmah*, whereas *thibb* treatment is based on *fawa'id* verses of the Qur'an and so on. Both the wider community is considered part of Islam, and great orthodox scholars have written books about these sciences. These books, of course, are known and used by the wider community in Indonesia. Kitab al-Thibb al-Nabawi was written by Ibn al-Qayyim, al-Rahmah fi al-Thibb al-Hikmah was written by al-Suyuthi, and al-Auqa was written by al-Ghazali. But the most famous is the book entitled Shams al-Ma'arif al-Kubra written by Ahmad al-Buni. Bruinessen<sup>8</sup> said that most mujaarabat books had borrowed material from the book. That is, if it is traced archaeologically, the science of the mujaarabat book can be seen to influence its work on al-Buni.

All the teachings practiced by Javanese Muslims in fact are also found in many other Islamic worlds. What appeared to be Javanese beliefs and practices are also practiced in other Muslim countries. In fact, shamanic practices found in Java can also be found in Egypt. Hamdi<sup>9</sup> said that the book of primbon (mujaarabat) which circulated widely in Java was directly derived from the work of 12-13 century North African Muslim writer, Sheikh Ahmad al-Buni. Therefore, the name al-Buni is quite familiar in the ears of the activists of the books of the primbon.

In the pesantren world, mujaarabat also get a separate portion even though it is only small. Lukens-bull<sup>10</sup> said that the curriculum found in contemporary pesantren can be divided into four basic areas: religious education, character development, job skills training, and general education. Religious education involves studying the text, which includes the Qur'an, Hadith and classical texts which include comments, mysticism, pedagogy, jurisprudence, doctrine, Arabic grammar, and prayers (mujaarabat). Bruinessen<sup>11</sup> even mentioned that mujaarabat only received about five percent

---

<sup>8</sup>Bruinessen, Martin. "KitabKuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu". *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*. 1990. Vol 146, No 2: 262.

<sup>9</sup>Hamdi, Ahmad Zainul. "Islam Lokal: Ruang Perjumpaan Universalitas dan Lokalitas". *Ulumuna*. 2005. Vol 9, ed 15, no 1: 109

<sup>10</sup>Lukens-bull, Ronald. "Madrasa by Any Other Name: Pondok, Pesantren, and Islamic Schools in Indonesia and Larger Southeast Asian Region". *Journal of Indonesian Islam*. 2010. Vol 4, no 1: 9

<sup>11</sup>Bruinessen, Martin. "KitabKuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu". *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*. 1990. Vol 146, No 2: 228

of the entire curriculum. Rohmatullah<sup>12</sup> also managed to find a classification of manuscripts in the Tegalsari Islamic Boarding School. Although small, *mujarabat* remains an important book to be studied in boarding schools for a long time.

*Mujarabat* comes from Arabic. Gusmian<sup>13</sup> said that *mujarabat* is a form of the word *mujarrabah* in the form of *ism maf'ul* from the word *jarraba* which means testing, experiment, or trial. In bahasa, it is understood as everything that has been tested or experimented. Al-Dairabi for example, wrote a *Mujarabat* book entitled *Fath al-Mulk al-Majid*, Abu Abdullah Muhammad bin Yusuf al-Sanusi al-Hasani wrote the *Book of Mujarabat*, Shaykh Mu'ammad al-Shari'ah al-Khaluti al-Afanafi wrote *al-Sirr al-Madruf fi 'Ilm Bast al-Huruf*, Abu Yazid al-Bustami wrote *al-Manhaj al-Hanif fi Khawassmihi Ta'alaLatif*, Abu al-Hasan al-Syazili wrote *al-Jawahir al-Masnunah*, Abu Ma'syar al-Falaki wrote the book *Mujarabat*, and Al-Imam Ahmad ibn Ali al-Buni wrote *Shams al-Ma'arif al-Kubra*. From the origin of the name, it can be concluded that the contents of the efficacious book come from experiments which are then documented in book form.

### The Development of *Mujarabat*

The Muslim scholars in Java also continued this work creatively. Gusmian<sup>14</sup> gave an example such Ahmad Subhi Masyhadi wrote *Nail al-Muna*. This book contains Asma 'al-Husna *qasidah* originating from the *ijazah* by KH. Ma'sum Lasem. KH Zahwan Anwar wrote at least two books, namely *Jaljalut Prayer* and *Mujarabat Kubra*, Zikri Khawas Kham Rabb al-Wara. Beside these book, a version on bahasa also can be found although anonymously.

There are also *mujarabat* books which are including the *ijazah* from the author. Abdul Hamid Zahwan wrote a number of *mujarabat* books in bahasa such: *Kebesaran Dzikir Hasbunallah Wani'mal Wakil*<sup>15</sup>, *Kontak Dengan Jin Muslim*<sup>16</sup>, *Asma Puter Giling*<sup>17</sup>, *Macam-macam Cara Istikharah*<sup>18</sup>,

---

<sup>12</sup>Rohmatulloh, Dawam, M. "Local Muslim Heritage: Pelestarian Warisan Budaya Pesantren di Tegalsari Ponorogo". *2<sup>nd</sup> Proceedings Annual Conference for Muslim*. 2018:236.

<sup>13</sup>Gusmian, Islah. "Wajah Islam dalam Ruang Batin Manusia Jawa". *2<sup>nd</sup> Proceedings Annual Conference for Muslim*. 2018:13

<sup>14</sup>Ibid, 13

<sup>15</sup>Zahwan, Abdul Hamid. *Kebesaran Dzikir Hasbunallah Wani'mal Wakil*. CV Aneka Jaya. 2007.

<sup>16</sup>Zahwan, Abdul Hamid. *Kontak Dengan Jin Muslim*. CV Aneka Jaya. 2007.

<sup>17</sup>Zahwan, Abdul Hamid. *Asma Puter Giling*. CV Aneka Jaya. 2004.

<sup>18</sup>Zahwan, Abdul Hamid. *Macam-macam Cara Istikharah*. CV Aneka Jaya. 2005.

Mahabbah Mendapatkan Jodoh<sup>19</sup>, and Doa-doa Penangkal Aksi Kekerasan dan Kejahatan<sup>20</sup>. Idrus HA<sup>21</sup> wrote Cara Termudah Mendapatkan Kekayaan yang Berlimpah dan Halal. Meanwhile, in *pegon* there are also *mujarabat* with *ijazah* from the author included in the book such: *Silah al-Mukmin* by **Mahfuzh Sya'rani**<sup>22</sup> and *al-Khashaish al-Kafiyah* by Musyafa Ali<sup>23</sup>

### The Transmission of *Ijazah*

At first, the spread of prayer and the book of *Mujarabat* are through *ijazah*. Not everyone can immediately practice it without doing certain conditions and requirements. Arifin<sup>24</sup> said, for example, fasting especially for students who would become *kyai*. The main purpose in doing this kind of fasting is to make the prospective *kyai* used to living a simple life, and having empathy for the suffering of the poor. In addition, certain types of fasting such as fasting *mutih*, *ngebleng*, are also intended to obtain the ability to perform spiritual healing or to obtain certain supernatural powers. This aspect is quite important because when it is already in the community, a *kyai* is considered to be able to deny interference from the *dukun* or sorcerer. In addition, the ability of the *kyai* to cure illness is also considered important. Although Arifin<sup>25</sup> considered this function to be gradually replaced by a large number of doctors or medical personnel, the belief in the effectiveness of spiritual healing to cure some diseases remained strong among traditionalist Muslims in Indonesia. Most of these prayers and *riyadhoh* (exercise) can be found in several *mujarabat* books, such as *Shams al-Ma'ariff* from al-Buni, *al-Auqa* from al-Ghazali, *Mujarabat* from al-Dairobi, or other simple *Mujarabat* books. The *santri* believe that they must get permission or *ijazah* from the *kyai* to practice certain *riyadhoh*. Arifin<sup>26</sup> said that there were many stories from those who immediately practiced the contents of the *Mujarabat* book but

---

<sup>19</sup>Zahwan, Abdul Hamid. *Mahabbah Mendapatkan Jodoh*. CV Aneka Jaya. 2007.

<sup>20</sup>Zahwan, Abdul Hamid. *Doa-doa Penangkal Aksi Kekerasan dan Kejahatan*. CV Aneka Jaya. 2004.

<sup>21</sup>Idrus, HA. *Cara Termudah Mendapatkan Kekayaan yang Berlimpah dan Halal*. CV Aneka Jaya. 2007.

<sup>22</sup>**Sya'rani, Mahfuzh.** *Silah al-Mukmin*. Pondok Krandan. 1972.

<sup>23</sup>Ali, Musyafa. *Al-Khashaish al-Kafiyah*. **Mukhtar bin Sya'rani. 1996.**

<sup>24</sup>**Arifin, A. Zainal.** "Transmitting Charisma: Re-reading Weber through the Traditional Islamic Leader in Modern Java". *Jurnal Sosiologi Reflektif*. 2015. Vol 9, no 2: 19.

<sup>25</sup>**Arifin, A. Zainal.** "Transmitting Charisma: Re-reading Weber through the Traditional Islamic Leader in Modern Java". *Jurnal Sosiologi Reflektif*. 2015. Vol 9, no 2: 19

<sup>26</sup>*Ibid*, 19.



without using an *ijaza* but ended with a mental disorder. If a santri can fulfill the requirements given by the kyai, he is entitled to receive an *ijaza* to practice the given prayer.

*Ijazah* is a very important thing to be transmitted. Rikza<sup>27</sup> explained about the dynamics of the *kanuragan* science teachings at the Pesantren Rohmatul Ummah Jekulo Kudus, which is not only a subject that is specifically standardized but has become a unique science that has always been the hallmark of traditional pesantren. *Kanuragan's* science teaching in this pesantren uses the *ijaza* system. When students need certain knowledge, they go to Kyai as *Mujiz* (people who give *ijaza*). After explaining the type of prayer they need, *Mujiz* will provide a set of practices to do. The *mujarabat* books used in *kanuragan* at the pesantren include: *Manba al-Hikmah*, *Shams al-Ma'arif*, *Khazinat al-Asrar*, *Ta'lim Hikmah*, *Silah al-Mukmin*, *Mujarabat Kubra*, *Manaqib*, *Dalail al-Khairat* and so on. This tradition is still ongoing at the pesantren because not everyone deserves knowledge that is not yet in accordance with the person's capacity. The *ijaza* method also requires face to face with the *ijaza* provider. Millie & Syihabuddin<sup>28</sup> said that the *ijazah* came from face-to-face transmission (*talaql*) from kyai to santri. That is, at the beginning the *ijazahan* tradition was scientific transmission such as the transmission of hadith. Even though the next time, this pattern changes and is more dynamic.

A kyai should be able to teach a book, especially books containing magic, such as the *Mujarabat* book. Ayubi explained that in an *ijaza*, a kyai as a *mujiz* who would give an *ijaza* to *Majuz* (recipient of an *ijaza*), which of course contained prayer, teacher's name, and *sanad* to *Majuz*. The series of names among the pesantren are referred to as *sanad ijaza*, which of course differ from the *sanad* of the Prophet's hadith, even though the function is the same. *Mujiz* usually pronounces *ajaztuka* as a student then answers *qobiltu*. Sometimes it is performed with a handshake and a prayer from the cleric.

## Mujarabat and Pop Version

There is a shift on the dynamic of *mujarabat* book. First, *Mujarabat* is no longer a name of the book but rather a genre. *Mujarabat* is no longer exclusive book. Any books which contain prayer are called *mujarabat*.

---

<sup>27</sup>Rikza, Muhammad. "Ilmu Kanuragan at Rohmatul Ummah Assalafy Pesantren of Jekulo Kudus". *Al Albab*. 2013. Vol 2, no 2:245

<sup>28</sup>Millie, J. & Syihabuddin. "Addendum to Drewes: The Burda of al-Busiri and the Miracles of Abdulqadir al-Jaelani in West Java". *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*. 2005. Vol 161, no 1: 112



Although some part of the content is taken from *mujarabat* in Arabic, some others are unidentified its sources. Even, some popular *mujarabat* is prefer to display the easy prayer to be performed.

Second is easier language usage. *Mujarabat* books originating from the Middle East initially used Arabic. Therefore, to learn it, first learn religion and Arabic in religious institutions such as Islamic boarding schools. This requires a long time. As long as the *santri* learn Arabic, he is also supervised by the *kyai* until the *kyai* knows when the right time to give an *ijazah* to the *santri*. But within its development, there are also appeared *mujarabat* in *Pegon* language, *pegonis* Javanese but using Arabic letters. Even more popular, currently there is Bahasa version.

Third is the reduced function of the *sanad*. There are no more *ijaza* requirements in applying the *mujarabat* book. Some people still believe that *anijaza* is very important. That is, if someone buys a book of *mujarabat*, he does not dare to practice it before having an *ijaza*. Even so, there are several *Mujarabat* books that include *ijaza* certificate in the cover of the book. That is, anyone who buys the *mujarabat* book automatically gets an *ijaza* directly from the author of the book, even though without a *talaqi*. The examples are in the *mujarabat* book entitled *Silah al-Mukmin*, *Khashaish al-Kafiyah*, and *Mujarabat* books written by Abdul Hamid Zahwan. On the first page of the book, the author wrote explicitly that the author certified the book to anyone who bought it. That is, the *sanad* received by the reader is directly connected to the author, even though he has never met the writer or the author has died. This method is called an alternative method between having to meet with the author to ask for an *ijaza* and a refusal about the *ijaza*. The weakness of this method is that the teacher does not know the nature and character of the student so that he does not know what the motive of the student is to practice the book of *mujarabat*. For students who do not know basic religion lessons, it is feared to make mistakes in terms of intentions. Every reader of the *mujarabat* book certainly must be sure that practicing the *mujarabat* book is only the media to try and pray to God. So faith in God is more important and not glorifying the book of *mujarabat*.

The fourth is commercial value. For the sake of pursuing to be the bestseller, the author and publisher tried to make the book of *mujarabat* as practical as possible, as easy as possible. Some may still find the source from the master books (classic *mujarabat*). Some also indicated that they could not be found. Publishers also try to make attractive packaging for the book of *mujarabat*, with illustrations that make buyers interested. Sometimes illustrations are too excessive. But in the pursuit of profit, anything can be

done by the author or publisher. Therefore, the value of sincerity is rare and even difficult to obtain.

Fifth, *mujarabat* is getting popular and easier to be found. Besides being found in bookstores, *mujarabat* can be found on the internet, and on smartphones through playstore. Access to the book of *mujarabat* is easier. Anyone can get it to practice it without difficult conditions.

## Conclusion

Discussions about the book of *mujarabat* and the changes that took place made religious discourse and magic become more profane. Profaning the sacred is questioning a sacredness, from being untouched to being touched, from exclusive to inclusive, from eternal to mortal, from difficult to easy, from limited to free, and from personal to public, from *dhihr* to magical spell. This change is a form of adaptation of social and technological change. Although *mujarabat* does not become a sacred book as before, public respect and trust in the *mujarabat* book still exists. But along with this change in sacredness, things that need to be considered are when *mujarabat* is no longer efficacious. Because people ignore the sacredness of the *mujarabat* factors, this can make the prayers contained in the book of *mujarabat* ineffective. If that happens, there are two things that could be happened.

First, people will look for ways to make effective prayer in *mujarabat*. That is by performing the rituals and conditions needed such as finding a teacher, *ijaza*, looking for a sanad, and so on. This can restore the sacredness of the book of *mujarabat* because people want to try to find an initial way to use the *Mujarabat* book. The problem is, today is few people have sanad or *mujarabat* book *ijaza*. This is a rare matter. But in the world of *pesantren*, it can be found in a number of traditional Islamic boarding schools that still use *mujarabat* books such as at the *RahmatulUmmahJekulo* *Kudus* *pesantren*.

Second, people will forget the *Mujarabat* book and prefer a more scientific and rational method. For example, to treat sick people, people no longer use prayer from *mujarabat* but prefer to go to the hospital. For money difficulties, people will choose to ask for a debt for bank rather than use methods from *mujarabat*. In some extent, people will stay away from prayer and practice from the Islamic tradition because they consider prayer and practice to be irrational. Speaking in *Kalam* tradition, people become trapped in *qodariyah* doctrine.

Of the two possibilities above, in fact there is still other possibility, which the people might move from the book of *mujarabat* to other similar books, but from the *salafi-wahabigroup*. The *mujarabat* books of *salafi-wahabi* tend to be fewer because their main source is limited only the *Qur'an*

and Al-Hadith. Starting from moving books, people can be motivated to move beliefs from traditionalist Muslims to salafi-wahabi-style puritan Muslims. But the author believes, this last factor is rarely found but should be considered.

## References

- Ali, Musyafa. *Al-Khashaish al-Kafiyah*. **Mukhtar bin Sya'rani**. 1996.
- Arifin, A. Zainal**. 2015. "Transmitting Charisma: Re-reading Weber through the Traditional Islamic Leader in Modern Java". *Jurnal Sosiologi Reflektif* Vol 9, no 2: 1-30.
- Bruinessen, Martin**. 1990. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu". *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*. Vol 146, No 2: 226-269.
- Endy, Saputro**. 2011. "Alternatif Tren Studi Al-Qur'an di Indonesia". *Al-Tahrir*. Vol 11. No 1:1-17.
- Gafur, Abdul. *Al-Qur'an dan Budaya Magi*. 2007. UIN Sunan Kalijaga: Thesis master.
- Gusmian, Islah**. 2018. "Wajah Islam dalam Ruang Batin Manusia Jawa". *2<sup>nd</sup> Proceedings Annual Conference for Muslim*. 11-26.
- Hamdi, Ahmad Zainul**. 2005. "Islam Lokal: Ruang Perjumpaan Universalitas dan Lokalitas". *Ulumuna*. Vol 9, ed 15, no 1: 104-124.
- Huda, M. Dimiyati**. 2015. "Peran Dukun Terhadap Perkembangan Peradaban Budaya Masyarakat Jawa". *Jurnal Ikabudi*. Vol 4, No 1: 1-11
- Ibroh, Umi. 2017. *Fungsi Teks Mujarabat dalam Masyarakat Desa Pesarean*. Universitas Diponegoro: Undergraduate thesis.
- Idrus, HA. 2007. *Cara Termudah Mendapatkan Kekayaan yang Berlimpah dan Halal*. CV Aneka Jaya.
- Lukens-bull, Ronald**. 2010. "Madrasa by Any Other Name: Pondok, Pesantren, and Islamic Schools in Indonesia and Larger Southeast Asian Region". *Journal of Indonesian Islam*. Vol 4, no 1: 1-21.
- Millie, J. & Syihabuddin**. 2005. "Addendum to Drewes: The Burda of al-Busiri and the Miracles of Abdulqadir al-Jaelani in West Java". *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*. Vol 161, no 1: 98-126.
- Piah, Harun Mat**. 2014 "Ilmu Perkasihan (seksologi) Melayu Tradisional: Satu Pembicaraan Awal". 2014. Artikel on "Persidangan Antar bangsa Manuskrip Melayu: Memartabatkan Melayu di Persada Dunia". Perpustakaan Negara Malaysia, Kuala Lumpur
- Rikza, Muhammad**. 2013. "Ilmu Kanuragan at Rohmatul Ummah Assalafy Pesantren of Jekulo Kudus". *Al Albab*. Vol 2, no 2: 237-249.

- Rohmatulloh, Dawam, M. 2018.** “**Local Muslim Heritage: Pelestarian** Warisan Budaya Pesantren di Tegalsari **Ponorogo**”. *2<sup>nd</sup> Proceedings Annual Conference for Muslim*.232-240.
- Susena, Danang. 2013.** “**Pengobatan** Tradisional dalam Naskah-Naskah **Minangkabau**”. *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*. Vol 4, no 2: 13-152.
- Sya’rani, Mahfuzh. 1972.***Silahkan al-Mukmin*. Pondok Krandan.
- Zahwan, Abdul Hamid. 2004. *Asma Puter Giling*. CV Aneka Jaya
- Zahwan, Abdul Hamid. 2004. *Doa-doa Penangkal Aksi Kekerasan dan Kejahatan*. CV Aneka Jaya
- Zahwan, Abdul Hamid. 2005. *Macam-macam Cara Istikharah*. CV Aneka Jaya
- Zahwan, Abdul Hamid. 2007. *Mahabbah Mendapatkan Jodoh*. CV Aneka Jaya
- Zahwan, Abdul Hamid. 2007. *Kebesaran Dzikir Hasbunallah* **Wani’mal Wakil**. CV Aneka Jaya
- Zahwan, Abdul Hamid. 2007.*Kontak Dengan Jin Muslim*. CV Aneka Jaya

FRAGMEN ALQURAN DALAM KEBUDAYAAN MAGIS  
“Kajian atas *Silâh al-Mu'min* Karya Kyai Mahfudz Sya'roni”

Mohamad Yahya

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)  
STAI Sunan Pandanaran Yogyakarta  
Jl Kaliurang 12.5 Candi, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman  
mohamadyahya86@gmail.com

Abstrak

Objek material kajian ini berupa pengumpulan Alquran dalam kebudayaan magi dengan *Silâh al-Mu'min* karya Mahfudz Sya'roni sebagai fokusnya. Pemilihan topik ini didasarkan pada masifnya fenomena resepsi magis terhadap Alquran di tengah masyarakat dengan bukti jamaknya keberadaan buku-buku mantra dan wirid di pasaran. Dalam pada itu, *Silâh al-Mu'min* paling mudah untuk dijumpai. Kajian ini bertujuan untuk melihat lebih jauh struktur—baik *surface structure* maupun *deep structure*—magi yang mengandung fragmen Alquran dalam *Silâh al-Mu'min*. Rumusan masalah dalam kajian ini berupa: “Bagaimana formulasi struktur magi yang mengandung fragmen Alquran dalam SM karya Kyai Mahfudz?”. Perangkat analisis yang digunakan berupa teori strukturalisme Claude Lévi-Strauss dan *'ulûm al-Qur'ân*. Temuan dalam kajian ini menyatakan bahwa jumlah fragmen Alquran yang terkandung di dalam SM mencapai 788 dari 52 surat. Pengumpulan Alquran dan kebudayaan magis dalam *Silâh al-Mu'min* dibangun melalui basis korelasi triadik antara konsep *i'jâz al-Qur'ân*, ekspektasi, dan kebudayaan. Demikian ini merupakan keadaan sinkronis yang bersifat statis dari formulasi struktur luar (*surface structure*) kebudayaan magis yang mengandung fragmen Alquran dalam *Silâh al-Mu'min*. Intimnya korelasi ketiganya memunculkan keyakinan akan kekuatan magis dari setiap fragmen Alquran hingga unit terkecil. Dengan kata lain, bagi masyarakat Muslim, Alquran merupakan kitab magis terbesar yang pernah ada dalam kehidupan mereka. Inilah formulasi struktur terdalam (*deep structure*) dari kebudayaan magis yang mengandung fragmen Alquran dalam *Silâh al-Mu'min* karya Kyai Mahfudz.

Kata Kunci: Al-Qur'an, Magi, *Silâh al-Mu'min*, Struktur, dan *I'jaz*.

## Pendahuluan

Jumat siang (25 Oktober 2013), tiba-tiba Gedung Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) didatangi oleh sekitar 30an ulama dan santri Banten dengan balutan gamis dan sorban putih di tubuhnya.<sup>1</sup> Kedatangan mereka tidak bermaksud melakukan unjuk rasa terkait dengan tengah berlangsungnya penyelidikan KPK terhadap dugaan megaskandal korupsi yang dilakukan oleh keluarga besar penguasa di Provinsi Banten saat itu. Kedatangan mereka justru bermaksud untuk menggelar *yasinan* (membaca Q.S. Yâsin [36]) di Gedung KPK guna menangkai ancaman santet yang tengah menjadi isu seiring diungkapnya dugaan korupsi alat kesehatan<sup>2</sup> di daerah yang masyhur sebagai *thecentral spot of magical practices*.<sup>3</sup> Hal serupa juga dilakukan oleh sekelompok ibu-ibu pengajian dari Majelis Taklim Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada Rabu, 17 Juni 2015. Mereka menggelar *yasinan* dan doa bersama bukan bertujuan untuk memberikan dukungan kepada komisioner antirasuah, melainkan mendoakan Ketua Umum PPP saat itu, Suryadharma Ali, yang terbelit kasus dugaan korupsi dana haji jilid ke-2, agar permohonan penangguhannya dikabulkan oleh KPK.<sup>4</sup>

Dua potret laku spiritual masyarakat di atas mengarahkan pada pola hubungan tiga unsur antara Alquran, kebudayaan magis, dan kepentingan (horison ekspektasi). Unsur terakhir ini dapat berupa politik, kekuasaan, ekonomi, bahkan persoalan asmara. Mengapa Q.S. Yâsin(36) yang dibaca untuk dua kepentingan kontradiktif? Apakah Q.S. Yâsin(36) secara tekstual memiliki hubungan makna dengan kepentingan ritual? Sebagian Q.S. Yasin (36) justru jamak membicarakan persoalan-persoalan eskatologis. Hal demikian ini, menurut Mansur, berarti bahwa terjadi praktik pemaknaan (baca: resepsi) Alquran yang tidak mengacu pada pemahaman atas pesan tekstualnya, tetapi berlandaskan anggapan adanya fadilat dari unit-unit

---

<sup>1</sup>"**Ulama dan Santri Banten Baca Yasin untuk KPK**", diakses pada tanggal 9 Januari 2016, <http://www.depoknews.id/ulama-dan-santri-banten-baca-yasin-untuk-kpk/>.

<sup>2</sup>"**Yasinan di KPK, Cegah Santet**", *Liputan 6 Petang SCTV*, edisi 25 Oktober 2016.

<sup>3</sup>Ayatullah Humaeni, "The Local Tradition of Magical Practices in Banten Society", *el Harakah* 14, no. 1 (2012): 70.

<sup>4</sup>"**Sambangi KPK, Majelis Taklim PPP Gelar Doa Bersama untuk SDA**", diakses pada tanggal 9 Januari 2016, <http://nasional.sindonews.com/read/1013670/13/sambangi-kpk-majelis-taklim-ppp-gelar-doa-bersama-untuk-sda-1434516966>.

tertentu dari teks Alquran, bagi kepentingan praksis kehidupan keseharian umat manusia.<sup>5</sup>

Pada era yang sangat dini, praktik memperlakukan Alquran sebagaimana dicontohkan, pada dasarnya sudah terjadi. Hal ini terekam dalam sebuah riwayat Abû Sa'îd al-Khudrî r.a., dimana pada saat itu salah seorang sahabat menggunakan Q.S. al-Fâtiḥah (1) untuk menyembuhkan pimpinan sebuah suku yang sedang tersengat hewan. Praktik penggunaan Alquran untuk *ruqyah* tersebut didiamkan (disetujui) oleh Nabi Muhammad saw. dengan menyuruh sahabat tersebut untuk mengambil hadiah yang diberikan oleh pimpinan suku.<sup>6</sup> Apa yang terekam dalam riwayat tersebut tampaknya bergulir sampai ke generasi-generasi berikutnya; terlebih ketika Alquran mulai merambah wilayah baru yang memiliki kesenjangan kultural dengan wilayah, dimana Alquran pertama kali turun. Menurut Mansur, bagi indra pengucap dan pendengaryang sama sekali asing dengan bunyi teks Alquran berbahasa Arab, maka potensi untuk meresepsi Alquran secara khusus menjadi jauh lebih besar dibandingkan ketika masih berada dalam komunitas aslinya,<sup>7</sup> termasuk Indonesia.

Bangsa Indonesia, dengan beragam suku di dalamnya, meresepsi Alquran secara beragam; ada yang konsisten dengan fungsi dasarnya, dan jamak pula yang meresepsinya di luar kapasitas tekstualnya, seperti pengobatan dan bahkan ke wilayah perdukunan. Berkaitan dengan fenomena demikian, beragam tesis telah diajukan oleh para intelektual kenamaan. M.C. Ricklefs, misalnya, dalam trilogi javanologinya mengatakan bahwa fenomena tersebut di satu sisi merupakan bukti adanya satu budaya hibrid, dimana menjadi orang Jawa sekaligus Muslim bukanlah hal problematis, dan sekaligus sebagai bukti dimana seseorang harus memilih antara menjadi Jawa dan menjadi Muslim, di sisi lain.<sup>8</sup> Dari penelitian yang telah dilakukan, umumnya hanya berhenti pada sudut pandang antropologis. Sangat jarang dari mereka

---

<sup>5</sup>M. Mansur, "Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah" dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press dan Teras, 2007), 4.

<sup>6</sup>Periksa Abû al-Husain Muslim al-Naisabûrî, *Al-Jâmi' al-Shahîḥ*, juz VII (Bairut: Dâr al-Afâq al-Jadidah, t.t.), 19.

<sup>7</sup>M. Mansur, "Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah", hlm. 4-5.

<sup>8</sup>M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, terj. FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2012), 30. Lihat dua karya lain dari Ricklefs dalam M.C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early nineteenth Centuries* (Norwalk: EastBrigde, 2006) dan M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830-1930* (Singapore: NUS, 2007).

yang menggunakan sudut pandang studi Alquran sebagai perangkat analisisnya.

Penelitian ini memiliki objek material berupa pengumpulan Alquran dalam kebudayaan magi dengan spesifikasi kajian atas *Silāh al-Mu'min* (kemudian disingkat dengan SM) karya Mahfudz Sya'roni (kemudian disebut Kyai Mahfudz). Pemilihan topik ini, di satu sisi, didasarkan pada fenomena resepsi magis terhadap Alquran yang begitu masif di tengah masyarakat. Hal demikian secara sederhana dapat dijelaskan melalui keberadaan buku-buku mantra dan wirid di pasaran yang sangat banyak. Dari sejumlah literatur klenik yang beredar di pasaran tersebut, SM adalah karya yang paling mudah untuk dijumpai, di sisi yang lain. Hasil survei penulis ke beberapa kota di Jawa, seperti Yogyakarta, Magelang, Solo, Rembang, Kudus, Demak, Jombang, Kediri, dan Cirebon menunjukkan bahwa dibandingkan dengan buku-buku *klenik* lain, SM selalu hadir di etalase toko-toko buku di beberapa kota tersebut.

Penelitian ini memiliki tujuan untuk melihat lebih jauh struktur—baik *surface structure* maupun *deep structure*—magi yang mengandung fragmen Alquran dalam SM. Oleh sebab itu, penelitian ini memiliki rumusan masalah berupa, “**Bagaimana** formulasi struktur magi yang mengandung fragmen Alquran dalam SM karya Kyai Mahfudz?”. Untuk menjawab rumusan masalah tersebut, penelitian ini dilakukan dengan bermula dari survei penulis ke beberapa kota di Jawa guna mendokumentasikan beberapa buku *klenik* yang beredar di pasaran. Dari sejumlah buku *klenik* yang dijumpai, penulis menyimpulkan bahwa SM merupakan karya termasyhur di pasaran. Setelah menentukan spesifikasi kajian, penulis mendokumentasikan buku, artikel, dan laporan penelitian yang membahas tentang pengumpulan Alquran dan kebudayaan magis. Pada saat yang bersamaan penulis juga mendokumentasikan literatur keislaman yang syarat dengan klenik dan memuat keterangan-keterangan terkait dengan pembahasan fadilat ayat-ayat Alquran. Setelah penulis membaca dengan seksama data-data literal tersebut, penulis melakukan kunjungan ke Pondok pesantren Al-Mahfudh di Dusun Krandan, Kecamatan Salaman yang terletak di Kabupaten Magelang. Di pesantren tersebut penulis melakukan wawancara dengan santri senior guna menggali lebih dalam terkait dengan kehidupan Kyai Mahfudz dan SM. Setelah data dirasa cukup, penulis menganalisis SM secara mendalam untuk menjawab rumusan masalah di atas. Adapun perangkat analisis yang penulis



gunakan dalam penelitian ini adalah teori strukturalisme Claude Lèvi-Strauss<sup>9</sup> dan *'ulûm al-Qur'ân*.

Artikel ini dibagi menjadi tiga bahasan. *Pertama*, mengupas persoalan pengumpulan Alquran dengan kebudayaan magis sebagai tinjauan umum. Bagian ini dimulai dari ulasan tentang magi dalam konteks kebudayaan. Perspektif teologis tentang Alquran yang dikonsepsikan para intelektual Muslim menjadi ulasan berikutnya. Ulasan terakhir mengelaborasi tentang praktik kehidupan masyarakat Muslim di dunia, mulai dari era klasik hingga saat ini dalam dimensi kebudayaan magis. *Kedua*, mengupas formulasi struktur magi dalam SM. Ini merupakan jawaban dari rumsan masalah. *Ketiga*, artikel ini ditutup dengan simpulan dan saran-saran pengembangan kajian.

### **Alquran dan Kebudayaan Magis**

Magi merupakan gejala kebudayaan universal. Ia menggejala di setiap ruang dan waktu. Tidak hanya membudaya dalam komunitas masyarakat tradisional, bahkan magi tetap hadir dalam relung kebudayaan komunitas masyarakat modern. Kemasyhuran istilah ini bukan berarti memudahkan dalam perumusan definisinya. Sebaliknya, mendefinisikan magi merupakan hal yang sulit. Bagi Hermansyah, hal demikian disebabkan karena term magi didefinisikan bukan oleh pelakunya, melainkan oleh para pengamat.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>Teori antropologi struktural Lèvi-Strauss dikembangkan dari teori strukturalisme linguistik. Bagi Lèvi-Strauss bahasa merupakan kondisi kebudayaan yang bersifat diakronis dan materi pembentuk kebudayaan pada hakikatnya sama dengan materi pembentuk kebahasaan masyarakat. Struktur, bagi Lèvi-Strauss, merupakan model yang disusun oleh antropolog untuk memahami dan menjelaskan gejala kebudayaan yang tidak berkaitan dengan fenomena empiris kebudayaan itu sendiri. Struktur ini terdiri dari dua jenis, *surface structure* dan *deep structure*. Struktur pertama merupakan relasi sintagmatik dan relasi paradigmatis antarunsur gejala kebudayaan, sedangkan struktur kedua adalah relasi antarrelasi sintagmatik dan relasi paradigmatis gejala kebudayaan. Dengan demikian, maka yang dicari dalam penelitian ini adalah struktur terdalam dari kebudayaan magi dalam SM. Baca Claude Lèvi-Strauss, *Structural Anthropology*, terj. Claire Jacobson (New York: Basic Books, 1963), 279-290., Claude Lèvi-Strauss, *Antropologi Struktural*, terj. Ninik Rochani Sjams (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013), 384-392., Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra* (Yogyakarta: Kepel, 2013), 23-71., Heddy Shri Ahimsa-**Putra**, "The Living al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi", *Walisono* 20, no.1 (Mei 2012): 235-260., dan Heddy Shri Ahimsa-**Putra**, "Strukturalisme Lèvi-Strauss untuk Arkeologi Semiotik", *Humaniora* XI (Mei-Agustus 1999): 5-14.

<sup>10</sup>Hermansyah, *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010), 39.

Istilah magi dalam bahasa Inggris disebut dengan *magic* (sihir dan sulap).<sup>11</sup> Ia berasal dari bahasa Latin, *magicus* dari *magia*, yang dalam istilah Yunani disebut dengan *mageia*.<sup>12</sup> Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) ia diartikan dengan sesuatu atau cara tertentu yang diyakini menimbulkan kekuatan gaib dan dapat menguasai alam sekitar, termasuk alam pikiran dan tingkah laku manusia.<sup>13</sup> Dalam lingkup kebudayaannya dipandang dalam tiga pengertian, yakni sebagai agama primitif, sebagai ritual yang dapat berpengaruh, dan pemikiran yang berkaitan dengan keyakinan akan terpenuhinya secara langsung hasrat-hasrat kemanusiaan tanpa tindakan-tindakan yang secara logis diorientasikan pada tujuan atau sasaran yang dimaksud.<sup>14</sup> Perspektif antropologi klasik mendefinisikannya sebagai kepercayaan bahwa kekuatan supranatural dapat dipaksa untuk aktif dengan cara-cara tertentu, baik memiliki tujuan baik maupun buruk, dengan menggunakan rumusan-rumusan tertentu.<sup>15</sup> Kepercayaan ini, bagi William A. Haviland, menyentuh pada kepentingan seluruh aspek, hingga yang paling pribadi.<sup>16</sup>

Prinsip dan karakter pada kebudayaan magis tampaknya menyentuh pada aras yang hampir sama dengan ilmu dan agama. Dari aspek ilmu, magi hadir sebagai hasil olah pikir dengan perhitungan-perhitungannya yang khas. Ilmu didasarkan pada keyakinan, pengalaman, usaha, dan alasan yang sah, sementara magi didasarkan pada pengalaman spesifik tentang keadaan emosional, dimana kebenaran terungkap bukan oleh alasan tetapi dengan bermain emosi; didasarkan pula pada keyakinan akan harapan tidak gagal atau hasrat manipulatif.<sup>17</sup> Demikian halnya dari aspek agama, magi terbentuk atas dasar keyakinan-keyakinan tertentu yang khas pula. Magi memiliki mekanisme, tujuan, dan bahkan mitologi yang terbatas, sementara agama memiliki mekanisme, tujuan, dan bahkan mitologi yang sangat

---

<sup>11</sup>John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), 369.

<sup>12</sup>Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 557.

<sup>13</sup>Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Versi aplikasi offline 0.1.5 Beta [15]), ed. Dadang Sunendar, Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016.

<sup>14</sup>Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 557.

<sup>15</sup>William A. Haviland, *Cultural Anthropology* (Fort Worth: Harcourt Brace and Company, 1975), 398-399.

<sup>16</sup>Baca *ibid.*, 399-404.

<sup>17</sup>Bronislaw Malinowski, *Magic, Science, and Religion, and Other Essays* (Illinois, The Free Press, 1948), 67.

kompleks.<sup>18</sup> Bagi J.G. Frazer, magi merupakan sistem hukum alam palsu serta panduan tingkah laku yang keliru,<sup>19</sup> sebab secara teoretis magi merupakan ilmu palsu, sedangkan secara praktis ia merupakan seni yang gagal.<sup>20</sup>

Tipisnya batas tiga wilayah antara magi, agama, dan ilmunemunculkan istilah ilmu sihir atau ilmu hikmah<sup>21</sup>dalam tradisi keislaman muncul, dan dalam tradisi Jawa muncul istilah *ngelmu*.<sup>22</sup>Dilihat dari tujuan dan efek penggunaannya, magi dibagi dalam dua kategori, hitam dan putih.<sup>23</sup> Dalam kerangka kebudayaan Jawa dikenal dengan *ngelmu hitam* dan *ngelmu putih*. Kategori pertama (*ngelmu hitam*) bersifat desktruktif sebab digunakan untuk mencelakakan pihak lain, sedangkan kategori kedua (*ngelmu putih*) bersifat konstruktif sebab digunakan untuk menjaga diri dan orang lain.<sup>24</sup>Berbeda dengan temuan Heru S.P. Saputra, magi dalam kebudayaan suku Using di Banyuwangi memilahnya menjadi empat kategori, yakni hitam, merah, kuning, dan putih.<sup>25</sup>

Dalam kebudayaan magis, penggunaannya dapat diklasifikasikan dalam dua cara, yaitu dibaca dan ditulis. Di Indonesia jenis magi dengan teknik dibaca disebut dengan mantra. Dalam KBBI mantra didefinisikan dengan perkataan atau ucapan yang memiliki kekuatan gaib,<sup>26</sup>sedangkan jenis magi dengan teknik ditulis disebut rajah. Dalam KBBI rajah didefinisikan dengan suratan yang dipakai sebagai azimat.<sup>27</sup>

---

<sup>18</sup>*Ibid.*, 68.

<sup>19</sup>James George Frazer, *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion* (Aukland, New Zealand: The Floating Press, 2009), 37.

<sup>20</sup>*Ibid.*, 56.

<sup>21</sup>Lihat Ikhwân al-**SHafâ'**, **Rasâ'il Ikhwân al-SHafâ' wa Khullân al-Wafâ'**, juz IV(ttp.: Maktabah al-**A'lâm al-Islâmî**, 1405 H.), 283. **Bandingkan dengan Abî 'Abbâs Ahmad bin 'Alî al-Bûnî, Manba' Ushûl al-Hikmah li al-Bûnî**(ttp.: t.p., t.t.), 3. Lihat juga Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015), 193-194.

<sup>22</sup>Lihat Suwardi Endaswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2006), 32-37., Budiono Herusatoto, *Konsepsi Spiritual Leluhur Jawa* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2009), 14-44., dan Niels Mulder, *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 53-56.

<sup>23</sup>Noth Winfried, *Handbook of Semiotics* (Blomington and Indiana Polis: Indiana University Press, 1990), 189.

<sup>24</sup>Suwardi Endaswara, *Mistik Kejawaen*, 113. Baca lebih terperinci dalam Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa* (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 1999), 180-186.

<sup>25</sup>Baca Heru S.P. Saputra, *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwangi* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 114-118., **Bandingkan dengan Budiono Herusatoto, Konsepsi Spiritual Leluhur**, 101-127.

<sup>26</sup>Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, KBBI.

<sup>27</sup>*Ibid.*

Alquran, bagi masyarakat Muslim, adalah *kalâm Allâh* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. Ia memiliki dua dimensi sekaigus, *ilâhiyyah* dan *insâniyyah*.<sup>28</sup>Dimensi *ilâhiyyah* Alquran memiliki konsekuensi logis pada keyakinan akan sakralitas dan kemukjizatannya.<sup>29</sup>Keyakinan demikian, bagi sebagian kalangan Muslim, termasuk pada wilayah struktur teks-nya, baik *tartîb al-âyat* (susunan ayat-ayat), *tartîbal-suwar* (susunan surat-surat), dan bahkan *rasm* pada *tartîb al-ahruf fî kull lafẓ al-Qur'ân* (teknik penulisan pada susunan huruf dalam setiap kata di dalam Alquran).<sup>30</sup> Keyakinan ini tidak hanya berlaku pada *masâr al-kawn* (*process of being*) saat Alquran diturunkan, tetapi juga bahkan hingga hari ini setelah melalui *masâr al-takwîn* (*process of becoming*) saat Alquran telah mengalami “metamorfosis” dari *tartîb al-nuzûl* ke *tartîb al-mushhaf al-'utsmâni* atau bahkan dari yang terucap ke yang tertulis. Dengan kata lain, dimensi *insâniyyah* Alquran dengan sendirinya tenggelam pada dimensi *ilâhiyyah*-nya. Oleh sebab itu, wajar jika Alquran memiliki arti dan peranan penting bagi setiap kehidupan umat Muslim di mana pun dan saat kondisi apa—serta bagaimana— pun.<sup>31</sup> Wilfred Cantwell Smith menyimpulkan, sebagaimana dikutip oleh Harold

---

<sup>28</sup>Istilah tersebut penulis kembangkan dari pandangan-pandangan mendasar M. 'Âbed al- Jâbirî (W. 2010 M.) terhadap Alquran. Baca secara terperinci dalam M. 'Âbed al- Jâbirî, *Madkhal ila al-Qur'ân al-Karîm: Al-Juz' al-Awwal fî Ta'rif bi al-Qur'ân* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2006), 149-211.

<sup>29</sup>Konsep ini dari waktu ke waktu mengalami perkembangan cukup signifikan. Berawal dari perdebatan persoalan status Alquran antara *kalâm Allâh* dan *makhluq*, *balâgat al-Qur'ân*, hingga ke persoalan *naẓm al-Qur'ân*. Lihat *TSalâts Rasâ'il fî I'jâz al-Qur'ân li al-Rummânî wa al-Khaththâbî wa 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî*, ed. Muhammad Khalafullâh Ahmad dan Muhammad Zaglûl Salâm, (Mesir, Dâr al-Ma'ârif, t.t.). **Bandingkan dengan 'Âisyah 'Abd al-Rahmân, *Al-I'jâz al-Bayânî li al-Qur'ân* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.). Secara lebih detail perkembangan kajian kemukjizatan Alquran dari klasik hingga kontemporer dapat dilihat melalui Issa J. Boullata, *Alquran yang Menakjubkan*, terj. Bachrum B. dkk.(Jakarta: Lentera Hati, 2008). Secara sekilas literatul 'ulûm al-Qur'ân juga membicarakan hal tersebut. Lihat Badr al-Dîn Muhammad bin 'Abdillâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, juz II(Kairo: Maktabah Dâr al-Turâts, 1984), 90-123., dan Abâ Faḍl Jalâluddîn al-Suyûthî, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, juz V (Madînah: Muijamma' al-Malik Fahd, t.t.), 1873-1905.**

<sup>30</sup>Embrio anggapan adanya mukjizat dalam relasi struktur Alquran sebenarnya bermula dari 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî (W. 417 H.). Persoalan ini berkembang sedemikian rupa hingga puncaknya pada era Burhân al-Dîn al-Biqâ'î (W. 1480 H.) melalui karya tafsirnya. Lihat Burhân al-Dîn al-Biqâ'î, *Naẓm al-Durar fî Tanâsub al-Âyat wa al-Suwar*, juz I (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.t.), 2-15.

<sup>31</sup>Lihat bagaimana gambaran detail terkait kehadiran Alquran bagi masyarakat Muslim sehari-hari dalam William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspect of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 102-109.

Coward, bahwa makna Alquran sebagai *scripture* bukan hanya sebatas tertulis, tetapi juga (melekat) pada minda dan hati masyarakat Muslim.<sup>32</sup>

Anggapan akan nilai sakralitas Alquran hingga menyentuh pada hal yang paling mikro faktanya berhubungan secara intim dengan kebudayaan magis. Hubungan ini tidak hanya berlaku saat Alquran singgah pada wilayah yang jauh dari tempat asalnya. Rekaman-rekaman dari para sahabat Nabi menunjukkan bahwa praktik menempatkan Alquran dalam kebudayaan magis umum dilakukan dan bahkan Nabi sendiri mempraktikkannya. Di-*takhrīj* oleh Al-Bukhârî **dari** ‘Âisyah, saat tengah sakit (hendak wafat) Nabi meniupkan ke kedua telapak tangannya setelah membaca *al-mu’awwidzatain* untuk kemudian mengusapkannya ke wajah. Saat kondisinya semakin memburuk, ‘Âisyah bergegas melakukan hal yang sama untuk kemudian mengusapkan ke badan Nabi dengan berharap mendapatkan berkah dari kedua surat yang dibacanya.<sup>33</sup>

Anggapan-anggapan akan fadilat dari Alquran terekam dengan baik dalam literatur hadis maupun tafsir. Al-Bukhârî (W. 256 H.) sendiri melansir banyak riwayat tentang hal ini dalam ensiklopedi hadisnya pada bab *Kitâb Faḍâ’il al-Qur’ân* dan *Kitâb al-THib*.<sup>34</sup> Berbeda dengan Muslim (W. 875 M.) yang hanya sedikit melansirnya pada bab *Kitâb al-DZikr wa al-Du’â*.<sup>35</sup> Dalam literatur tafsir, keterangan terkait fadilat Alquran biasa disebutkan di bagian akhir dari penafsiran surat. Tidak dapat dipastikan siapa pertama kali yang memulai, namun didapati bahwa karya tertua yang melakukan itu justru mufasir dari kelompok rasionalis Muktazilah, al-Zamakhsharî (W. 467 H.). Praktik melansirkan riwayat demikian ditiru oleh mufasir kalangan Sunni pertama kali adalah al-Baidâwî (W. 691 H.).<sup>36</sup> Dalam rekaman Ibn Nadîm (W. 990 M.), literatur keislaman pertama yang menggunkan *faḍâ’il al-Qur’ân* sebagai judul monografinya adalah Abû‘**Ubaid bin al-Qâsim** bin Sallâm (W. 224 H.),<sup>37</sup> namun data lain menunjukkan bahwa orang tersebut adalah

---

<sup>32</sup>Harold Coward, *Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religions* (New York: Orbis Books, 1988), 101.

<sup>33</sup>Abû ‘Abdillâh Muhammad bin Ismâ’il al-Bukhârî, *Al-Jâmi’ al-Shahîh*, juz IV(Kairo: Al-Maktabah al-Salafiyyah, 1400 H.), 42-43. Bandingkan dengan *ibid.*, juz III, 344.

<sup>34</sup>Lihat *ibid.*, juz III, 342-344 dan juz IV, 32-52.

<sup>35</sup>Lihat Abû al-Husain Muslim al-Naisabûrî, *Al-Jâmi’ al-Shahîh*, juz VIII, 63-83.

<sup>36</sup>Periksa, misalnya, saat al-Zamakhsharî dan al-Baidâwî menafsirkan Q.S. al-Falaq. Abû al-Qâsim Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsharî, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq Gawâmiḍ al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl*, juz VI(Riyad: Maktabah al-‘Ubaikan, 1998) 459. Bandingkan dengan Nâshir al-Dîn bin ‘Umar al-Baidâwî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, juz V(Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arabî, t.t.), 346.

<sup>37</sup>Abû al-Faraj Muhammad bin Ishâq al-Nadîm, *Al-Fihriṣṣ li Ibn al-Nadîm* (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.t.), 55.

Muhammad bin Idrīs al-Syāfi'ī (W. 204 H./820 M.).<sup>38</sup> Pada perkembangannya, penyusunan karya yang berkaitan dengan fadilat Alquran berbasis riwayat semakin populer, termasuk di Indonesia. Kementerian Agama Republik Indonesia bahkan mengalokasikan dana pada tahun 2011 untuk menerbitkan karya semacam ini sebanyak 1000 eksemplar melalui Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Badan Litbang dan Diklat dengan judul *Keutamaan Al-Qur'an dalam Kesaksian Hadis: Penjelasan Seputar Keutamaan Surah dan Ayat Al-Qur'an*.<sup>39</sup>

Saat masyarakat Muslim bersinggungan dengan warisan peradaban di luar Arab; Yunani, Persia, dan bahkan India, Alquran turut serta dalam pergumulannya. Kebudayaan magis dalam tiga peradaban besar tersebut juga turut serta mempengaruhi resepsi masyarakat Muslim terhadap Alquran. Tidak dapat dipastikan karya pertama yang muncul berkaitan dengan ini, tetapi upaya melegitimasi pemikiran-pemikiran magis dengan Alquran melalui karya *Rasā'il Ikhwān al-SHafā' wa Khullān al-Wafā'* yang lahir di sekitar abad ke-10 M.<sup>40</sup> Bagi Venetia Porter, munculnya karya-karya yang syarat dengan magi dipengaruhi oleh kemunculan ilmu huruf dalam kebudayaan Syiah dengan tokohnya Ja'far al-SHādiq (W. 765 M.). Kemudian menyebar ke Sunni-Sufi melalui Ibn 'Arabi (W. 1240).<sup>41</sup> Karya paling masyhur dan memiliki pengaruh besar yang benar-benar menggunakan Alquran dalam kebudayaan magis adalah *Syams al-Ma'ārif al-Kubrā wa Lathāif al-'Awārif* karya Ahmad bin 'Alī al-Būnī (W. 1225 M.).<sup>42</sup> Jika *Rasā'il Ikhwān al-SHafā'* melakukan rasionalisasi atas problem-problem epistemologis dalam magi melalui Alquran, sementara *Syams al-Ma'ārif* (sebagiannya) menggunakan Alquran

---

<sup>38</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Keutamaan Al-Qur'an dalam Kesaksian Hadis: Penjelasan Seputar Keutamaan Surah dan Ayat Al-Qur'an*, ed. Muhammad Shohib (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011), xviii.

<sup>39</sup>Buku ini secara lengkap melansir riwayat fadilat 114 surat dalam Alquran. Periksa *ibid.*, vi-xii.

<sup>40</sup>Lihat Ikhwān al-SHafā', *Rasā'il Ikhwān al-SHafā'*, juz IV, 283-463.

<sup>41</sup>Venetia Porter, "The Use of the Arabic Script in Magic", *Proceeding of the Seminar for Arabian Studies*, 40, (2010): 131. Kesimpulan ini tampaknya kurang tepat, sebab al-Būnī yang meninggal pada tahun 1225 M. juga merupakan ulama Sunni.

<sup>42</sup>Seabad sebelumnya muncul karya populer dalam bidang yang sama, yakni *Al-Awfaq* garapan AbīHāmid al-Gazālī (W. 111 H.), tetapi kemasyhuran tidak sebagaimana garapan al-Būnī. Karya-karya lain yang umum ada di pasaran Indonesia terkait dengan bidang ini adalah *Al-Jawāhir al-Mashūnah wa al-Dāllī al-Maknūnah* karya AbīHasan al-Syādzilī (W. 1258 M.), *Ma'ba' Ushūl al-Hikmah li al-Būnī* karya Abī al-'Abbās Ahmad bin 'Alī al-Būnī (W. 622 H.), *Mujarrabāt al-Dairabī al-Kabīr* karya Ahmad al-Dairabī al-Syāfi'ī, dan lain sebagainya.



sebagai medianya.<sup>43</sup> Pada akhir abad ke-19 muncul karya populer berjudul *Khazīnah al-Asrār: Jalīlah al-Adzkār* yang disusun oleh Muhammad Haqqī al-Nāzilī (W. 1884 M.). Karya ini menarik dan tidak sebagaimana karya lain dalam kebudayaan magis yang mengadaptasi Alquran. Di bagian permulaan karya ini membicarakan bahasan-bahasan yang berkaitan dengan ‘ulūm al-Qur’ān, termasuk di dalamnya tentang sejarah kodifikasi dan sejarah perkembangan mushaf Alquran. Bahkan saat mengupas persoalan *tartīb nuzūl al-Qur’ān*, dengan tegas mengatakan bahwa ia merujuk pada al-Suyūthī (W. 1505 M.) dalam *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*.<sup>44</sup> Sebanyak 742 riwayat yang berkaitan dengan Alquran, terutama tentang fadilat, telah ia kutip dalam karyanya. Wahyu Hidayat Abdullah menilai bahwa dari seluruh riwayat yang ia kutip hanya 32% saja yang berstatus *maqbul* (*Shahih* dan *hasan*), sementara 30%-nya lemah, dan sisanya hadis palsu.<sup>45</sup>

Praktik pengumpulan Alquran dengan kebudayaan magis hingga saat ini terus berlangsung di masyarakat Muslim. Banyak catatan antropolog mengelaborasi fenomena terkait hal itu. Di kehidupan masyarakat Mesir, misalnya, Edward William Lane menceritakan bahwa mereka biasa menggunakan ayat-ayat tertentu dari Alquran yang ditulis pada selembar kertas untuk dikenakan pada seseorang sebagai perlindungan terhadap berbagai kejahatan. Selain itu juga digunakan untuk pemulihan kesehatan, cinta, persahabatan, dan bahkan makanan.<sup>46</sup>

Geert Mommersteeg dalam dua artikelnya menggambarkan bagaimana Alquran hadir dalam azimat yang umum dipegang oleh masyarakat Muslim Afrika Barat. Artikel pertama yang diterbitkan pada tahun 1988 spesifik pada proses pembuatan azimat *pengasih* (*love-amulet*). Lapornya mengatakan bahwa kata-kata di dalam Alquran merupakan bahan dasar dari pembuatan azimat. Prinsip pemilihan ayat berdasarkan pada apa yang dia pelajari dari gurunya. Oleh sebab itu terkadang tidak memiliki hubungan makna antara

---

<sup>43</sup>Lihat Yasmine F Al-Saleh, “‘Licit Magic’: The Touch and Sight of Islamic Talismanic Scrolls”, *Disertasi*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 2014, 34-45 dan 72-78.

<sup>44</sup>Muhammad Haqqī al-Nāzilī, *Khazīnat al-Asrār: Jalīlah al-Adzkār* (Ttp.: al-Ma’had al-Islāmī al-Salafī, t.t.), 11.

<sup>45</sup>Wahyu hidayat Abdullah, Muhammad Mustaqim Mohd Zarif, dan Sofian Sauri bin Husein, “The Influence of Muhammad Haqqi al-Nazili (M.1884) on the Religious Practices of the Malay”, *Global Journal al-Thaqafah* IV (Desember 2014): 117.

<sup>46</sup>Edward William Lane, *An Account of the Manner and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt During the Years 1833-1835* (London: John Murray, 1860), 249. Bandingkan dengan Nicole B. Hansen, “Ancient Execration Magic in Coptic and Islamic Egypt”, dalam *Magic and Ritual in the Ancient World*, ed. Paul Merecki dan Marvin Meyer, Leiden: Brill, 2002, 427-445.

kandungan ayat dan ekspektasi yang diinginkan.<sup>47</sup> Pada artikel kedua yang terbit pada tahun 1990 fokus Mommersteeg pada karakter dari azimat yang digunakan oleh masyarakat Muslim di Afrika Barat. Dalam temuannya azimat di Afrika Barat selalu memiliki perpaduan antara penggalan kata-kata Alquran dan diagram, gambar, atau semacamnya.<sup>48</sup>

Abdullahi Osman El-Tom menggambarkan pengumpulan Alquran dalam dunia magi di belahan Benua Afrika yang lain, tepatnya di Berti, Sudan. Pada artikel pertama yang terbit tahun 1985, Osman El-Tom menyoroiti tentang fenomena meminum air yang suah dibacakan mantra berasal dari (sebagian) Alquran. Masyarakat Berti menggunakan hal tersebut dengan beragam tujuan, termasuk upaya menyembuhkan penyakit fisik. Serupa dengan laporan Mommersteeg, pengambilan Alquran tidak memiliki kriteria tertentu. Satu ayat atau kumpulan ayat bisa digunakan untuk beragam tujuan.<sup>49</sup> Sedangkan pada artikel kedua yang terbit pada tahun 1987, fokus Osman El-Tom terletak pada penggunaan *hijab* yang dijadikan azimat. Azimat *hijab* ini mengandung beberapa ayat Alquran, *al-asmâ' al-husnâ*, nama-nama malaikat, dan bahkan jin. Bagi masyarakat Berti, Alquran memiliki kekuatan magis. Kekuatan ini dapat dirasakan saat mereka mampu menghafalkannya. Ia juga dapat dirasakan saat diminum, meskipun tidak sekuat cara yang pertama. Cara terakhir untuk merasakan kekuatan tersebut dengan menggunakan azimat yang ditempelkan ke tubuh.<sup>50</sup> Praktik meminum air Alquran juga membudaya dalam komunitas masyarakat Muslim di Borno, Nigeria. Yahya Oyewole Imam mencatat bahwa hal tersebut dilakukan sebagai upaya untuk memudahkan (belajar) hafalan Alquran.<sup>51</sup>

Di Afrika Timur, Felicitas Becker mencatat bahwa masyarakat Muslim melakukan terapi dengan Alquran sebagai upaya penyembuhan dari penyakit yang disebabkan oleh *Human Immunodeficiency Virus/ Acquired Immune Deficiency Syndrome* (HIV/AIDS). Mereka melakukannya dengan cara

---

<sup>47</sup>Geert Mommersteeg, “‘He Has Smitten Her to the Heart with Love’: The Fabrication of an Islamic Love-Amulet in West Africa”, *Anthropos* 83, h. 4/6 (1988): 502-503.

<sup>48</sup>Geert Mommersteeg, “Allah’s Word as Amulet”, *Etnofoor* 3, nr. 1 (1990): 67.

<sup>49</sup>Abdullahi Osman El-Tom, “Drinking the Koran: The Meaning of Koranic Verses in Berti Erasure”, *Africa: Journal of the International African Institute* 55, no. 4 (1985): 415-416.

<sup>50</sup>Abdullahi Osman El-Tom, “Berti Quranic Water”, *Journal of Religion in Africa* 17, fasc. 3 (Oktober 1987): 243.

<sup>51</sup>Yahya Oyewole Imam, “The Tradition of Qur’anic Learning in Borno”, *Journal of Qur’anic Studies* 6, no. 2 (2004): 97.



meminum dengan air atau menempelkan ke tubuh sebagai azimat.<sup>52</sup> Meskipun tidak spesifik pada masyarakat Muslim tertentu, laporan Caryl Cerny juga menunjukkan hal senada; bahwa masyarakat Muslim umum menggunakan azimat berdasarkan Alquran untuk menanggulangi wabah. Hal demikian juga terjadi di kalangan umat Kristen dengan Alkitab-nya.<sup>53</sup> Hasil ulasan dan penelitian-penelitian lain juga menunjukkan pada hal senada. Bahwa pergumulan Alquran dengan kebudayaan magi telah berlangsung cukup lama dan bertahan hingga sekarang.<sup>54</sup>

Apa yang terjadi di Indonesia juga sama halnya dengan masyarakat Muslim di berbagai belahan dunia. Saat hadir dalam konteks kebudayaan Indonesia, Alquran juga mengalami pergumulan dengan dunia magi. Terlebih Indonesia jauh dari tempat kali pertama Alquran diturunkan, potensi-potensi penggunaan Alquran dalam kebudayaan magi menjadi sangat mungkin. Laporan penelitian Hermansyah menunjukkan bahwa masyarakat Embau di Kalimantan Barat menggunakan azimat berupa keris, dimana sisi kanan dan kirinya terukir penggalan ayat Alquran. Demikian pula mantra untuk penawar racun, di dalam struktur mantranya terdapat penggalan ayat Alquran. Kebudayaan magis di Kalimantan Barat, utamanya di Embau syarat dengan nuansa Alquran.<sup>55</sup> Dalam topografi yang berbeda, suku Mandar juga memasukkan Alquran dalam kebudayaan magi mereka. Dengan sebagian besar mata pencahariannya berupa nelayan, sudah barang tentu jika misteri-misteri akan lautan menjadi tantangannya. Dalam konteks itu, Alquran tampak hadir dalam mantra-mantra mereka yang khas dengan kebudayaan nelayan.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup>Felicitas Becker, "The Virus and the Scriptures: Muslim and AIDS in Tanzania", *Journal of Religion in Africa* 37, fasc. 1 (2007): 28.

<sup>53</sup>Karel Cerny, "Magical and Natural Amulets in Early Modern Plague Treatises", *Sudhoffs Archiv* 97, h. 1 (2013): 88.

<sup>54</sup>Lihat, misalnya, Farid Esack, *The Qur'an: A User's Guide* (Oxford: Oneword, 2005), 13-21., Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an: Its History and Place Muslim Life* (Victoria: Blackwell Publishing, 2008), 158-160., Shawkat M. Toorawa, "Seeking Refuge from Evil: The Power and Portent of the Closing Chapters of the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies* 4, no. 2 (2002): 54-60., Mark Muehlhaeusler, "Math and Magic: A Block Printed Wafq Amulet from the Beinecke Library at Yale", *Journal of the American Oriental Society* 130, no. 4 (Oktober-Desember 2010): 607-618., dan A. Foodor, "Notes on an Arabic Amulet Scroll", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 27, no. 3(1973): 269-289.

<sup>55</sup>Lihat Hermansyah, *Ilmu gaib di Kalimantan Barat* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, Ecole française d'Extreme-Orient, STAIN Pontianak, dan KITLV, 2010), 53-56 dan 106.

<sup>56</sup>Periksa Arifuddin Ismail, *Agama Nelayan: Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 186-189.

Literatur tentang Jawa yang berkaitan dengan kebudayaan magis syarat akan nuansa Alquran di dalamnya. H.A. van Hein dalam catatan-catatan Javanologinya yang diterjemahkan secara terpisah oleh Capt. R.P. Suyono melansir beberapa *jampe* yang digunakan untuk kepentingan banyak hal, dimana *jampe-jampe* tersebut syarat dengan muatan fragmen Alquran.<sup>57</sup> Pergumulan Alquran dan dalam kebudayaan magi juga menyentuh pada persoalan asmara. Dua penelitian tesis menunjukkan hal itu. Jika Laporan penelitian Arif Hartata hanya memperlihatkan bagaimana Alquran hadir dalam mantra *pengasih*,<sup>58</sup> sementara Heru S.P. Saputra menunjukkan bukan hanya hadir, tetapi juga memperlihatkan transformasi struktur Alquran dalam konteks budaya (magi) *pengasih* masyarakat Usingdi Banyuwangi, Jawa Timur.<sup>59</sup> Masyarakat Banten yang terkenal dengan kebudayaan *debus*-nya tidak terlepas dari pergumulannya dengan Alquran. Catatan-catatan antropologis dari Ayatullah Humaeni menunjukkan pada pergumulan tersebut.<sup>60</sup> Demikian halnya dengan Cirebon, makam-makam keramat di Cirebon tidak pernah sepi dari para *lelaku* spiritual untuk beragam tujuan. Ayat-ayat Alquran menjadi warna dalam beragam mantra yang mereka ucapkan dalam proses ritualnya.<sup>61</sup> Masyarakat Magelang juga serupa, hidup di alam pegunungan tentu saja memiliki *local wisdom* tersendiri. Kebudayaan-kebudayaan khas bernuansa pegunungan turut serta menyeret Alquran untuk bergumul dalam kerangka kebudayaan magisnya. Mantra *qulhu geni* merupakan ajaran untuk mengusir roh-roh jahat yang bersemayam dalam pepohonan atau bukit tertentu.<sup>62</sup>

Beragam potret pergumulan Alquran dengan dunia magi di atas menunjukkan bahwa konsepsi-konsepsi terkait dengan dimensi-dimensi *ilâhiyyah* pada Alquran tidak dapat terlepas dari dimensi *insâniyyah*-nya.

---

<sup>57</sup>Capt. R.P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 178-179.

<sup>58</sup>Periksa Arif Hartata, *Mantra Pengasih: Rahasia Asmara dalam "Klenik" Jawa* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010), 49-65.

<sup>59</sup>Lihat Heru S.P. Saputra, *Memuja Mantra*, 263-272.

<sup>60</sup>Lihat Ayatullah Humaeni, "The Local Tradition of Magical Practices", 69-85., Ayatullah Humaeni, "Kepercayaan kepada Kekuatan Gaib dalam Mantra Masyarakat Muslim Banten", *el Harakah* 16, no.1 (2014): 51-78., dan Ayatullah Humaeni, "Ritual Magi dalam Budaya Masyarakat Muslim Banten", *Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam* 13, no. 2 (Juli-Desember 2015). Tesis jenjang magister Ayatullah sendiri berjudul "The Phenomenon of Magic in Banten Society" yang diajukan kepada Faculteit der Archeologi, Universiteit Leiden pada tahun 2009.

<sup>61</sup>Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon* (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002), 235-282.

<sup>62</sup>Lihat M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta Timur: Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian [LaKIP], 2011), 274.

Meskipun Alquran telah mewujud dalam dunia fisik, tetapi imajinasi kehidupan keseharian masyarakat Muslim terkait dengan sakralitasnya sebagai *kalâm Allâh* yang hadir di dunia manusia mengarahkan pada mewujudnya beragam ekspektasi yang lebih dari material teks Alquran itu sendiri. Travis Zadeh mengatakan:

**“While we can readily survey a broad theological spectrum concerning the status of revelation as manifested in a physical form, in terms of praxis the Qur’an in the daily lives of Muslims, both as text and object, often takes on another-worldly power. Such sentiments concerning the unique role of the revelation, as expressed in the Qur’an, the Prophetic Hadith, and the sayings of the Companions, not only point to the power of the words, but also to the special nature of the material form of the Qur’an itself.”**<sup>63</sup>

Masyarakat Muslim memiliki keyakinan akan sesuatu yang lebih dari Alquran. Jika dimensi *Ilâhiyyah* masih melekat pada Alquran dalam bentuk material, maka masyarakat Muslim pada dasarnya menginginkan kehadiran pertolongan, perlindungan, dan rahmat Allah melalui media teks Alquran. Pertolongan, perlindungan, dan rahmat ini penting dalam rangka menjamin rasa aman, bahagia, kesejahteraan, dan ketenteraman. Dalam Islam konsep demikian disebut dengan istilah *barakah*.<sup>64</sup>Pergumulan Alquran dalam kebudayaan magis masyarakat Muslim pada dasarnya sebagai ekspresi dari adanya ekspektasi akan keberkahan yang dianugerahkan oleh Allah melalui teks Alquran.

#### Formulasi Struktur Fragmen Alquran dalam Magi *Silâh al-Mu’min*<sup>65</sup>

Dilihat dari keterangan yang ditulis oleh penyalinnya pada setiap akhir juz, proses transkripsiSM dilakukan dalam kurun waktu 20 tahun, yakni

---

<sup>63</sup>Travis Zadeh, “‘Fire Cannot Harm It’: Mediation, Temptation, and the Charismatic Power of the Qur’an”, *Journal of Qur’anic Studies* 10, no. 2 (2008): 63.

<sup>64</sup>Lihat Dietrich von Denffer, “Baraka is Basic Concept of Muslim Popular Belief”, *Islamic Studies* 15, no. 3 (1976): 167-178. Lihat juga M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, 347-352.

<sup>65</sup>Penulis melakukan penelusuran terhadap beberapa literatu untuk mencegah kemungkinan jika SM adalah karya saduran atau terjemahan. Penulis dapati dengan judul yang sama buah karya dari Ibn al-Imam. Setelah memeriksa dengan seksama penulis menyimpulkan bahwa SM adalah karya orisinal Kyai Mahfudz. Lihat Abâ al-Fath Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin Humâm, *Silâh al-Mu’min fî al-Du’â’ wa al-DZikr* (Beirut: Dâr Ibn Katsîr dan Dâr al-Kalim al-THayyib, 1993).

dimulai pada tahun 1390 H./ 1971 M. sampai 1410 H./ 1990 M. Ada dua orang yang terlibat dalam penyalinan karya ini, yakni Muhammad Hasbullah dan Mukhtar Sya'roni. Kyai Mahfudz sendiri wafat pada tanggal 21 Januari 1973 M./ 17 Dzul hijjah 1392 H. Dengan demikian SM diterbitkan dalam bentuk cetakan sekitar dua tahun sebelum wafatnya Kyai Mahfudz. Dalam pendahuluan Kyai Mahfudz mengatakan bahwa apa yang tertulis dalam SM merupakan ijazah<sup>66</sup> dari sembilan ulama di Jawa dan Madura. Nama-nama tersebut meliputi: (1) K.H.R. Ma'shum, Punduh, Magelang; (2) K.H. Nahravi Dalhar (W. 1890 M.) Watucongol, Magelang; (3) K.H. Fahrudin, Salaman, Magelang; (4) K.H. Muhajir, Pare, Kediri (5) K.H. Kholil Harun (W. 1939 M.), Kasingan, Rembang; (6) K.H. Abdul Karim (*Mbah Manab*) (W. 1954 M.) Lirboyo, Kediri; (7) K.H. Fathullah, Mangunsari, Nganjuk; (8) K.H. Hasyim Asy'ari (W. 1947 M.), Tebuireng Jombang; dan (9) K.H. Cholil (W. 1923 M.), Bangkalan Madura. Tokoh-tokoh tersebut bagi Kyai Mahfudz merupakan tiang penyangga tanah Jawa, dan bahkan Indonesia.<sup>67</sup> Dalam konteks ini tampaknya Kyai Mahfudz menyebut sembilan tokoh tersebut dalam paradigma *wali sanga* bagi masyarakat Muslim-Jawa. Dalam beberapa pembahasan nama-nama lain selain sembilan tersebut kerap dimunculkan sebagai guru yang mengijazahkan kepadanya.<sup>68</sup>

**Karya dari seorang kyai yang sekampung dengan K.H.R. Ma'shum** sebelum pindah ke Kerandan, Magelang ini diterbitkan Cahaya Group di kabupaten asal pengarang. Ada dua versi terbitan yang beredar di masyarakat, yakni dalam bentuk jilidan per juz dan satu jilid penuh 15 juz. Keduanya sama-sama dicetak menggunakan kertas buram berukuran 10 cm x 15 cm. Kedua versi tersebut sama-sama menggunakan aksara Arab *pegon*. Bahasa yang digunakan campuran antara Jawa, Arab, dan Indonesia. SM juga terbit dalam versi terjemahan Bahasa Indonesia beraksara Latin. Versi terjemahan ini terbit atas seizin putra Kyai Mahfudz, yakni Kyai Muslim Mahfudz. Versi terjemahan yang diterbitkan oleh Ampel Suci Surabaya ini sudah naik cetak sebanyak dua kali. Cetakan pertama diterbitkan pada tahun 1996 dan kedua pada tahun 1997. Dalam versi terjemahan ini, jamak pembahasan ditambahkan dengan penjelasan lebih dan pembuangan

---

<sup>66</sup>Istilah ini populer dalam dunia pesantren. Ia berasal dari bahasa Arab *ajāza* yang berarti mengizinkan. Saat ini term tersebut sudah diserap ke dalam Bahasa Indonesia dengan pengertian izin yang diberikan oleh guru kepada muridnya untuk mengajarkan ilmu yang diperoleh si murid dari gurunya. Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, KBBI.

<sup>67</sup>Mahfudz Sya'roni, *Silāh al-Mu'min: Isine Dunga-dunga, Japa-japa, Mantra*, juz. I (Magelang: Cahaya Group, 1972), 1-2.

<sup>68</sup>Misalnya adalah nama Kyai Ahmad Badar, Kalibeper, Wonosobo yang disebutkan pada bab rajah *tunggeng*. Lihat *ibid.*, juz VIII, 18.

beberapa bab. Pada setiap kutipan ayat Alquran, versi terjemahan selalu menampilkan terjemahannya. Misalnya pada juz ke-8, setelah bab mantra mempermudah hafalan Alquran terdapat mantra membuat penghuni rumah tidak betah dan rajah *tunggeng* (membuat objek tidak bisa bergerak), tetapi dalam versi terjemahan keduanya dibuang dan diganti dengan delapan bab lain.<sup>69</sup>

Fragmen Alquran<sup>70</sup> yang termuat dalam SM berjumlah 788 ayat dari 52 surat (dihitung tanpa pengulangan). Jika menggunakan standar Mushaf Alquran terbitan Saudi Arabia, maka SM memuat 12.6% dari 6.236 ayat. Penggunaannya ada yang bersifat utuh seluruh ayat dalam surat,<sup>71</sup> yakni berjumlah 136 surat (dengan pengulangan), dan ada pula yang bersifat bagian dari surat, yakni 305 (dengan pengulangan). Dengan demikian SM telah menyitir sebanyak 441 kali surat Alquran. Pola pengambilan potongan surat ini ada yang berupa kelompok ayat,<sup>72</sup> satu ayat,<sup>73</sup> dan potongan dari ayat.<sup>74</sup> Jika Q.S. al-Syu'arâ' (26) merupakan jumlah ayat terbanyak yang digunakan sebab ia memuat 227 ayat, maka Q.S. al-Baqarah (2) merupakan jumlah ayat paling sedikit yang digunakan dalam SM, sebab hanya berjumlah 19 dari 286 ayat. Dari 52 surat yang ada, Q.S. al-Fâtiha (1) merupakan surat terbanyak yang digunakan oleh SM secara berulang, yakni 176 kali; dengan perincian 61 kali secara utuh dan 115 kali hanya mengambil dari ayat pertamanya.

---

<sup>69</sup>Lihat *ibid.*, 9-18, bandingkan dengan Mahfudz Sya'roni, *Kumpulan Mantra, Wirid, Doa, dan Obat Tradisional*, terj. A. Ma'ruf dan Labib Chidzqy (Surabaya: Ampel Suci, 1997), 137-147.

<sup>70</sup>Istilah ini sekaligus mengeliminasi penggunaan seluruh Alquran dalam SM. Alquran digunakan secara utuh dalam SM hanya sekali saat membicarakan tema ekonomi dengan pembahasan memudahkan urusan rizki. Penggunaan semacam ini **tidak termasuk dalam objek material penelitian**. Lihat Mahfudz Sya'roni, *Silâh al-Mu'min*, juz XIV, 22-24.

<sup>71</sup>Contoh pengambilan surat secara utuh adalah dalam tema ekonomi bab supaya jualan cepat laku. Pemuda hendaknya merajah Q.S. al-Syu'arâ' (26) untuk kemudian digantung di atas barang dagangannya. *Ibid.*, juz V, 10.

<sup>72</sup>Contoh pengambilan kelompok ayat adalah dalam tema sosial-mistik bab mengambil susuk yang sudah tertanam. Dalam pada itu pemuda diharuskan membaca Q.S. al-Fath, 48:1-2 sebanyak tiga kali kemudian ditiupkan di telapak tangan sebelum mengobati pasien. Sebelum kumpulan ayat tersebut dibaca pemuda juga mesti membaca Q.S. al-Baqarah, 2:255 sebanyak tiga kali. *Ibid.*, juz IX, 12.

<sup>73</sup>Contoh pengambilan satu ayat utuh adalah Q.S. al-Fath, 48: 29 dalam tema ekonomi bab memudahkan penggalangan dana. Pemuda wajib membacanya sebanyak 41 kali. *Ibid.*, juz IV, 8.

<sup>74</sup>Contoh pengambilan potongan ayat adalah penggunaan Q.S. Anbiyâ', 21:69 dalam tema kesehatan bab obat luka bakar. Pemuda wajib membacanya tiga kali tanpa bernafas kemudian diludahkan atau ditiupkan ke area luka. *Ibid.*, juz III, 16.

Tabel 1.  
Fragmen Alquran dalam SM<sup>75</sup>

No.	NAMA SURAT	PENYEBUTAN			JUMLAH	
		JML	UTUH	BAGIAN	MU	SM
1	Al-Fâtihah (1)	176	61	115	7	7
2	Al-Baqarah (2)	22	0	4/18	286	19
3	Âlu‘Imrân (3)	6	0	6	200	4
4	Al-Nisâ’ <b>(4)</b>	6	0	6	176	4
5	Al-Mâidah (5)	2	0	2	120	2
6	Al-An‘âm (6)	10	0	10	165	4
7	Al-A‘raf <b>(7)</b>	5	0	5	206	5
8	Al-Taubah (9)	3	0	3	129	2
9	Yûnus (10)	3	0	3	109	1
10	Yûsuf (12)	7	1	6	111	111
11	Ibrâhim (14)	1	0	1	52	1
12	Al-Isrâ’ <b>(17)</b>	5	0	5	111	3
13	Al-Kahfi (18)	7	0	7	110	5
14	Maryam (19)	4	0	4	98	1
15	THaha (20)	9	0	9	135	3
16	Al-Anbiyâ’ <b>(21)</b>	10	0	10	112	6
17	Al-Furqân (25)	1	0	1	77	1
18	Al-Syu‘arâ’ <b>(26)</b>	4	2	2	227	227
19	Al-Qashash (28)	3	0	3	88	1
20	Luqmân (31)	1	0	1	34	1
21	Sabâ’ (34)	1	1	0	54	1
22	Yâsin (36)	22	12	10	83	83
23	Al-SHaffât (37)	8	0	8	182	6
24	SHâd (38)	2	0	2	88	2
25	Gâfir (40)	1	0	1	85	1
26	Al-Syûrâ (42)	5	0	5	53	3
27	Al-Jâtsiyah (45)	1	0	1	37	2
28	Al-Qamar (54)	1	0	1	55	2
29	Al-Wâqî‘ah <b>(56)</b>	2	2	0	96	96
30	Al-Mujâdilah (58)	2	0	2	22	1
31	Al-THalâq (65)	2	0	2	12	1

<sup>75</sup>Petunjuk singkatan dalam tabel adalah sebagai berikut: (JML): Jumlah; (MU): Mushaf Usmani; dan (SM): *Silâh al-Mu‘min*.

32	Al-Mulk (67)	7	2	5	30	30
33	Al-Qalam (68)	2	0	2	52	3
34	Al-Jin (72)	5	2	3	28	28
35	Al-Takwîr (81)	1	0	1	29	1
36	Al-Fath (84)	7	0	7	25	4
37	Al-Burûj (85)	2	0	2	22	5
38	Al-THâriq (86)	2	0	2	17	5
39	Al-Syams (91)	3	3	0	20	15
40	Al-Lail (92)	3	3	0	21	21
41	Al-Syarkh (94)	3	3	0	8	8
42	Al-Tîn (95)	1	1	0	8	8
43	Al-Qadr (97)	4	2	2	5	5
44	Al-Zalzalah (99)	1	1	0	8	8
45	Al-Takâtsur (102)	1	1	0	8	8
46	Al-Fîl (105)	1	1	0	5	5
47	Quraishy (106)	3	1	2	4	4
48	Al-Kâfirûn (109)	5	5	0	6	6
49	Al-Nashr (110)	3	3	0	3	3
50	Al-Ikhlâsh (112)	27	1	26	4	4
51	Al-Falaq (113)	14	14	0	5	5
52	Al-Nâs (114)	14	14	0	6	6
<b>TOTAL</b>		<b>441</b>	<b>136</b>	<b>305</b>	<b>6.236</b>	<b>788</b>

Secara keseluruhan SM memuat 386 pembahasan. Masing-masing juz berkisar antara 24 sampai 28 pembahasan. Dari jumlah tersebut, pembahasan yang memuat fragmen Alquran sebanyak 252. Jumlah ini penulis klasifikasi dalam sembilan tema, yakni kesehatan, ekonomi, ketahanan, sosial, keamanan, pendidikan, hukum, politik, dan eskatologis. Untuk tema sosial terdapat tiga sub-tema, yakni kemasyarakatan, mistik, dan asmara. Dengan demikian magi dalam SM menyentuh seluruh aspek kehidupan pemujaanya hingga yang paling intim.

Pembahasan terbanyak ada pada tema kesehatan dan yang paling sedikit adalah tema politik. Tema kesehatan memuat 55 pembahasan. Disusul dengan ekonomi berjumlah 54 pembahasan. Tema sosial secara keseluruhan berjumlah 49 pembahasan, dengan perincian 25 pembahasan tentang tatanan sosial, 14 pembahasan tentang hubungan mistik, dan 10 pembahasan tentang hubungan asmara. Tema tentang ketahanan, seperti kanuragan dan kekuatan supranatural, terdiri dari 49 pembahasan. Persoalan keamanan diri dan lingkungan juga tidak terlepas dari karya ini, yakni berjumlah 20



pembahasan. Jumlah tersebut sama dengan pembahasan tentang tema pendidikan. Persoalan hukum dan eskatologis sama-sama berjumlah 4 pembahasan, sedangkan politik hanya memuat 3 pembahasan. Dilihat dari ruang lingkup pembahasan, sasaran magi SM adalah masyarakat petani dan pelajar pesantren. Persoalan-persoalan yang muncul di berbagai tema menunjukkan pada corak kehidupan masyarakat ekonomi kelas menengah ke bawah.

Secara tematis ayat Alquran yang dikutip berjumlah 1.819 dari 159 surat (dengan beberapa diantaranya terdapat kesamaan). Meskipun tema kesehatan menduduki peringkat teratas dalam pembahasan, tetapi fragmen Alquran terbanyak justru pada tema ekonomi, yakni 735 ayat dari 35 surat. Peringkat kedua ada pada tema sosial dengan jumlah 549 ayat dari 39 surat. Tema kesehatan menduduki peringkat ketiga dengan jumlah ayat 188 dari 32 surat. Dari ketiga tema ini menunjukkan bahwa tingginya jumlah ayat bukan berarti linier dengan persebaran jumlah suratnya. Hal ini disebabkan oleh penggunaan suratnya yang memungkinkan memuat ayat yang lebih banyak. Berbeda dengan enam tema lainnya, yakni ketahanan (145 ayat dari 28 surat), keamanan (111 ayat dari 10 surat), pendidikan (60 ayat dari 8 surat), hukum (9 ayat dari 3 surat), eskatologis (3 ayat dari 3 surat), dan politik (1 ayat dari 1 surat), dimana data yang ada menunjukkan bahwa tingginya jumlah ayat berarti linier dengan persebaran jumlah suratnya.

**Tabel 2.**

Persebaran Fragmen Alquran Secara Tematis<sup>76</sup>

NO	TEMA	JUMLAH			
		P	S	A	K
1	Kesehatan	55	32	188	1:1-7 (17x [1:1 {20x}]); 2:255 (3x [2:286]); 3:185; 7:54 (7:116, 7:118); 9:128-129 (2x); 10:81 (2x); 12:64; 14:5; 17:81-82 (2x); 18:24 (2x); 19:1; 20:1; 21:69 (2x [21:30, 21:83, 21:87]); 27:1;

<sup>76</sup>Petunjuk singkatan dalam tabel adalah sebagai berikut: (N): Nomor; (P): Pembahasan; (S): Surat; (A): Ayat; dan (K): Keterangan.



						36:1-83 (36:58, 36:1-2); 37:109 (37:120 {2x}, 37:130, 37:79); 42:1-2; 48:1 (2x); 54:11-12; 58:21; 67:1-30; 68:1; 72:12; 81:20; 84:3; 85:20-22; 86:8 (86:1-4); 94:1-8; 97:5; 112:1-4 (3x); 113:1-5 (5x); dan 114:1-6 (6x).
2	Ekonomi		54	35	753	1:1-7 (11x [1:1 {25x}]); 2:255 (3x); 5:114; 4:64; 6:103 (2x); 12:1-111; 17:81-82; 21:87 (2x); 22:1-78; 26:1-227 (2); 27:16; 28:85; 36:1-83 (2x [36:70, 36:82]); 37:180-182; 38:42; 42:19; 45:36-37; 48:29; 56:1-96; 58:21; 65:7 (2x); 67:14 (67:28); 68:51-52; 85:14-15; 99:1-8; 102:1-8; 106:4; 109:1-6 (2x); 110:1-3; 112:1-4 (12x); 113-1-5 (2x); dan 114:1-6.
3	Sosial	Masyarakat	25	17	291	1:1-7 (3x [1:1 {13x}]); 2:255; 4:84; 7:1; 12:1-111 (12:4, 12:68 [2x]); 21:87; 36:1-83; 42:19; 73:1-20; 91:1-15 (2x); 92:1-21 (2x); 95:1-8; 109:1-6; 112:1-4 (2x); 113:1-5; dan 114:1-6.

		Mistik	14	16	243	1:1-7 (6x [1:1 [5x]]); 2:255 (4x); 4:84; 6:13; 12:4; 25:45; 28:85; 36:1-83 (3x); 48:1-2; 56:1-96; 67:14 (2x); 97:1-5; 72:1-28 (3x [72:1-6]); 112:1-4; 113:1-5 (2x); dan 114:1-6 (2x).
		Amasra	10	6	15	Q.S. al-Fatihah, 1:1-7 (2 [1:1 {5x}]); 2:255; 3:9 (2x); 4:80; 20:39 (3x); dan 112:1-4.
4	Ketahanan		43	28	145	1:1-7 (9x [1:1{21x}]); 2:255; 4:45; 5:1; 6:45 (6:103 [5x]); 9:128-129; 10:81; 17:81-82, 18:10 (18:18, 18:19, 18:24); 19:1; 20:1; 26:130 (2x); 31:13; 36:1-83 (2x [36:1, 36:1-9, 36:58 {2x}, 36:82 {2x}]); 37:79; 38:1; 40:31; 42:1-2; 48:29 (48:1); 67:14; 72:12; 97:1-5 (2x); 106:1-4 (2x); 110:1-3; 112:1-4 (112:1); 113:1-5; dan 114:1-6.
5	Keamanan		20	10	111	1:1-7 (1:1 [5x]); 2:243 (2:225); 4:84;12:4; 27:1; 36:1-83 (2x); 42:1-2; 19:1; 94:1-8; dan 105:1-5.
6	Pendidikan		20	8	60	1:1-7 (7x (1:1 {8x})); 7:171; 21:79; 67:1-

					30; 109:1-6 (2x); 112:1-4 (3x); 113:1-5; dan 114:1-6.
7	Hukum	4	3	9	1:1-7 (1:1 [4x]); 20:108; dan 37:79 .
8	Eskatologis	4	3	3	1:1 (3x); 17:111; dan 2:117/6:101.
9	Politik	3	1	1	20:39
TOTAL		252	159	181 9	

Penerbitan SM dalam bentuk edisi cetak menunjukkan pada perubahan tradisi yang bergerak pada kebudayaan magis. Dalam kebudayaan magis transmisi pengetahuan (baca: ijazah) dibangun berdasarkan pertemuan guru dan murid, baik dalam bentuk material maupun immaterial. Penyusunan karya ini sendiri, sebagaimana tertulis dalam pendahuluan, diperoleh melalui ijazah para guru Kyai Mahfudz. Berbeda dengan penggunaan atas SM, penyusun menegaskan bahwa para pengguna dapat langsung mengamalkan tanpa harus bertemu dengannya. Dalam pengertian lain diterbitkannya SM dalam bentuk cetak sebagai cara yang ditempuh untuk pengijazahan kepada **para pengguna. Ia mengatakan:** *“Ora ana alane ngelmu-ngelmu kang tak tulis iki lan tak ijazahake maring sapa wae para kakung lan puteri kang gelem mili’i iki kitab mantra utama wis mujarab miraran. Kari ngamal wae.”*<sup>77</sup>(Ilmu [ngelmu] yang [saya] tulis ini tidak ada nilai buruknya dan [saya] ijazahkan kepada siapa saja [baik] laki-laki maupun perempuan yang mau memiliki kitab mantra utama ini yang [sudah] terbukti khasiatnya berkali-kali.

Formulasi struktur pembahasan dalam SM selalu memiliki tiga unsur, pembuka, metode, dan penutup. Unsur pembuka merupakan judul bab sekaligus kegunaan. Unsur kedua memuat perincian tahapan-tahapan yang harus dilakukan dan dideskripsikan secara berurutan, termasuk hitungan-hitungan, ritual, pantangan, media dan alat bantu. Sedangkan unsur penutup berisi ungkapan kepasrahan akan keberhasilan selalu dihadirkan.

Dilihat dari jenis tujuannya, semua magi yang terdapat dalam SM termasuk dalam kategori magi putih. Hal ini tampak dari semua tema dan kegunaannya tidak ada yang menunjukkan pada sifat destruktif. Seluruh magi dalam SM memiliki sifat konstruktif, dimana tujuan dan kegunaan yang diungkap bermuara pada perlindungan, keselamatan, dan penjagaan diri serta

<sup>77</sup>Mahfudz Sya’roni, *Silāh al-Mu’min*, juz I, 3-4.

orang lain. Kalaupun ada tema-tema ketahanan yang bersifat supranatural, misalnya *brajamusti*, tujuan yang tersurat adalah sebagai sikap defensif, bukan ofensif. Kecenderungan dari magi putih yang ditampilkan oleh SM justru sebagai perlawanan atas sikap ofensif dari magi hitam. Dalam tema ketahanan jamak dijumpai bab penyembuhan dari sihir atau santet.

Metode penggunaan magi SM mencakup segala ketentuan yang berkaitan dengan tahapan ritual. Dilihat dari aspek waktu ketentuan pelaksanaannya mencakup nama hari (termasuk jenis *weton*), siang dan malam, serta di dalam dan di luar solat. Terkait dengan tempat, ketentuannya meliputi di luar dan di dalam rumah. Laku tirakat yang dilakukan meliputi puasa dan terjaga di malam hari. Dilihat dari media dan alat bantu yang digunakan ada yang termasuk dalam kategori air, pepohonan, alat dapur, dan konveksi. Namun demikian, terdapat pula magi dalam SM yang tidak memiliki ketentuan apapun, hanya langsung dibaca dengan ketentuan hitungan saja tanpa proses yang panjang.

Ada dua basis tradisi dan kebudayaan yang mempengaruhi metode penggunaan magi SM, yakni Islam dan kebudayaan Jawa. Penggunaan waktu solat dan puasa dalam magi SM diadaptasi dari Islam, sementara tempat, media, dan nama serta ketentuan tata cara puasadiadaptasi dari kebudayaan Jawa. Jamaknya ketentuan empat sudut atau arah mata angin dalam proses penggunaan magi SM menunjukkan bahwa kebudayaan Jawa hadir di dalamnya.<sup>78</sup> Kosmologi Jawa terkait *keblat papat lima pancer* adalah konsep yang mendasari akan ketentuan-ketentuan di atas. Bagi masyarakat Jawa, alam kosmis ini dibatasi oleh kelima unsur tersebut, yakni *wetan*, *kulon*, *lor*, *kidul*, dan *pancer* yang menjadi titik pusat kosmis, yakni *ego* atau manusia itu sendiri. Kosmologi ini juga menjadi simbol dari perjalanan manusia (Jawa).<sup>79</sup> Hal demikian juga tampak dari macam-macam tirakat puasa yang menjadi ketentuan. Puasa *mutih*, *patigeni*, dan *ngebleng*<sup>80</sup> adalah laku tirakat masyarakat Jawa, sebab Islam hanya mengenal puasa yang dimulai dari fajar hingga matahari tenggelam dengan tanpa ketentuan tidak boleh makan ini dan itu.

Secara sintagmantik, hubungan antara pembukaan dengan unsur metode bersifat arbitrer. Kedua unsur ini selalu dihubungkan dengan

---

<sup>78</sup>Lihat *ibid.*, juz VIII, 11.

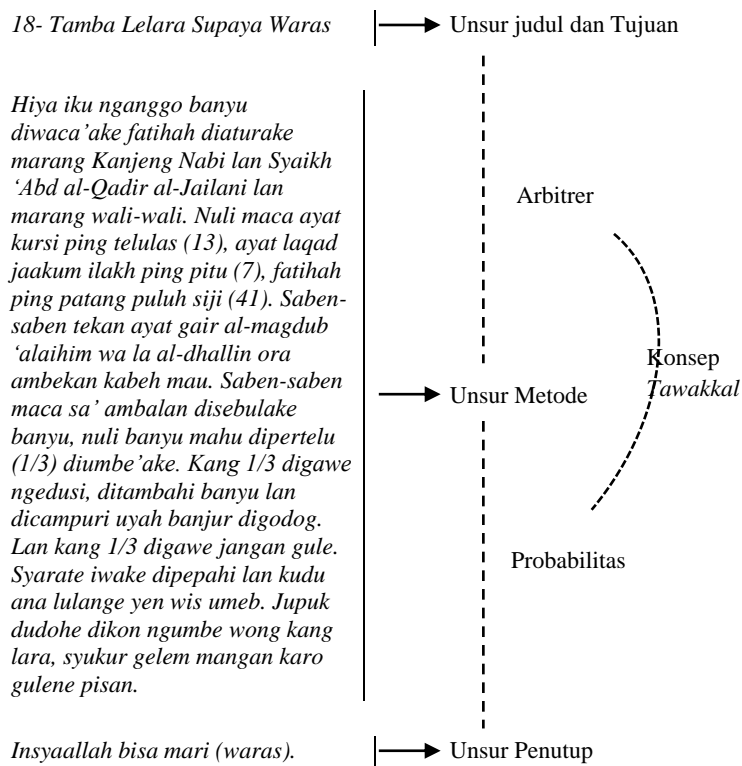
<sup>79</sup>Baca lebih lanjut dalam Suwardi Endaswara, *Mistik Kejawa*, 54-60., Budiono Herusatoto, *Konsepsi Spiritual Leluhur*, 128-140.

<sup>80</sup>Puasa *mutih* adalah laku tirakat dengan ketentuan hanya boleh memakan nasi putih dan air mineral. Puasa *patigeni* adalah laku tirakat dengan ketentuan tidak boleh makan dan minum serta tidak terkena sinar matahari maupun lampu. Puasa *ngebleng* adalah laku tirakat tanpa minum dan makan serta keluar rumah sehari semalam suntuk. Indrajati, *Wedha Mantra* (Solo: Sadu-Budi, 1979), 4.

kata “*hiyaiku*”, dimana pemuja magi atau pengguna wajib melakukan jika tujuannya ingin tercapai. Sementara itu hubungan unsur metode dengan penutup bersifat probabilitas. Ungkapan “*insyaallah*” selalu muncul di unsur penutup. Dalam pada itu konsep kepasrahan (*tawakka*) kepada Allah ditanamkan pada diri pemuja atau pengguna magi. Hubungan dua sifat ini, antara arbitrer dan probabilitas, menanamkan konsep kesungguhan dan kepasrahan diri yang akan membuahkan hasil. Penanaman konsep ini sebagai konsekuensi logis untuk meningkatkan sugesti kepada pemuja atau pengguna magi. Sugesti ini sangat penting sebab keyakinan untuk menjalankan tahapan-tahapan metode penggunaan pada umumnya cukup berat untuk dilakukan.

### Ragaan 1.

#### Relasi Struktural Pembahasan dalam SM



Berkaitan dengan fragmen Alquran yang termuat dalam jamak jurus atau ajian magi SM, teknik penggunaannya dilakukan melalui duajenis, yakni berupa mantra dan rajah. Jenis mantra dapat diklasifikasi dalam dua bentuk, pembacaan dan hadiah. Bentuk pertama adalah teknik penggunaan paling banyak, yakni 200 tema, sedangkan bentuk kedua hanya berjumlah 31 tema. Jenis mantra yang dibacakan hanya dibaca tanpa memiliki niat untuk melakukan ritual, sedangkan jenis mantra yang dihadiahkan memiliki niat

untuk melakukan *tawassu*<sup>81</sup> dalam melakukan ritual. Adapun jenis rajah dalam SM hanya berjumlah 23 tema, dimana tiga diantaranya juga menjadi mantra saat melakukan ritualnya. Tiga rajah yang menjadi mantra ini berupa (1) rajah *tunggeng* yang memuat Q.S. al-Fâtiḥah, 1:1, Q.S. Maryam, 19:1, dan Q.S. al-Syûrâ, 42:1-2;<sup>82</sup> (2) rajah anti-*mahabbah* yang memuat Q.S. al-Mâidah, 5:1;<sup>83</sup> dan (3) rajah memulangkan orang kabur yang memuat Q.S. al-Muzammil, 73:1-20.<sup>84</sup>

Hubungan antara ekspektasi dan rangkaian fragmen Alquran yang dimuat dalam magi SM secara mendasar memiliki dua tipe, yakni korelasi semantis dan korelasi manipulatif. Dikatakan sebagai korelasi semantis karena antara ekspektasi yang mewujudkan dalam diri pemuja memiliki hubungan positif dengan makna literal teks fragmen Alquran. Sebaliknya, dalam korelasi manipulatif antara ekspektasi pemuja dan fragmen Alquran memiliki hubungan negatif. Contoh korelasi semantis dan negatif dalam magi SM adalah fragmen Alquran yang diambil dari Q.S. al-**An’âm**, 6:103. Secara literal ayat tersebut bermakna: **“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu. Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui.”**<sup>85</sup>

Kyai Mahfudz menyitir Q.S. al-**An’âm** dalam SM sebanyak 10 kali (lihat table 1), tetapi untuk ayat 103 hanya 7 kali dalam dua tema, yakni ketahanan dan ekonomi. Dalam tema ketahanan, ekspektasi dari penggunaan ayat ini adalah agar dapat menghilang (tidak tampak kasat mata), bisa berjalan

---

<sup>81</sup> *Tawassul* berasal dari kata *wasilah* yang berarti perantara. Dalam konteks moralitas Jawa dikenal istilah rendah hati. Untuk memohon kepada Tuhan, pemuja mesti memiliki rasa rendah hati. Oleh sebab sikap tersebut maka dibutuhkan dukungan orang yang lebih dekat dengan Tuhan agar ekspektasinya terkabul. Dalam pada itu, praktik hadiah kepada orang yang dianggap lebih dekat dengan Tuhan menjadi signifikan. Harapannya, orang yang lebih dekat dengan Tuhan turut memohonkan terkabulnya ekspektasi. Konsep demikian disebut *tawassul*. Moralitas **“rendah hati” menjadi ciri khusus masyarakat Jawa dalam menjalani kehidupan sosial. Bahkan, jika keangkuhan muncul stigma “ora njawani” akan melekat pada subjek tersebut.** Lihat Niels Mulder, *Ruang Batin Masyarakat Indonesia*, terj. Wisnu Hardana (Yogyakarta: LKiS, 2001), 75-85. Bandingkan dengan Niels Mulder, *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 36-40. Dalam dunia pesantren *tawassul* memiliki peranan signifikan untuk menjaga hubungan dimensi batin guru-murid. Baca Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta Barat: LP3ES, 2011), 125-129.

<sup>82</sup> Mahfudz Sya’roni, *Silâh al-Mu’min*, juz VIII: 14.

<sup>83</sup> *Ibid.*, juz VIII: 19.

<sup>84</sup> *Ibid.*, juz XIV: 12.

<sup>85</sup> **Mujamma’** al-Malik Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Madinah: Mujamma’ al-Malik Fahd, 1418 H.), 204.

dengan cepat tanpa diketahui musuh, dan sehat jiwa dan raga. Adapun dalam tema ekonomi, ekspektasinya berupa supaya hidangan dalam hajatan cukup dan dimudahkan dalam mencari rizki.<sup>86</sup> Dua ekspektasi dalam tema ketahanan tampaknya memiliki korelasi semantis dengan makna literal teks, tetapi satu tema lain korelasinya bersifat manipulatif. Bisa jadi yang dimaksud dengan sehat jiwa dan raga adalah tidak nampaknya penyakit, tetapi demikian ini jauh dari substansi ekspektasinya. Sedangkan dalam tema ekonomi kedua ekspektasinya berkorelasi manipulatif dengan makna literalnya. Bisa jadi yang dimaksud dengan cukup hidangannya adalah memanipulasi kesadaran tamu undangan agar tidak menyantapnya terlalu banyak, tetapi demikian ini jauh dari substansi ekspektasi. Jika kemungkinan ini benar, bagaimana dengan dimudahkannya rizki; tentu saja hal itu lebih jauh dari substansi ekspektasinya.

Dua tipe korelasi semantis dan manipulatif juga terjadi pada fragmen Alquran dalam rangkain kelompok yang menjadi mantra maupun rajah. Tipe korelasi semantis dapat dicontohkan melalui tema pendidikan dengan magi yang memiliki ekspektasi cepat memahami materi pembelajaran. Mantra untuk tema dan bab ini berupa rangkaian fragmen Q.S. al-Fâtiḥah, 1:1 dan Q.S. al-Anbiyâ', 21:79.<sup>87</sup> Ayat kedua secara literal membicarakan tentang penganugerahan Allah berupa ilmu dan pemahaman kepada Nabi Sulaiman as. dan Nabi Dawud as., sedangkan ayat pertama membicarakan sifat-sifat Tuhan yang Maha Kasih dan Penyayang. Korelasi semantis ini terletak pada pemahaman dan ilmu yang dimiliki kedua nabi tersebut merupakan manifestasi dari sifats-sifat pengasih dan penyayangNya Allah. Korelasi semantis antarfragmen ini juga berkorelasi semantis dengan ekspektasi pemuja mantranya. Berbeda dengan magi kesehatan yang memiliki ekspektasi sembuh dari segala penyakit. Mantra untuk tema dan bab ini berupa rangkaian fragmen Q.S. al-Fâtiḥah, 1:1-7 dan Q.S. al-Baqarah, 2:255, dan Q.S. al-Taubah, 9:129.<sup>88</sup> Ayat ketiga secara literal membicarakan tentang membicarakan tentang beratnya tugas yang diemban seorang rasul, sedangkan ayat pertama dan kedua membicarakan sifat-sifat dan kekuasaan Tuhan. Ayat pertama dan kedua memiliki korelasi semantis sebab sama-sama membicarakan ketuhanan, sedangkan ayat ketiga memiliki korelasi manipulatif terkait dua ayat sebelumnya sebab membicarakan tentang beratnya tugas seorang rasul. Korelasi manipulatif antarfragmen ini juga berkorelasi manipulatif dengan ekspektasi pemuja mantranya.

---

<sup>86</sup>Lihat dan bandingkan Mahfudz Sya'roni, *Silâh al-Mu'min*, juz III, 16, juz V, 25, juz IX, 11 dan 21, juz X, 24, juz XIV, 10, dan juz XV, 25.

<sup>87</sup>Lihat *ibid*, juz IX, 25.

<sup>88</sup>Lihat *ibid*, juz XIII, 15.

Baik dalam bentuk mantra maupun rajah, penulisan fragmen Alquran dalam magi SM menggunakan *rasm imlâ'î*.<sup>89</sup> Dalam beberapa kasus terjadi kesalahan penulisan, seperti dalam tema hukum bab memenangkan pengadilan dan menghadapi aparat. Pada tema ini fragmen Alquran yang termuat adalah Q.S. THaha, 20:108. **Kata “li al-rahmân” dalam ayat tersebut tidak tertulis dalam SM.**<sup>90</sup> Se jauh penelusuran penulis, kesalahan serupa (selain yang sudah disebut) berjumlah 6 tempat, yakin pada (1) tema sosial-mistik yang mencantumkan Q.S. al-Furqân, 25:45;<sup>91</sup> (2) tema sosial-kemasyarakatan yang mencantumkan Q.S. Yûsuf, 12:68;<sup>92</sup> (3) temasosial-asmara yang mencantumkan Q.S. Âli ‘Imrân, 3:9;<sup>93</sup> (4) tema hukum yang mencantumkan Q.S. al-SHaffât, 37:79;<sup>94</sup> dan (5-6) tema kesehatan yang mencantumkan Q.S. al-Anbiyâ’, **21:83**<sup>95</sup> dan Q.S. al-A’raf, **7:54**.<sup>96</sup> Berbeda dengan kasus Q.S. al-Syûrâ, 42:1-2, baik dalam bentuk mantra maupun rajah seluruhnya ditulis secara tersambung, “جمعسق”.<sup>97</sup> Lebih jauh lagi adalah pengambilan Q.S. al-Nâs, 114:1-6 dalam magi SM tema kesehatan bab obat **sakit perut busung. Pada kalimat terakhir “wa al-nâs” digubah menjadi “waras”.**<sup>98</sup> Kyai Mahfudz tampaknya sadar bahwa hal tersebut tidak wajar dan merusak *nazm* Alquran. Oleh sebab itu, ia menegaskan bahwa perilaku

---

<sup>89</sup>Rasm *imlâ'î* adalah teknik penulisan Alquran dengan menggunakan standar bahasa Arab. Berbeda dengan *rasm ‘utsmânî*, ia menjadi standar penulisan Alquran yang telah ditetapkan oleh para sahabat di era Khalifah ‘Utsman bin ‘Affân. Baca Zainal Arifin Madzkur, “Legalisasi Rasm ‘Utsmânî dalam Penulisan Alquran”, *Journal of Qur’an and Hadith Studies* 1, no. 2 (2012): 215-236.

<sup>90</sup>Lihat Mahfudz Sya’roni, *Silâh al-Mu’min*, juz I, 7-8. Bandingkan dengan Mujamma’ al-Malik Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 489.

<sup>91</sup>Mahfudz Sya’roni, *Silâh al-Mu’min*, juz VI, 3. Bandingkan dengan Mujamma’ al-Malik Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 566.

<sup>92</sup>Mahfudz Sya’roni, *Silâh al-Mu’min*, juz XIV, 9. Bandingkan dengan Mujamma’ al-Malik Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 359.

<sup>93</sup>Mahfudz Sya’roni, *Silâh al-Mu’min*, juz IX, 35 dan juz XIII, 18. Bandingkan dengan Mujamma’ al-Malik Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 76.

<sup>94</sup>Mahfudz Sya’roni, *Silâh al-Mu’min*, juz IX, 23-24. Bandingkan dengan Mujamma’ al-Malik Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 723.

<sup>95</sup>Mahfudz Sya’roni, *Silâh al-Mu’min*, juz X, 18. Bandingkan dengan Mujamma’ al-Malik Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 505.

<sup>96</sup>Mahfudz Sya’roni, *Silâh al-Mu’min*, juz XII, 21. Bandingkan dengan Mujamma’ al-Malik Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 230.

<sup>97</sup>Lihat Mahfudz Sya’roni, *Silâh al-Mu’min*, juz IV, 27, juz VI, 6, juz VIII, 14, dan juz XV, 5. Bandingkan dengan Mujamma’ al-Malik Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 783.

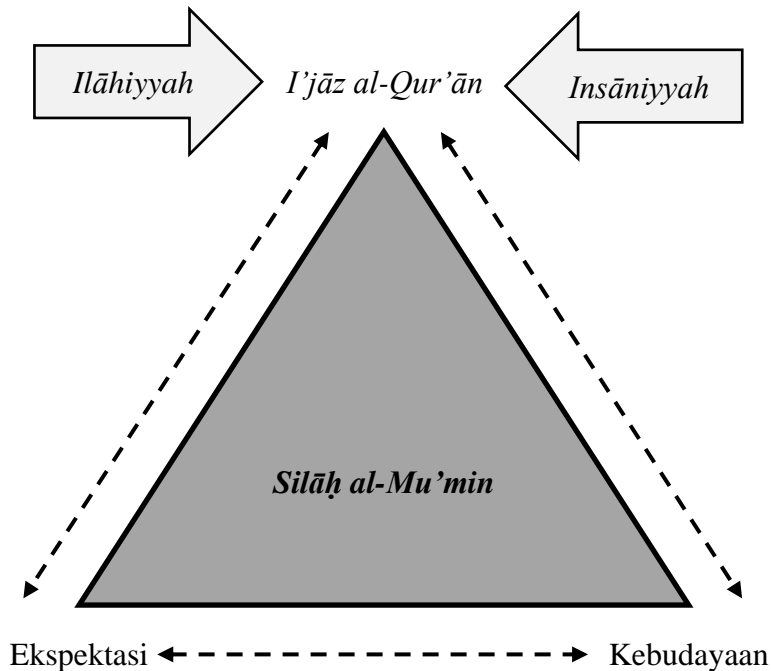
<sup>98</sup>Mahfudz Sya’roni, *Silâh al-Mu’min*, juz IX: 21-22. Bandingkan dengan Mujamma’ al-Malik Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 1122. Pola demikian juga ditemukan oleh Heru Saputra saat menelaah rajah *pengasih* dalam budaya masyarakat Using. Lihat Heru S.P. Saputra, *Memuja Mantra*, 260-272.



tersebut diniatkan sebagai doa. Kasus terakhir ini menunjukkan secara lebih jelas bahwa terdapat relasi triadik antara Alquran, ekspektasi, dan kebudayaan dalam kerangka berpikir Kyai Mahfudz.

## Ragaan 2.

Korelasi Triadik Alquran, Ekspektasi, dan Kebudayaan Magis



Penempatan Alquran lebih dari teks keagamaan mengarahkan pandangan pada konsep kemukjizatan. Sebagaimana disinggung di atas, bahwa konsep kemukjizatan muncul oleh sebab dimensi *ilāhiyyah* yang cenderung mengaburkan dimensi *insāniyyah*-nya. Dialektika yang terjadi antara tiga unsur sebagaimana tampak pada ragaan di atas memunculkan ragam kreatifitas yang bergerak dalam lingkup kebudayaan magis. Termasuk dalam hal ini adalah dua praktik *yasinan* terkait dengan kasus penguasa Banten saat itu dan Suryadharma Ali dalam jeratan megaskandal korupsi, sebagaimana terulas dalam pendahuluan.

Merujuk pada klasifikasi resepsi yang dikemukakan Ahmad Rafiq, artinya SM merupakan bentuk resepsi fungsional dalam kebudayaan magis.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup>Rafiq membagi resepsi terhadap Alquran menjadi tiga macam, yakni resepsi eksegesis, resepsi estetis, dan resepsi fungsional. Ketiga varian resepsi ini menurut Rafiq sebagai konsekuensi logis dari perspektif yang digunakan (oleh masyarakat Muslim) bahwa Alquran adalah *kalām Allāh*. **Baca Ahmad Rafiq, "The Reception of**

Sebagai karya yang lahir dari perpaduan ragam kebudayaan yang kemudian mewujudkan dalam milieu pesantren, SM memiliki ciri khas tersendiri. Jika SM dapat mewakili kebudayaan magis pesantren, maka dapat disimpulkan bahwa kebudayaan magis pesantren<sup>100</sup> berbeda dengan kebudayaan masyarakataat Jawa secara umum.<sup>101</sup> Ragam ketentuan dan media yang digunakan magi SM cenderung lebih dekat pada tradisi yang berkembang di kalangan sufi-pesantren. Di samping itu, literatur yang berkembang di abad pertengahan turut mempengaruhi pola kebudayaan magis yang terbangun dalam alam pikir SM. Hal ini tentu tidak berlaku bagi masyarakat Jawa secara umum. Meskipun demikian, ia tetap mengadaptasi kebudayaan yang berkembang di sekelilingnya. Betapapun modernitas menggempur komunitas pesantren sebagai kediaman SM, kebudayaan magis dalam ruang batinnya tetap lestari hingga hari ini.

Pergumulan Alquran dengan kebudayaan magis yang ditampilkan melalui SM menyentuh pada seluruh dimensi kehidupan masyarakat Muslim. Setiap ruang gerak kehidupannya tidak terlepas dari gema Alquran. Alquran adalah cinta bagi mereka dan mereka begitu dalam mencintai Alquran. Dalam pengertian lain, bagi masyarakat Muslim hidup itu Alquran dan Alquran adalah hidup. Ekspresi rasa cinta terhadap Alquran ini menjejawantah dalam ruang batin kebudayaan magis mereka. Kehadiran Alquran dalam relung kehidupan mereka mengarahkan pada keyakinan bahwa setiap unsur terkecil dari Alquran memiliki makna magis. Keyakinan-keyakinan demikian nampak jelas dalam formulasi struktur yang terbagun dalam magi SM. Melalui SM, penulis dapat menyatakan bahwa bagi masyarakat Muslim Alquran bukan sekedar kitab dakwah. Alquran juga bukan sekedar kitab sejarah. Alquran juga bukan sekedar kitab sastra. Alquran, bagi masyarakat Muslim, merupakan kitab magis terbesar yang pernah ada.

---

**the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community**", *Disertasi*, Philadelphia, Temple University Graduated Board, 2014, 146-156. Lebih jauh, Farid Esack mengelaborasi bagaimana masyarakat dunia berinteraksi dengan Alquran. Ia mengkategorikan dalam dua kelompok besar, dimana masing-masing berjumlah tiga varian. Lihat Farid Esack, *The Qur'an*, 1-10.

<sup>100</sup>Lihat bagaimana kemungkinan pesantren menjadi sebuah subkultur dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 88-120.

<sup>101</sup>Clifford Geertz sendiri telah membedakannya dari kategori *abangan* dan *priyayi*. Penggunaan Alquran bagi kebudayaan magi kelompok *santri* dalam temuan Geertz lebih mendominasi. Namun demikian, penulis sendiri tidak sejalan dengan definisi *santri* yang dimaksudkan Geertz. Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Bandung: Pustaka Jaya, 1981), 117-118.

## Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa jumlah fragmen Alquran yang terkandung di dalam SM mencapai 788 dari 52 surat yang ada dalam mushaf standar. Secara paradigmatis penggunaan fragmen Alquran dalam SM berkaitan dengan kebudayaan magis menyentuh ke seluruh dimensi kehidupan masyarakat Muslim, mulai dari kesehatan, ekonomi, sosial, ketahanan, keamanan, pendidikan, hukum, eskatologis, hingga ke persoalan politik. Konsep yang terbangun dari penggunaan fragmen Alquran dalam SM berupa kepasrahan total terhadap Tuhan. Hal ini dapat dipahami dari relasi sintagmatis-paradigmatis antara relasi arbitrer dan relasi probabilitas yang terbangun dalam formulasi struktur SM. Pergumulan Alquran dan kebudayaan magis yang diperlihatkan melalui SM dibangun melalui basis korelasi triadik antara konsep *i'jâz al-Qur'ân*, ekspektasi, dan kebudayaan. Demikian ini merupakan keadaan sinkronis yang bersifat statis dari formulasi struktur luar (*surface structure*) kebudayaan magis yang mengandung fragmen Alquran dalam SM karya Kyai Mahfudz.

Hadirnya Alquran di seluruh lini kehidupan umat Muslim dalam perwujudan kebudayaan magis menunjukkan betapa masyarakat Muslim sangat dekat dengan Alquran. Intimnya korelasi diantara ketiganya (*i'jâz al-Qur'ân*, ekspektasi, dan kebudayaan) memunculkan keyakinan akan kekuatan magis dari setiap fragmen Alquran hingga unit terkecil. Dengan kata lain, bagi masyarakat Muslim, Alquran merupakan kitab magis terbesar yang pernah ada dalam kehidupan mereka. Inilah formulasi struktur terdalam (*deep structure*) dari kebudayaan magis yang mengandung fragmen Alquran dalam SM karya Kyai Mahfudz.

Selain lahir dari kebudayaan magis, SM juga hidup dalam milieu pesantren. Hadirnya SM dalam kehidupan dunia pesantren menjadi indikator bahwa ada sub-kultur yang disebut dengan magi pesantren. Kebudayaan magis pesantren yang tampak melalui SM memiliki ciri khas tersendiri dari kebudayaan magis di luar pesantren. Subjek kajian tentang kebudayaan magis pesantren dalam hemat penulis perlu dikembangkan lebih lanjut. Selama ini studi tentang kebudayaan pesantren lebih banyak menyentuh pada wilayah makro. Ruang batin kebudayaan pesantren jarang tersentuh oleh para pengkaji. Kalaupun ada, kajian yang dilakukan menggunakan perspektif di luar pesantren. Artinya, kajian ruang batin terdalam kebudayaan magis pesantren—utamanya berkaitan dengan Alquran—menjadi signifikan untuk dikembangkan secara lebih jauh.

## Daftar Pustaka

- Abdullah, Wahyu Hidayat dkk. "The Influence of Muhammad Haqqi al-Nazili (M.1884) on the Religious Practices of the Malay", *Global Journal al-Thaqafah* IV, (Desember 2014): 113-122.
- AG, Muhaimin. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. *Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*, Yogyakarta: Kepel, 2013.
- \_\_\_\_\_, "The Living al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi", *Walisongo* 20, no.1, (Mei 2012): 235-260.
- \_\_\_\_\_, "Strukturalisme Lèvi-Strauss untuk Arkeologi Semiotik", *Humaniora* XI, (Mei-Agustus 1999): 5-14.
- Al- Jâbirî, M. 'Âbed. *Madkhal ila al-Qur'ân al-Karîm: Al-Juz' al-Awwal fî Ta'rîf bi al-Qur'ân*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2006.
- Al-Baidâwî, Nâshir al-Dîn bin 'Umar. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.t.
- Al-Biqâ'î, Burhân al-Dîn. *Nâẓm al-durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.t.
- Al-Bukhârî, Abû'Abdillâh Muhammad bin Ismâ'il. *Al-Jâmi' al-Shahîh*, Kairo: Al-Maktabah al-Salafiyyah, 1400 H.
- Al-Bûnî, Abî'Abbas Ahmad bin 'Alî. **Manba' Ushûl al-Hikmah li al-Bûnî**, ttp.: t.p., t.t.
- Al-Nadîm, Abû al-Faraj Muhammad bin Ishâq. *Al-Fihrits li Ibn al-Nadîm*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.t.
- Al-Naisabûrî, Abû al-Husain Muslim. *Al-Jâmi' al-Shahîh*, Bairut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, t.t.
- Al-Nâzilî, Muhammad Haqqî. *Khazînat al-Asrâr: Jalîlah al-Adzkâr*, ttp.: al-**Ma'had al-Islâmî al-Salafî**, t.t.
- Al-Rahmân, 'Âisyah 'Abd. *Al-I'jâz al-Bayânî li al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.
- Al-SHafâ', Ikhwân. *Rasâ'il Ikhwân al-SHafâ' wa Khullân al-Wafâ'*, ttp.: Maktabah al-A'lâm al-Islâmî, 1405 H.
- Al-Saleh, Yasmine F. "Licit Magic': The Touch and Sight of Islamic Talismanic Scrolls", *Disertasi*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 2014.
- Al-Suyûthî, Abû Fadl Jalâluddîn. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Madînah: Muja'mma' al-Malik Fahd, t.t.
- Al-Zamakhsharî, Abû al-Qâsim Mahmûd bin 'Umar. *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Gawâmiḍ al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl*, Riyad: Maktabah al-'Ubaikan, 1998.

- Al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad bin 'Abdillâh. *Al-Burhân fî'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dâr al-Turâts, 1984.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Versi aplikasi offline 0.1.5 Beta [15]), ed. Dadang Sunendar dkk., Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Becker, Felicitas.** "The Virus and the Scriptures: Muslim and AIDS in Tanzania", *Jurnal of Religion in Africa* 37, fasc. 1 (2007): 16-40.
- Boullata, Issa J. *Alquran yang Menakjubkan*, terj. Bachrum B. dkk., Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, Yogyakarta: Gading Publishing, 2015.
- Cerny, Karel.** "Magical and Natural Amulets in Early Modern Plague Treatises", *Sudhoffs Archiv* 97, h. 1 (2013): 81-101.
- Coward, Harold. *Sacred Word and Sacred Text: Scripture in Word Religions*, New York: Orbis Books, 1988.
- Denffer, Dietrich von.** "Baraka is Basic Concept of Muslim Popular Belief", *Islamic Studies* 15, no. 3 (1976): 167-186.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta Barat: LP3ES, 2011.
- El-Tom, Abdullahi Osman.** "Berti Quranic Water", *Journal of Religion in Africa* 17, fasc. 3 (Oktober 1987): 224-244.
- \_\_\_\_\_, "Drinking the Koran: The Meaning of Koranic Verses in Berti Erasure", *Africa: Journal of the International African Institute* 55, no. 4 (1985): 414-431.
- Endaswara, Suwardi. *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2006.
- Esack, Farid. *The Qur'an: A User's Guide*, Oxford: Oneword, 2005.
- Fahd, Muja'mma' al-Malik.** *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Madinah: Muja'mma' al-Malik Fahd, 1418 H.
- Foodor, A.** "Notes on an Arabic Amulet Scroll", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 27, no. 3 (1973): 269-289.
- Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*, Auckland, New Zealand: The Floating Press, 2009.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Bandung: Pustaka Jaya, 1981.
- Graham, William A. *Beyond the Written Word: Oral Aspect of Scripture in the History of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- Hansen, Nicole B. "Ancient Execration Magic in Coptic and Islamic Egypt", dalam *Magic and Ritual in the Ancient World*, ed. Paul Merecki dan Marvin Meyer, Leiden: Brill, 2002, 427-445.
- Hartata, Arif. **Mantra Pengasih: Rahasia Asmara dalam "Klenik" Jawa**, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010.
- Haviland, William A. *Cultural Anthropology*, Fort Worth: Harcourt Brace and Company, 1975.
- Hermansyah. *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010.
- Hermansyah. *Ilmu gaib di Kalimantan Barat*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, Ecole française d'Extreme-Orient, STAIN Pontianak, dan KITLV, 2010.
- Herusatoto, Budiono. *Konsepsi Spiritual Leluhur Jawa*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2009.
- Humaeni, Ayatullah. "Kepercayaan kepada Kekuatan Gaib dalam Mantra Masyarakat Muslim Banten", *el Harakah* 16, no.1 (2014):51-80.
- \_\_\_\_\_, "Ritual Magi dalam Budaya Masyarakat Muslim Banten", *Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam* 13, no. 2 (Juli-Desember 2015): 217-243.
- \_\_\_\_\_, "The Local Tradition of Magical Practices in Banten Society", *el Harakah* 14, no. 1 (2012):69-87.
- Humâm, Abâ al-Fath Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin. *Silâh al-Mu'min fî al-Du'â' wa al-DZikr*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr dan Dâr al-Kalim al-THayyib, 1993.
- Indrajati. *Wedha Mantra*, Solo: Sadu-Budi, 1979.
- Imam, Yahya Oyewole. "The Tradition of Qur'anic Learning in Borno", *Journal of Qur'anic Studies* 6, no. 2 (2004): 96-102.
- Ismail, Arifuddin. *Agama Nelayan: Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Keutamaan Al-Qur'an dalam Kesaksian Hadis: Penjelasan Seputar Keutamaan Surah dan Ayat Al-Qur'an*, ed. Muhammad Shohib, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011.
- Lane, Edward William. *An Account of the Manner and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt During the Years 1833-1835*, London: John Murray, 1860.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropologi Struktural*, terj. Ninik Rochani Sjams, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013
- \_\_\_\_\_, *Structural Anthropology*, terj. Claire Jacobson, New York: Basic Books, 1963.

**Madzkur, Zainal Arifin. "Legalisasi Rasm 'Utsmân dalam Penulisan Alquran", *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 1, no. 2 (2012): 215-236.**

Magnis-Suseno, Franz. *Etika Jawa*, Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 1999.

Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science, and Religion, and Other Essay*, Illinois, The Free Press, 1948.

**Mansur, M. "Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah" dalam *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: TH Press dan Teras, 2007, 4-9.**

Mattson, Ingrid. *The Story of the Qur'an: Its History and Place Muslim Life*, Victoria: Blackwell Publishing, 2008

**Mommersteeg, Geert. "He Has Smitten Her to the Heart with Love': The Fabrication of an Islamic Love-Amulet in West Africa", *Anthropos* 83, h. 4/6 (1988): 501-510.**

\_\_\_\_\_, "Allah's Word as Amulet", *Etnofoor* 3, nr. 1 (1990): 63-76.

**Muehlhaeusler, Mark. "Math and Magic: A Block Printed Wafq Amulet from the Beinecke Library at Yale", *Journal of the American Oriental Society* 130, no. 4 (Oktober-Desember 2010): 607-618.**

Mulder, Niels. *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.

\_\_\_\_\_, *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia*, 2005: Kanisius, 2005.

\_\_\_\_\_, *Ruang Batin Masyarakat Indonesia*, terj. Wisnu Hardana, Yogyakarta: LKIS, 2001.

**Porter, Venetia. "The Use of the Arabic Script in Magic", *Proceeding of the Seminar for Arabian Studies* 40, (2010): 131-140.**

Pranowo, M. Bambang. *Memahami Islam Jawa*, Jakarta Timur: Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian [LaKIP], 2011.

**Rafiq, Ahmad. "The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community", *Disertasi*, Philadelphia, Temple University Graduated Board, 2014.**

Ricklefs, M.C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, terj. FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono, Jakarta: Serambi, 2012

\_\_\_\_\_, *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830-1930*, Singapore: NUS, 2007.

*TSalâts Rasâ'il fî l'jâz al-Qur'ân li al-Rummânî wa al-Khaththâbî wa 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî*, ed. Muhammad Khalafullâh Ahmad dan Muhammad Zaglûl Salâm, Mesir, Dâr al-Ma'ârif, t.t.

Saputra, Heru S.P. *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwangi*, Yogyakarta: LKIS, 2006.

Suyono, Capt. R.P. *Dunia Mistik Orang Jawa*, Yogyakarta: LKIS, 2007.

**Sya'roni, Mahfudz.** *Kumpulan Mantra, Wirid, Doa, dan Obat Tradisional*, terj.

**A. Ma'ruf dan Labib Chidzqy, Surabaya: Ampel Suci, 1997.**

\_\_\_\_\_, *Silâh al-Mu'min: Isine Dunga-dunga, Japa-japa, Mantra*, Magelang: Cahaya Group, 1972.

**Toorawa, Shawkat M.** “Seeking Refuge from Evil: The Power and Portent of the Closing Chapters of the Qur'an”, *Journal of Qur'anic Studies* 4, no. 2 (2002): 54-60.

Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Winfried, Noth, *Handbook of Semiotics*, Blomington and Indiana Polis: Indiana University Press, 1990.

**Zadeh, Travis.** “Fire Cannot Harm It': Mediation, Temptation, and the Charismatic Power of the Qur'an”, *Journal of Qur'anic Studies* 10, no. 2 (2008): 50-72.



## **PENERAPAN SISTEM KLASIKAL PESANTREN TRADISIONAL AL-MUSRI' MELALUI PROGRAM SOBAT CALAKAN DALAM MEREVITALISASI KEILMUAN PESANTREN DI ERA MODERN**

**Muhammad Holil**

Pondok Pesantren Riyadlul Mutawakkilin Al-Musri'

Cep\_kholil@yahoo.com

### **Abstrak**

Sistem klasikal (berjenjang) merupakan metode pendidikan bermutu bagi pesantren dalam mengakselerasi pendidikan para santri, santri yang dimaksud adalah yang belajar di pesantren tradisional maupun modern. Implementasi metode tersebut dapat membantu para santri milineal dalam mendapatkan keilmuan pesantren yang kerap tradisional tanpa harus kehilangan eksklusifitas tersendiri dan kontekstualitas dengan gejala modernisasi dan globalisasi. Usaha tersebut dapat menarik kepercayaan masyarakat terhadap pesantren di era kini. Bagaimana praktik implementasi program tersebut telah dilakukan oleh Pondok Pesantren Al-Musri' Cianjur. Sesuai dengan prinsip pendidikan pesantren tersebut terhadap tradisionalis, namun telah mampu mencetak santri intelektual dalam bidang ilmu agama dan umum yang relatif singkat dan setaraf sarjana satu. Selanjutnya keberhasilan Pondok Pesantren Al-Musri' Cianjur diaksentuasikan melalui 9 program unggulan, yaitu : sorogan (menyodorkan), balagan (bandungan), tasrifan, talaran (hafalan), tabligan (public speaking), tarkiban (diskusi ilmiah), pembacaan kitab, ulangan (tes kemampuan) dan sholawatan (ritual agama), lalu disingkat menjadi "SOBATCALAKAN". Upaya ini dapat mencetak santri yang punya daya nalar tinggi dan mampu mengelola kecerdasan spritualnya. Dengan fakta tersebut, pondok pesantren lainnya dapat mengikuti metode pesantren Al-Musri Cianjur dalam merevitalisasi keilmuan pesantren, bagaimanapun modernisasi akan terus berkembang, sedangkan pesantren sebagai agen penting dalam pengkaderan generasi emas Indonesia perlu menyesuaikan perubahan zaman. Revitalisasi pesantren dapat diupayakan dengan beberapa cara, namun pesantren yang dapat menjamin kemapanan santri intelektual yang menguasai ilmu kepesantrenan murni adalah pesantren tradisional yang berkontekstualitas dengan era modern.

**Kata Kunci** : Klasikal, Sobatcalakan, Pesantren Tradisonal, Modernisasi.

## Pendahuluan

Dewasa ini perkembangan globalisasi sudah tidak bisa dibendung lagi, dimana IPTEK (Ilmu Pengetahuan Teknologi) sudah semakin canggih, ilmu pengetahuan umum semakin berkembang dan kehidupan manusia semakin modern. Seiring dengan perkembangannya maka dampak dari globalisasi itu sendiri perlu dikhawatirkan karena tidak semua berdampak positif. Perkembangan zaman menjadi lebih modern seringkali disebut dengan perkembangan nasional, efek dari hal tersebut kearifan yang ada semakin tersisihkan, mayoritas masyarakat modern lebih memilih perkembangan nasional daripada kearifan yang telah ada sejak lama, lebih memilih ilmu teknologi modern daripada hal-hal yang dianggap kuno<sup>1</sup>. Padahal sikap yang paling baik adalah mempertahankan kebudayaan lama dan menerapkan hal baru yang dapat membantu perkembangan kebudayaan yang telah ada.

Menyikapi fenomena di atas, pesantren sebagai agen pencetak intelektual Islam atau ulama (ilmuan) dan mempunyai posisi penting dapat memainkan perannya dalam segala aspek<sup>2</sup>. Agen militansi pesantren mampu berkiprah di masyarakat sesuai dengan kemampuannya, kemudian mereka akan membina masyarakat secara intensif dalam hal yang bersifat keagamaan. Namun eksistensinya kini hampir dianggap tidak penting oleh masyarakat, pesantren yang seharusnya menjadi pelopor dalam perkembangan kini menjadi terhambat dalam perkembangannya sendiri, keilmuan pesantren yang seharusnya menjadi kepentingan mayoritas kini menjadi minoritas. Selain itu, sikap prioritas terhadap keilmuan pesantren hampir lenyap, karena dianggap keilmuan pesantren bukan solusi terbaik dalam permasalahan yang muncul di era modern<sup>3</sup>. Oleh karenanya, pesantren harus mempunyai daya saing dalam menghadapi perkembangan nasional yang kerap cepat berkembang, keilmuan pesantren yang hampir saja dilupakan oleh masyarakat harus dihidupkan kembali melalui inisiatif baru yang bersinergi dengan modernisasi.

Derasnya arus informasi dan media komunikasi dewasa ini, menyebabkan pesantren tidak bisa mengelak atau mengisolasi diri dari perkembangan modern. Akibatnya, arus informasi yang masuk ke dalam pondok pesantren juga mengalir deras, baik berupa media cetak seperti buku, majalah, buletin, brosur, jurnal dan surat kabar, maupun berupa media audio-

---

<sup>1</sup>Simuh, *Sufisme Jawa* (Yogyakarta : 2016). 10

<sup>2</sup>Yusuf, Muhammad. *Peran Pesantren Al-Musri' dalam pemberdayaan masyarakat Desa Kertajaya Kecamatan Ciranjang Kabupaten Cianjur*. (STAI Al-Azhary Cianjur, 2018). 56.

<sup>3</sup>Ruslan, Muhammad, *Pentingnya Pendidikan Pesantren bagi Generasi Muda di Era Globalisasi*, (MA Arridho Ciranjang, 2016). 25.

elektronik yang visual atau nonvisual. Informasi yang masuk ke pesantren sedikit banyak akan berpengaruh kepada alam pemikiran pesantren. Problem eksternal yang masuk ke pesantren ini tidak bisa dibendung, oleh karena itu harus dicarikan pemecahannya, dengan cara mengantisipasi efek negatifnya apabila pondok pesantren masih ingin tetap eksis di zaman yang kian modern ini.<sup>4</sup>

Santri dan kyai sebagai sumber daya manusia utama pesantren, sangat potensial untuk dapat menggerakkan misi pesantren, yaitu mempertahankan dan meningkatkan khazanah keilmuan pesantren di era milenial. Pesantren harus berjiwa optimisme dalam persaingan dan tidak terjebak dalam kemiskinan metode, sehingga berjalan efektif tanpa harus kehilangan eksklusivitas tersendiri dan kontekstualitas dengan gejala modernisasi dan globalisasi.

Dalam menghadapi era modern, telah banyak upaya pesantren dalam mempertahankan eksistensinya, dengan melalui metode yang diaksentuasikan dengan pendidikan modern merupakan terobosan baru dalam kebudayaan kepesantrenan, atau yang disebut dengan *boarding school*, namun tidak jarang usaha tersebut membuat identitas asli pesantren hilang, sehingga keilmuan yang didapatkan tidak sesuai dengan harapan. Kemudian pesantren klasikal pun tidak mempunyai daya tarik sehingga masyarakat lebih memilih ilmu pengetahuan modern, hal ini karena pesantren klasikal dikategorikan sebagai sistem yang kuno.

Memasuki globalisasi seperti tadi, jelas diperlukan metode-metode yang unggul yang mempunyai kualifikasi untuk bersaing dengan sumber dari luar. Jika tidak, maka pesantren akan terjerumus pada ranah diskriminasi pada status sosial. Pondok Pesantren Al-Musri' dengan khasnya sendiri mampu menjawab persoalan pendidikan pesantren yang kerap terdiskriminatifkan. Sesuai dengan prinsip pendidikan pesantren tersebut terhadap tradisional, pesantren ini telah mampu mencetak santri intelektual dalam bidang ilmu agama dan umum secara mumpuni, 14 *fan* keilmuan keagamaan dapat dipelajari secara sempurna dan para santri akan menguasai keilmuan tersebut secara murni, 14 *fan* keilmuan tersebut seperti halnya diajarkan oleh para ulama klasik terdahulu. Melalui konsep pendidikan tradisional kemudian dikemas dengan sistem klasikal, pesantren ini mampu bersaing dan menyesuaikan diri dengan perkembangan nasional. Pesantren yang menggunakan metode seperti Al-Musri' bisa disebut dengan istilah semimodern, artinya metode pesantren yang mempertahankan sistem

---

<sup>4</sup>Sadili, Aceng Hasan. *Kurikulum Pondok Pesantren Miftahulhuda Al-Musri' Ciranjang*. (STAINU Jakarta, 2017). 54.

pendidikan tradisional tanpa harus menutup diri dari perkembangan zaman, tentunya upaya tersebut akan mampu merevitalisasi keilmuan pesantren di masa kini.

Keunggulan lain dari metode klasikal tradisional atau pesantren semimodern adalah para santri dapat menguasai keilmuan relatif singkat, hal demikian tentunya sangat membantu santri dalam mendapatkan keilmuan di pesantren secara akseleratif. Sistem tradisional yang diterapkan di pesantren **ini sangat mirip dengan metode pendidikan para 'ulama klasik kepada santrinya**, sistem ini diaksentuasikan melalui 9 program unggulan yang disingkat menjadi "SOBATCALAKAN", yaitu: *sorogan* (menyodorkan), *balagan* (bandungan), *tasrifan*, *talaran* (hafalan), *tablighan* (public speaking), *tarkiban* (diskusi ilmiah), *pembacaan* kitab, *ulangan* (tes kemampuan) dan *sholawatan* (ritual agama). Upaya ini dapat mencetak santri yang punya daya nalar tinggi dan mampu mengelola kecerdasan spritualnya.

Pada masa pendiri Al-Musri', yaitu Alm. KH. Ahmad Faqih memberikan pembelajaran kepada santrinya dengan sistem pembelajarannya yang tradisional, belum berbentuk sebuah sistem pembelajaran modern yang menjenjangkan kemampuan santri terhadap bahan ajar, atau sering disebut berbentuk kelas (klasikal), penjenjangan dalam sistem klasikal berpatokan pada khatamnya kitab yang sudah dipelajari dan kemampuan santri dalam memahami dan membacanya. Perjenjangan ini terdapat beberapa kelas yaitu kelas *ibtidaiyyah*, *tsanawiyah*, ***aliyyah***, ***ma'had aly***. Kemudian disiapkan kelas intensif atau kelas persiapan bagi santri baru, yaitu ***i'dadiyyah***, selanjutnya santri yang telah menyelesaikan jenjang kelas akan disiapkan kelas dirosah, yaitu kelas untuk pengabdian sebagai jenjang pengamalan keilmuan, diperguruan tinggi disebut KKN (Kuliah Kerja Nyata)<sup>5</sup>. Dengan fakta tersebut, metode pesantren Al-Musri Cianjur merupakan solusi yang tepat dalam merevitalisasi keilmuan pesantren di era modern.

## Kurikulum Pondok Pesantren

Sebagai institusi pendidikan Islam tertua di Indonesia<sup>6</sup>, kurikulum di dalam pondok pesantren mempunyai cakupan yang sangat luas, karena kurikulum bukan hanya sekedar kurikulum yang termaktub didalam bahan ajar, akan tetapi seluruh kegiatan yang ada didalam Pondok Pesantren Al-Musri'. Kurikulum Pondok Pesantren Al-Musri' menawarkan pendidikan bercorak salafi bukan sebagai lembaga pendidikan yang bercorak sistem

---

<sup>5</sup>Sadili, Aceng Hasan, *Kurikulum Pondok Pesantren Miftahulhuda Al-Musri' Ciranjang*. (STAINU Jakarta, 2017).54.

<sup>6</sup>Muhammad Hasan. *Perkembangan Pendidikan Pesantren di Indonesia*. (STAIN Pamekasan, 2015), 57.

*integralistik* yang sekarang dikembangkan oleh lembaga-lembaga pondok pesantren di Indonesia.

Sistem salaf yang dipertahankan oleh Pesantren Al-Musri' dengan tujuan untuk menyediakan pendidikan salaf yang sudah banyak tergerus oleh pendidikan modern, sistem salaf ini menfokuskan pada pendalaman ilmu keagamaan (tafakkuh fi aldin), dengan tujuan mencetak kader-kader **ulama'** yang berguna untuk syiar agama Islam.

Sistem klasikal di Pondok Pesantren Al-Musri' terdiri dari 6 tingkat yang terdiri dari beberapa kelas, yaitu sebagai berikut:

1. **I'dadiyyah** (kelas persiapan), proses belajar selama 6-12 bulan.
2. **Ibtidaiyyah** kelas 1 dan 2 (setarap SD), proses belajar 1 tahun.
3. **Tsanawiyyah** kelas 1, 2 dan 3 (setarap SMP), proses belajar selama 1,5 tahun.
4. **Aliyyah** kelas 1, 2 dan 3 (setarap SMA), proses belajar selama 1,5 tahun.
5. **Ma'had Aly** kelas 1, 2 dan 3 (setarap D3), proses belajar selama 1,5 tahun.
6. **Dirosatul 'Ulya** 1, 2, 3 dan 4 (setarap S-1), yaitu kelas untuk masa khidmah santri selama 2 tahun.

Kemudian kurikulum pesantren di Pesantren Al-Musri' dikemas melalui 9 program unggulan, yaitu SOBATCALAKAN, berikut adalah uraiannya:

1. *Sorogan* (SO)

Sorogan berasal dari kata *sorog* (Jawa), yang berarti menyodorkan. Dengan sistem ini setiap santri menyodorkan kitabnya di hadapan kyai atau asisten kyai pada setiap proses belajar mengajar. Santri membaca kitab yang dipelajarinya, member arti dan menjelaskan di hadapan kyai, sementara kyai membetulkan jika ada yang salah atau menambahi seperlunya<sup>7</sup>. Dengan sistem ini, santri secara individual berhadapan dengan seorang guru untuk mengadakan transfer ilmu kepada santri, namun tidak menutup kemungkinan ada interaksi keilmuan di antara keduanya. Sistem sorogan ini selama berabad-abad terbukti efektif untuk mencetak seorang santri yang bercita-cita menjadi seorang ulama atau tokoh agama. Melalui sistem ini, seorang guru dimungkinkan untuk mengawasi, menilai dan membimbing secara maksimal kemampuan seorang murid dalam menguasai ilmu-ilmu keislaman yang keseluruhannya bahasa Arab<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup>Annas Mahduri, dkk., *Pesantren dan Pengembangan Ekonomi Umat: Pesantren Al-Ittifaq dalam Perbandingan* (Depag dan INCIS), 32.

<sup>8</sup>Aceng HasanSadili. *Kurikulum Pondok Pesantren Miftahulhuda Al-Musri' Ciranjang*. (STAINU Jakarta, 2017). 54.

Kitab yang disodorkan oleh para santri disesuaikan dengan kelasnya masing-masing, maka semakin lama santri belajar di pesantren makan akan semakin banyak pula kitab yang disodorkan kepada kyai.

2. *Balagan*(BA)

Balagan dalam bahasa Jawa disebut dengan *weton* atau *bandongan*. Istilah *weton* berasal dari kata *wektu* (Jawa yang berarti waktu. Disebut demikian karena pada sistem salafi pengajian tersebut diberikan pada waktu-waktu tertentu, yaitu sebelum dan sesudah melakukan shalat fardlu<sup>9</sup>. Metode *weton* ini merupakan metode kuliah, yaitu para santri mengikuti pelajaran dengan duduk di hadapan kyai yang membaca kitab sekaligus menjelaskannya secara kuliah, sedangkan para santri duduk sambil menyimak kitab masing-masing dan membuat catatan-catatan yang penting.

3. *Tasrifan*(T)

Kegiatan para santri dalam rangka memahami proses perubahan satu kata dalam bahasa Arab, dari satu bentuk ke bentuk yang lain. Dalam praktiknya para santri dibimbing oleh seorang guru yang bertugas untuk membimbing para santri melaksanakan kegiatan tersebut. Tujuan dari kegiatan ini para santri diharapkan mampu untuk menganalisis perubahan-perubahan suatu kata dalam tata bahasa Arab, sehingga bisa memahami satu makna dengan pemahaman yang benar.

4. *Talaran*(T)

Dalam bahasa arab program ini disebut dengan "Hifdzil Kutub" yang artinya menghafal suatu kitab untuk memudahkan para santri mengingat pelajarannya dengan cepat. Dengan metode ini akan membantu para santri dalam memahami kitab dengan kaidah-kaidah ilmu alat. Adapun kitab-kitab yang dihafal adalah Jurumiah, Nadzom Maqsd, Al-Fiyyah Ibn Malik, Jauhar Maknun, Sulam Munauroq, Rohbiyyah dan Baiquniyyah.

5. *Tarkiban*(T)

Tarkiban atau disebut dengan *munazharah* merupakan pertemuan ilmiah yang membahas masalah-masalah keagamaan yang dikaitkan dengan persoalan kontemporer, acap kali bahkan dengan perdebatan<sup>10</sup>. Metode ini merupakan diskusi para santri dalam rangka menambah khazanah intelektual keilmuannya. Kegiatan ini

---

<sup>9</sup>Annas Mahduri, dkk., *Pesantren dan Pengembangan Ekonomi Umat ; Pesantren Al-Ittifaq dalam Perbandingan* (Depag dan INCIS), 33.

<sup>10</sup>Annas Mahduri, dkk., *Pesantren dan Pengembangan Ekonomi Umat ; Pesantren Al-Ittifaq dalam Perbandingan* (Depag dan INCIS), 33.

merupakan " produk unggulan Al-Musri".**Selain itu, metode ini** sebagai latihan para santri untuk berfikir cepat dan sistematis.

Hal yang harus dipersiapkan oleh para santri sebelum tarkiban adalah membuat pertanyaan pokok yang berjumlah 8, terdiri dari 6 butir pertanyaan tentang ilmu alat dan 2 butir pertanyaan tentang fiqh. Lalu pertanyaan-pertanyaan ini akan dilontarkan kepada lawan diskusi untuk dijawab, jawaban dari soal tersebut akan dicari dari berbagai referensi, kemudian kyai atau santri dewasa akan bertugas sebagai moderator.

6. *Tabligan* (T)

Yaitu proses pelatihan para santri dalam menyampaikan ilmu yang dibutuhkan oleh jama'ahnya. Dalam istilah lain dikenal dengan istilah *Muhadhoroh* atau *public speaking*. Tujuan dari metode ini adalah melatih para santri dalam menyampaikan ilmu yang telah dipelajarinya di pesantren supaya tugas yang diembannya sebagai ahli waris para Nabi dapat dilaksanakan dengan efektif dan penuh kebijakan<sup>11</sup>. Metode ini pula akan mampu melatih para santri untuk berani tampil di depan umum secara maksimal dan sebagai media untuk menyampaikan ilmu kepada masyarakat.

7. *Pembacaan* (CA)

Yaitu suatu metode enguasaan membaca dan memahami kitab kuning sesuai dengan kaidah-kaidah ilmu alat. Karena dalam pembacaan ini terdapat 4 hal yang dibahas :

- 1) Rangkaian bahasa (*tarkib*)
- 2) Bentuk suatu lapadz (*sigat*)
- 3) Makna dari perkalimah (*lughoh*)
- 4) Makna keseluruhan (*siyakul kalam*)
- 5) Kesimpulan kalam ( *hasilul kalam*)

Artinya ketika membaca kitab harus siap mempertanggungjawabkan secara keilmuan. Metode ini menjadi sarana yang paling efektif sehingga santri lulusan Al-Musri' **siap untuk berperan dimasyarakat secara langsung**, tanpa harus mengikuti pengajian. Karena sudah terbiasa dengan metode pembacaan, sehingga tidak menjadi "*Kyai logat*", yaitu istilah kyai yang siap menghadapi berbagai problematika masyarakat apabila disisinya ada "kitab yang sudah di-*lughoh*", sehingga apabila kitab tersebut tidak ada, maka kyai tersebut akan mundur bahkan lebih parah lagi tidak mau melayani masyarakatnya.

---

<sup>11</sup>Aceng HasanSadili. *Kurikulum Pondok Pesantren Miftahulhuda Al-Musri' Ciranjang* (STAINU Jakarta, 2017).



Pernyataan tersebut sebagai kata kiasan untuk memotivasi para santrinya tekun belajar, mengingat tantangan yang akan dihadapi di masyarakat begitu kompleks dan bervariasi). Adapun prakteknya adalah sebagai berikut:

1) Materi Pembacaan

Materi pembacaan terbagi dua, yaitu :

- a. Kitab yang sudah dipelajari di kelas (kitab ber-*lughoh*), yaitu kitab yang dikaji oleh tingkat ibtidaiyah dan tsanawiyah saja. Seperti : Safinah, Sulam Taufiq, Tijan Durari, Fathul Qorib, Fathul Mu'in dan Fathul Wahhab.
- b. Kitab yang belum dipelajari di kelas (Tidak ber-*lughoh*) yaitu kitab yang dikaji oleh tingkat Aliyah dan Ma'had 'Ali. Seperti kitab Shohih Al Bukhori, Shohih Muslim dan Tafsir al Jalalain.

2) Persiapan Pembacaan

Persiapan pembacaan di mulai setelah selesai melaksanakan Pembacaan sampai jadwal waktunya pembacaan. Persiapan bisa dilakukan secara mandiri (*munfarid*) atau secara berkelompok (*jama'ah*).

3) Waktu Pembacaan

Dilaksanakan pada dua malam, yaitu :

- a. Malam Sabtu (bagi semua tingkat)
- b. Malam Kamis (khusus tingkat ma'had ali dan *dirosah*)

4) Praktek Pembacaan

Guru atau Pembimbing menunjuk kepada satu atau dua orang santri secara acak. Kemudian santri membaca maqro' sampai bacaan yang ditentukan Pembimbing. Setelah selesai, Pembimbing tersebut membaca kembali maqro tersebut. Lalu Pembimbing mencari hal yang musykil atau bacaan yang dianggap kontroversi, dan ditawarkan kepada para peserta pembacaan untuk menjelaskan perihal tersebut. Apabila dari para peserta belum terdapat jawaban yang sesuai qaidah atau dianggap belum sempurna, maka pembimbing memberikan kesimpulan atau menjabarkan atau menambah penjelasan dari jawaban para peserta pembacaan.

5) Metode Pembacaan

Para santri tingkat Ma'had 'Ali khususnya dilarang keras membuka terjemah atau kitab berlughoh, baik lughoh Sunda maupun lughoh Jawa. Hal tersebut bertujuan agar para santri memaksimalkan praktek penerapan ilmu alat dan ilmu lughoh tanpa terpengaruh oleh terjemah atau kitab berlughoh tersebut. Sehingga apa yang dibacanya merupakan hasil pergulatan aplikasi keilmuannya. Dengan begitu akan



menumbuhkan sikap percaya diri terhadap kemampuannya serta sikap optimis dalam menghadapi berbagai dinamika kehidupan dimasanya.

8. Ulangan(LA)

Yaitu evaluasi akhir program pesantren yang diadakan selama dua kali dalam setahun. Dalam rangka kenaikan tingkat dan kelas dari mulai tingkat Ibtidaiyah sampai Ma'had Aly. Program tersebut dilaksanakan pada setiap bulan Ramadhan dan Rabi'ul Awwal. Untuk menghangatkan suasana ulangan tersebut, biro pendidikan sebagai penyelenggara mengadakan kegiatan praevaluasi, yaitu berupa tiga program :

- 1) Musabaqoh Qiro'atil Kutub (tes pembacaan kitab kuning)
- 2) Musabaqoh Tahfidzil Kutub (tes hafalan kitab kuning)
- 3) Musabaqoh Fahmil Kutub (cerdas cermat)

9. Sholawatan(AN)

Kata "Sholawatan" merupakan bentuk kata yang termaksud sebagai kegiatan-kegiatan para santri yang berorientasi pada ritua keagamaan, yakni kepada dzikrulloh secara langsung. Dalam bahasa pesantren sholawatan dikenal dengan istilah "*Riyadhohan*". Dalam prakteknya, kegiatan riyadhohan di pondok ini terbagi menjadi dua bentuk, yaitu :

- 1) Bersifat rutinitas. Yaitu :
  - a. Pembacaan kitab al Barzanji
  - b. Pembacaan Alquran berjamaah
  - c. Pembacaan Manaqib Tuan Syekh Abdul Qodir al Jilani
  - d. Ziarah kubur
- 2) Bersifat temporer. Seperti kegiatan selamatan, tahlilan dan lain-lain.

Program diatas merupakan ikhtiar lembaga dalam rangka mencetak para santri yang berkualitas secara dzahir maupun batin. Pada akhirnya jiwa spiritual santri akan terpupuk untuk menjadi manusia yang dekat dengan Allah Swt. Semoga Allah Swt, selalu memberikan kesabaran dan keistiqomahan dalam melaksanakan program tersebut untuk kemaslahatan dunia dan akhirat.

KURIKULUM DAN BATAS PELAJARAN  
PONDOK PESANTREN AL-MUSRI' CIANJUR

TINGKAT IBTIDAIYAH  
KELAS I DAN II

No.	BIDANG STUDI	KLS	BATAS PELAJARAN
1.	Jurumiyah	1	<i>Muqodimah - Bab Muftada</i>

		2	Bab <i>Mubtada</i> – Tamat
2.	Al Kailani	1	<i>Muqodimah</i> - Bab <b>Mu'tal</b>
		2	Bab <b>mu'tal</b> - Tamat
3.	Nadhmul Maqsud (Yaqulu)	1	<i>Muqodimah</i> - <i>Faslun Fil fawaid</i>
		2	<i>Faslun Filfawaid</i> – Tamat
4.	Tasrifan	1	<i>Muqodimah</i> - <b>Tasrif Ruba'i Muja'rod</b>
		2	<b>Tasrif Ruba'i Muja'rod</b> - Ngabina
5.	Safinah	1	<i>Muqodimah</i> - <i>faslun Auqotusholah</i>
		2	<i>faslun Auqotusholah</i> - Tamat
6.	Sulam Taufiq	1	<i>Muqodimah</i> - Bab Riba
		2	Bab Riba – Tamat
7.	Tijan Durary	1	<i>Muqodimah</i> – <i>Waljaizu fihagqihi Ta'ala</i>
		2	<b>Waljaizu fihagqihi Ta'ala</b> – tamat
8.	Tajwid	1	<i>Muqodimah</i> - <i>Ahkamul Mad</i>
		2	<i>Ahkamul Mad</i> - Tamat
9.	Munadhoroh (Tarkiban)	1	Diambil dari kitab Safinah
		2	Diambil dari kitab Sulam Taufiq

KURIKULUM DAN BATAS PELAJARAN  
UNTUK TINGKAT TSANAWIYAH  
KELAS I,II DAN III

No.	BIDANG STUDI	KLS	BATAS PELAJARAN
1.	Alfiah	1	<i>Muqodimah</i> - Bab Hal
		2	<i>Bab Tamyiz</i> – <i>Isim Ghair Munshorif</i>
		3	<i>'Amil Jawazim</i> – Tamat
2.	Tasrifan	1	Ngabina
		2	<i>Tasrifan fiil Ghair Salim</i>
		3	<i>Qiyasan fiil Ghair Salim</i>
3.	Ta'qrib	1	<i>Muqodimah</i> – <i>kitabul Ahkamis Siyam</i>
		2	<i>kitabul Ahkamis Siyam</i> – <i>kitabul Jinayat</i>
		3	<i>Kitabul Jinayat</i> – Tamat
4.	Tajwid	1	<i>Makhorij Huruf</i>
		2	<i>Sifatul Huruf</i>
		3	<i>Kitab Jazaariyah 1 (Muqodimah – Sifat Huruf)</i>

5.	<b>Irsyadul'Ibad</b>	1	<i>Muqodimah – Fashlun Fi Ahkamis Sholat</i>
		2	<i>Fashlun Fi Ahkamis Sholat – Bab Zakat</i>
		3	<i>Bab Zakat – Bab Riya</i>
6.	Samarqondi	3	<i>Muqodimah – Tamat</i>
7.	<b>Fathul Mu'in/I'arah</b>	3	<i>Juz Awal – Tamat</i>

KURIKULUM DAN BATAS PELAJARAN  
TINGKAT ALIYAH  
KELAS I, II DAN III

No.	BIDANG STUDI	KLS	BATAS PELAJARAN
1.	Uqudul Juman	2	<i>Muqoddimah - <b>Muta'aliqot</b></i>
		3	<i><b>Muta'aliqot</b> - Muhawal Itnab</i>
2.	Sulamunauroq (Mantiq)	1	<i>Muqodimah - Bab Tanaqud</i>
		2	<i>Bab Tanaqud – Tamat</i>
3.	<b>Fathul Mu'in</b>	1	<i>Juz Tsani (I'arah) – Tamat</i>
		2	<i>Juz Tsalis (I'arah) - Tamat</i>
		3	<i><b>Juz Robi'(I'arah) – Tamat</b></i>
4.	Fathul Wahab	1	<i>Muqodimah - <b>kitab Jana'iz</b></i>
		2	<i><b>kitab Jana'iz - Bab Bai'</b></i>
		3	<i><b>Bab Bai' - kitab Faro'id</b></i>
5.	Jauhar Maknun	1	<i>Muqodimah - Bab Tsalis</i>
		2	<i>Bab Tsalis - <b>Isti'aroh Bilkinayah</b></i>
		3	<i><b>Isti'aroh Bilkinayah - Tamat</b></i>
6	Jazariyah	1	<i>Pasal Mad - Tamat</i>
		2	-
7.	<b>Irsyadul 'ibad</b>	1	<i>Bab Riya - Uququl Walidain</i>
		2	<i>Uququl Walidain - Tamat</i>
8.	<b>Jam'ul Jawami'</b>	3	<i>Muqoddimah - al Kitabul al Awal</i>
9.	Al Waroqot	2	<i>Muqoddimah – Bab Takhsis</i>
		3	<i>Bab Takhsis – Tamat</i>

KURIKULUM DAN BATAS PELAJARAN  
**TINGKAT MA'HAD ALY**  
KELAS I,II DAN III

No.	BIDANG STUDI	KLS	BATAS PELAJARAN
1.	<b>Jam'ul Jawami</b>	1	<i>Kitabul Awal - Bab Takhsis</i>
		2	<i>Bab Takhsis - Bab Qiyas</i>
		3	<i>Bab Qiyas - Tamat</i>
2.	Uqudul Juman	1	<i>Musawal - <b>Badi' Lafdzi</b></i>
		2	<i><b>Badi' Lafdzi - Badi' Ma'nawi</b></i>
		3	<i><b>Badi' Ma'nawi - Tamat</b></i>
3.	Fathul Wahab	1	<i><b>Bab Faro'id - Ta'liqut tolaq</b></i>
		2	<i><b>Ta'liqut tolaq - Bab Shiyal</b></i>
		3	<i>Bab Shiyal - Tamat</i>
4.	Tafsir Jalalin	1	<i>Juz awal - Juz tsani</i>
		2	<i>Juz tsani - <b>Juz Robi'</b></i>
		3	<i><b>Juz Robi'</b>- Juz Sittah</i>
5.	Shoheh Muslim	3	<i>Juz Awal – Tamat</i>
6.	Shoheh Bukhori	3	<i>Juz Awal – Tamat</i>
7.	Rohbiyah	3	<i>Muqodimah – Tamat</i>
8. 9.	Baequniyah <b>Ilmu ma'qulat</b>	2	<i>Muqodimah - Hadist Mu'an'an</i>
		3	<i>Hadist Mu'an'an - Tamat</i>
		1	<i>Juz Awal – Tamat</i>
10.	Falaq Taqribul Maqsod	1	<i>Muqodimah - <b>Bab Sabi'</b></i>
		2	<i><b>Bab Sabi'</b> - Tamat</i>
11.	Falaq Tashihul Amal	3	<i>Muqodimah –Tamat</i>

**PROGRAM DIROSATUL ULYA**

1. Kitab Ihya 'Ulumiddin (*Tashawwuf*)
2. Kitab Salalimul Fudhola Syarh Kifayatul Adzkiya (*Tashawwuf*)
3. Kitab Faidul Khobir (*Ulumul Qur'an*)
4. As Sanusi Hasyiah Ad Dasuki (*Tauhid*)
5. Kursus Bahasa Arab dan Inggris
6. Pengolahan lahan pertanian dan perkebunan
7. Praktek Pembangunan

8. Program HUMAS (mengisi pengajian di majelis ta'lim) di sekitar pondok.

### **Manajemen Kurikulum dalam meningkatkan mutu pendidikan pondok pesantren**

Untuk mengetahui manajemen pendidikan di Pondok Pesantren Al-Musri' yang berkaitan dengan manajemen kurikulum menggunakan pendekatan manajemen tingkat pusat, manajemen tingkat pusat yaitu dengan adanya badan pembina yang membawahi seluruh lembaga pendidikan di pondok pesantren Al-Musri'.

Manajemen tingkat pusat di pondok pesantren Al-Musri' berbentuk sebuah badan yang beranggotakan keturunan kyai pondok. Badan ini bernama dewan kyai dan AMPUH (Amanat Sepuh) sebagai badan tertinggi di seluruh lembaga yang dibawah naungan pondok pesantren Al-Musri', kemudian manajemen tingkat pusat dibantu oleh manajemen tingkat lembaga yang beranggotakan pengurus santri yang terdiri dari santri tingkat **dirotasul'ulyayang mempunyai tugas dan kewenangan sebagai berikut:**

a. *Planning* (perencanaan)

*Planning* yang dilakukan Dewan Kyai telah di sepakati didalam sidang Temu Keluarga. Perencanaan yang dibahas didalam sidang tersebut pertama tentang evaluasi program, usulan dan masukan, personalia pengurus dan asatidz, perencanaan kegiatan secara garis besar, kalender belajar dan undang-undang tentang kewajiban santri dan pengurus beserta laranganya.

Membuat sebuah rencana pendidikan yang sesuai dengan kondisi dan permintaan pelanggan memang membutuhkan sebuah tenaga ahli yang membidangnya, lembaga pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan tertua di Indonesia, sudah memiliki corak dan sudut pandang yang berbeda didalam perencanaan, pelaksanaan, dan evaluasi dengan pendidikan dibawah naungan pemerintah. Namun memiliki sebuah kesamaan yaitu sama-sama memiliki tujuan yang sama yaitu mencerdaskan anak bangsa indonesia. Pembuatan Perencanaan yang ada di pondok pesantren Al-Musri', didalam pembuat perencanaan dan kebijakannya mengacu dari usulan-usulan yang telah masuk, saran dan kritik dari semua pihak. Di samping melalui berbagai pertimbangan dalam menentukan keputusan yang maslahat dengan mengedepankan meminimalisir efek negatif bagi masyarakat.

b. Pembagian tugas mengajar

Pembagian tugas mengajar terbagi menjadi dua bagian, yaitu *mustahiq* (guru kelas) dan *munawib* (guru mata pelajaran), pembagian

tugas mustahiq dan munawib dibagi berdasarkan mata pelajaran, matapelajaran inti yaitu matapelajaran yang ditekankan kepada siswa, karena menjadi cirikhas dari pondok pesantren yaitu pelajaran *nahwu* (gramatika arab), *shorof* (marfologi), *balaghah* (sastra), *mantiq* (logika) dan *fiqh* termasuk pelajaran inti karena madrasah diniyah Hidayatul **Mubtadi'in menekankan** pada sisi penguasaan gramatika arab (*nahwu*) dan *shorof* (*marfologi* bahasa arab). Sedangkan materi bahan ajar yang lain yaitu termasuk bahan ajar pelengkap seperti hadis, tafsir, akhlak, tarikh dan usul fiqh.

c. Pembagian tugas bimbingan belajar

Bimbingan belajar yang diberikan mustahik kepada muridnya (peserta didiknya) sudah menjadi tanggung jawab mustahik, karena setiap siswa yang menjadi peserta didiknya harus dibina dan didik baik didalam kelas maupun diluar kelas. Bimbingan yang diberikan mustahik kepada peserta didiknya di berlandaskan sebab tanggung jawab guru kepada peserta didiknya dan peraturan yang tidak tertulis.

### **Pengembangan kurikulum dalam peningkatkan mutu santri**

Pengembangan kurikulum di Pesantren Al-**Musri'** dalam merivitalisasi keilmuan dilakukan oleh dewan kyai dan AMPUH, kemudian dibantu oleh para pengurus santri. Pesantren Al-Musridalam pengembangannya tetap mendasar pada bagaimana Al-**Musri'** tetap **konsisten pada ketradisionalnya** namun dapat menyesuaikan diri dengan zaman, sehingga santri yang belajar di sini akan mampu berpikir global yang sifat kemodernan namun tidak menghilangkan identitas kesantriannya. Bukti dari hal itu adalah Pesantren Al-**Musri'** **membuka pendidikan formal, yaitu Taman Kegiatan Alquran (TKA)** untuk jenjang kanak-kanak, SMP-IT yang bekerjasama dengan SMP DARUL FIKRI Cianjur dan SMA TERBUKA (Kelas Jauh) yang bekerjasama dengan SMA PASUNDAN 2 Cianjur. Program pendidikan formal yang disediakan telah disediakan dengan program pesantren, waktu kegiatan belajar mengajarnya pun dilaksanakan pada hari libur pengajian, yaitu Kamis dan Jumat.

Kemudian santri yang telah menyelesaikan pendidikan di kelas **dirosatul 'ulya, maka akan diberikan kesempatan untuk meneruskan ke** jenjang pendidikan perguruan tinggi dan bisa langsung mengejar pasca sarjana, dalam hal ini telah bekerjasama dengan beberapa instansi pendidikan yang mendukung program Al-**Musri'**, **salahsatunya adalah Jahwiyah Jakarta**. Oleh karena itu, santri di pesantren ini diharapkan dapat mengusi keilmuan pesantren tanpa harus ketinggalan disiplin ilmu yang lebih formal.

## Penutup

Pondok Pesantren Al-Musri' telah mampu mempertahankan identitas pesantren asli dan dikolaborasikan dengan perkembangan nasional, yakni Pondok Pesantren Al-Musri' dalam merevitalisasi keilmuan pesantren menggunakan metode salafi yaitu sistem klasikal (berjenjang), kemudian diaksentuasikan melalui 9 program unggulan yang dinamakan *SOBATCALAKAN*. Kemudian manajemen kurikulum Pondok Pesantren Al-Musri' menggunakan pendekatan manajemen tingkat pusat, manajemen tingkat pusat yaitu dengan adanya badan pembina yang membawahi seluruh lembaga pendidikan di pondok pesantren Al-Musri', yaitu yang terdiri dari dewan kyai dan AMPUH yang dibantu oleh manajemen tingkat lembaga yang beranggotakan pengurus santri dirosatul 'ulya. Pengembangan kurikulum di Pesantren Al-Musri' dalam merivitalisasi keilmuan dilakukan dengan cara tetap konsisten pada ketradisionalnya namun dapat menyesuaikan diri dengan zaman, diantaranya yaitu bekerjasama dengan pendidikan formal.

## Daftar Pustaka

- Annas Mahduri, dkk. *Pesantren dan Ekonomi Umat ; Pesantren Al-Ittifaq dalam Perbandingan*. Departemen Agama dan INCIS.
- Hasan, Muhammad. Perkembangan Pendidikan Pesantren di Indonesia. *Jurnal*. Diterbitkan. Jurusan Tarbiyah. STAIN Pamekasan : Pamekasan. 2015.
- Ruslan, Muhammad. Pentingnya Pendidikan Pesantren bagi Generasi Muda di Era Globalisasi. *Karya Tulis Ilmiah*. Diterbitkan. Jurusan Ilmu Pengetahuan Alam. MA ARRIDHO CIRANJANG : Cianjur. 2016.
- Sadili, Aceng Hasan. Kurikulum Pondok Pesantren Miftahulhuda Al-Musri' Ciranjang. *Skripsi*. Tidak diterbitkan. Jurusan Pendidikan Agama Islam. STAI Nahdlatul 'Ulama : Jakarta. 2017.
- Simuh. *Sufisme Jawa*. Yogyakarta : Pustaka Prometheus dan Narasi, 2016.
- Yusuf, Muhammad. Peran Pesantren Al-Musri' dalam pemberdayaan masyarakat Desa Kertajaya Kecamatan Ciranjang Kabupaten Cianjur. *Skripsi*. Tidak diterbitkan. Jurusan Pendidikan Agama Islam. STAI Al-Azhary : Cianjur. 2018.

## EPISTEMOLOGI KEILMUAN PONDOK PESANTREN MODERN (STUDI TERHADAP PARADIGMA KEILMUAN DI PONDOK PESANTREN MODERN ISLAM ASSALAAM, PABELAN, KARTASURA, SUKOHARJO)

**Muhammad Radya Yudiantiasa**

Alumni Pondok Pesantren Modern Islam (PPMI) Assalaam  
yudiantiasa@gmail.com

### **Abstrak**

Pesantren merupakan lembaga pendidikan yang memiliki ciri khas tersendiri. Ciri khas tersebut dapat dilihat dari model tradisi keilmuan yang berbasis pada prinsip-prinsip keislaman. Tradisi keilmuan yang ada di pesantren kini dihadapkan pada munculnya keilmuan-keilmuan yang merupakan representasi dari kebangkitan era modern. Salah satu respon dari tantangan baru tersebut adalah adanya upaya untuk mendialogkan antara tradisi keilmuan yang ada di pesantren dengan tradisi keilmuan di era modern. Pondok Pesantren Modern Islam (PPMI) Assalaam adalah pondok pesantren yang menerapkan model pendidikan modern. Tradisi keilmuan di pondok Assalaam berusaha untuk memadukan antara keilmuan pesantren dan keilmuan umum. Tradisi keilmuan yang dimaksud adalah sistem dan pola pembentukan karakter pribadi serta pembinaan terhadap konsepsi keilmuan santri yang telah berlangsung dari waktu ke waktu. Hal tersebut dapat dilihat dari visi PPMI Assalaam yaitu menciptakan insan yang memiliki keseimbangan spiritual, intelektual, dan moral menuju generasi *ulul albab* yang memiliki komitmen tinggi terhadap nilai-nilai Islam berlandaskan Alquran dan Sunnah. Penelitian ini ingin merefleksikan model keilmuan di Pondok Pesantren Modern Islam (PPMI) Assalaam. Tujuannya adalah untuk melakukan analisis terhadap epistemologi PPMI Assalaam dengan modernitasnya yang cenderung progresif. Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan metode falsafi untuk bisa mengungkap salah satu bagian dari filsafat ilmu yaitu epistemologi. Hasil dari penelitian ini adalah PPMI Assalaam lebih menekankan kepada pengembangan sains dan teknologi. Hal demikian tidak bisa terlepas dari profil pendirinya yang merupakan seorang pengusaha. *Output* dari paradigma keilmuan yang dibangun oleh PPMI Assalaam adalah melahirkan ilmuwan, cendekiawan, profesional, birokrat, dan teknokrat yang memiliki dasar keagamaan yang kuat dari rahim pesantren.

**Kata Kunci:** Epistemologi, Paradigma Keilmuan, Pesantren



## Pendahuluan

Pondok pesantren telah menunjukkan perkembangannya dari masa ke masa baik dari segi kuantitas maupun kualitasnya. Kepekaan pesantren terhadap realitas ataupun tuntutan zaman menjadikannya semakin eksis. Berbagai macam perubahan pun telah dilakukan oleh pesantren sebagai wujud keterbukaannya terhadap perkembangan zaman yang dinamis.<sup>1</sup> Zamakhsyari Dhofier menyatakan bahwa karier lembaga-lembaga pesantren di Jawa pada saat ini sedang mengalami perubahan-perubahan yang fundamental dan juga ikut andil berperan dalam proses transformasi kehidupan modern di Indonesia.<sup>2</sup>

Salah satu hal yang penting dan mengalami perubahan yang cukup signifikan dari beberapa pesantren adalah kurikulum. Kurikulum atau mata pelajaran bisa menjadi suatu tolak ukur seberapa jauh pesantren tersebut mengikuti arus modernisasi. Pesantren modern biasanya memasukkan sejumlah mata pelajaran umum ke dalam kurikulumnya. Selain itu, ada beberapa keterampilan seperti kesenian, organisasi, bahasa, dan lain sebagainya yang juga masuk dalam sistem dan kelembagaan pesantren.<sup>3</sup> Paradigma keilmuan yang dianut oleh pesantren modern memiliki beberapa perbedaan dengan pesantren klasik.<sup>4</sup> Perbedaan tersebut sangat berpengaruh pada keseluruhan sistem tradisi pesantren, baik sistem agama, kemasyarakatan, dan pandangan hidup dalam lingkup yang kecil maupun besar. Homogenitas kultural dan keagamaan akan semakin turun, sejalan dengan heterogenitas dan kompleksitas perkembangan masyarakat Indonesia modern.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup>Suryadharma Ali, *Paradigma Pesantren Memperluas Horizon Kajian dan Aksi*, (Malang: UIN Maliki Press, 2013), 52.

<sup>2</sup>Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), 176.

<sup>3</sup>Nurchollis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), 88.

<sup>4</sup>Secara garis besar, lembaga pesantren dibagi menjadi 2 kubu besar yaitu pertama, pesantren *salafi* atau klasik yang berpegang teguh dan mempertahankan tradisi pengajaran kitab-kitab Islam klasik sebagai *core* dari pendidikan pesantren, kedua, pesantren *khalafi* atau modern yang sudah memasukkan pelajaran-pelajaran umum dalam sekolah yang dikembangkan dan sudah tidak terikat dengan penggunaan kitab klasik. Lihat Tim Penyusun, *Leksikon Islam*, (Jakarta: PT. Pustazet Perkasa, 1988), 588, bandingkan dengan Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, 41-42.

<sup>5</sup>Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, 42.

Pondok Pesantren Modern Islam (PPMI) Assalaam merupakan pondok pesantren yang menganut sistem modern. Menurut kategorisasi yang dilakukan oleh Manfred Ziemek, Assalaam termasuk kategori tipe D yang memiliki tiga ciri khusus. *Pertama*, terdapat 5 komponen utama pesantren (masjid, asrama, pengajaran kitab-kitab Islam klasik, santri, dan kyai). *Kedua*, memiliki madrasah, dan *ketiga*, memiliki program keterampilan.<sup>6</sup> Modernitas yang dikembangkan oleh Assalaam dapat dilihat dalam dua aspek yaitu pembaharuan dalam mengutamakan kemurnian aqidah dan pembaharuan yang menonjolkan pada kemajuan Ilmu Pengetahuan Dan Teknologi (IPTEK).<sup>7</sup> Menurut penulis, kecenderungan tersebut lebih kepada aspek yang kedua yaitu perhatian besar terhadap kemajuan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (IPTEK).

Visi dan misi yang dimiliki oleh PPMI Assalaam<sup>8</sup> menjadi basis dalam menjalankan kehidupan di lingkungan pesantren tersebut. Visi dan misi tersebut juga menjadi basis pengembangan kurikulum dan juga sebagai tolok ukur keberhasilan pesantren dalam melakukan tugas pendidikan dan pembinaan kepada para santri. PPMI Assalaam menjadi warna tersendiri bagi model pesantren yang ada di Indonesia. Tantangan modernitas yang sangat dinamis menjadikan pesantren sebagai salah satu gerbang untuk mewujudkan generasi-generasi masa depan bangsa.

Penelitian ini ingin merefleksikan paradigma keilmuan yang dibangun oleh PPMI Assalaam. Pendekatan yang digunakan adalah epistemologi yang merupakan salah satu objek kajian dalam filsafat. Pendekatan ini digunakan

---

<sup>6</sup>Manfred Ziemek, *Pesantren Dalam Perubahan Sosial*, (Jakarta: PT. Temprint, 1986), 106.

<sup>7</sup>Ruswanto, *Pesantren dan Pembaharuan (Study Tentang Asal-Usul Pesantren, Pemikirannya, dan Isu Radikalisme Pesantren)*, dalam *jurnal Al-Tadzkiyyah*, Vol. , No. 1, 2016, 113.

<sup>8</sup>Visi PPMI As-Salaam adalah **“Terwujudnya insan yang memiliki keseimbangan spiritual, intelektual, dan moral menuju generasi *ulul albab* yang berkomitmen tinggi terhadap kemajuan umat berlandaskan al-Qur’an dan al-Sunnah”**. Sedangkan misi PPMI As-Salaam terdiri dari lima butir diantaranya, a) Menyelenggarakan proses pendidikan Islam yang berorientasi pada mutu, berdaya saing tinggi, dan berbasis pada sikap spiritual, intelektual, dan moral, b) Mengembangkan pola kerja pondok pesantren dengan berbasis pada manajemen profesional yang Islami, c) menciptakan suasana kehidupan yang tertib, aman, dan damai serta penuh keteladanan, d) meningkatkan citra positif lembaga pendidikan pondok pesantren yang berwawasan sains dan teknologi informasi serta berbudaya Islami, e) menyelenggarakan usaha-usaha kaderisasi untuk kemajuan umat menuju masyarakat madani. Lihat Kadarrusman, *Nilai-Nilai Dasar Pendidikan Keassalaaman*, (Surakarta: Assalaam Press, 2006), 47-50.

<sup>9</sup>Abdullah Aly, *Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 206.

karena epistemologi merupakan disiplin ilmu yang bersifat evaluatif, normatif, dan kritis. Evaluatif bersifat menilai seperti menilai tentang sikap, pernyataan pendapat, dasar-dasar yang dapat dipertanggungjawabkan secara nalar. Normatif berarti menentukan norma atau tolok ukur. Dan kritis mempertanyakan tentang asumsi-asumsi, cara kerja atau pendekatan yang diambil, maupun kesimpulan yang ditarik dalam berbagai kegiatan.<sup>10</sup>

### **Pesantren, Tradisi Keilmuan, dan Tantangan Modernitas**

Pesantren merupakan suatu lembaga pendidikan dan pengajaran yang menekankan pelajaran agama Islam dan didukung dengan adanya asrama sebagai tempat tinggal santri. Di sana santri menerima pendidikan agama melalui sistem pengajian atau madrasah yang sepenuhnya di bawah kedaulatan kepemimpinan seseorang atau beberapa orang kyai.<sup>11</sup> Definisi di atas pasti tidak bisa mencakup segala macam definisi tentang pesantren. Hal tersebut karena banyaknya dimensi-dimensi dalam pesantren yang perlu untuk didefinisikan.

Lima elemen dasar yang harus dimiliki oleh sebuah pesantren adalah pondok, masjid, santri, kyai, dan kitab-kitab klasik.<sup>12</sup> Kelima elemen tersebut merupakan ruh dalam tradisi pesantren yang sangat berpengaruh bagi paradigma yang dibangun oleh pondok pesantren. Masing-masing elemen di atas memiliki karakteristik yang unik dan menarik untuk dikaji kaitannya dengan relasi antara satu elemen dengan elemen lainnya. Misalnya adalah relasi antara kyai dan santri, kitab-kitab yang digunakan dalam pesantren, dan lain sebagainya.

Tradisi dalam dunia pesantren memiliki kekayaan yang dapat dijadikan modal menuju sebuah puncak tradisi dan kekayaan baru. Sistem pendidikan memiliki pengaruh yang signifikan bagi terbentuknya suatu tradisi. Pesantren dituntut untuk memperkuat dasar-dasar metodologi pendidikannya. Hal penting yang perlu dirumuskan ketika membicarakan pesantren adalah sistem, tradisi, dan proses pendidikannya yang berlangsung sehari-hari.<sup>13</sup>

Sebagai lembaga pendidikan Islam di Indonesia yang mewarisi tradisi intelektual Islam tradisional, tradisi pesantren tentu memuat aspek kesinambungan dan perkembangan. Pembahasan tentang tradisi keilmuan

---

<sup>10</sup>J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 18-19.

<sup>11</sup>Malik M. Thaha, dkk., *Modernisasi Pesantren*, (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2007), 8.

<sup>12</sup>Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, 44.

<sup>13</sup>Ahmad Muhakamurrohman, "Pesantren: Santri, Kiai, dan Tradisi," *Jurnal Ilda* 12, no. 2 (2014):115.

pesantren bukanlah hal yang baru, terlebih bagi sarjana, pengamat, dan peneliti yang *concern* dalam dunia pesantren.<sup>14</sup>KH. Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa tradisi keilmuan pesantren tidak bisa dilepaskan dari pergulatan intelektual yang terjadi sepanjang sejarah asal usulnya dapat ditelusuri dari lahirnya pesantren di tengah-tengah masyarakat Islam.<sup>15</sup>

Secara umum, dunia Islam memiliki respon yang beragam dalam menghadapi tradisi dan modernitas. Meminjam istilah Al-Jabiri, tradisi (*turast*) diartikan dengan kekayaan ilmiah yang diwariskan oleh orang-orang dahulu dan modernitas (*al-hadatsah*) digunakan untuk merujuk pada era modern yang diwakili dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.<sup>16</sup> Dalam konteks pesantren, dalam menghadapi gejala modernitas pesantren memiliki tanggung jawab sebagai lembaga pendidikan Islam yang dapat dimaknai sebagai bagian yang tak terpisahkan dari dunia akademis atau intelektual.

Terdapat dua hal yang perlu diperhatikan kaitannya dengan respon keilmuan pesantren dengan dinamika modernitas. *Pertama*, keilmuan pesantren muncul sebagai upaya pencerahan bagi kelangsungan peradaban manusia di dunia. Hal ini dapat dilakukan dengan cara menafsirkan teks-teks keagamaan Islam relevan dengan zaman (*shalihun likulli zaman wa makan*), dinamis, dan terbuka. Dan tidak menjadikan teks-teks menjadi sesuatu hal yang bersifat sakral dan tidak dapat diakses. *Kedua*, kurikulum yang ada di dalam pesantren harus berorientasi pada dinamika kekinian. Keilmuan dalam pesantren juga penting untuk mengadopsi metode yang dikembangkan ilmu-ilmu modern. Hal demikian dimaksudkan agar paradigma keilmuannya tetap menemukan relevansinya dengan perkembangan kontemporer.

### **Sekilas Tentang Pondok Pesantren Modern Islam (PPMI) Assalaam dan Paradigma Keilmuannya**

Pondok Pesantren Modern Islam Assalaam (PPMI) Assalaam merupakan satu dari puluhan ribu pesantren yang ada di Indonesia.<sup>17</sup>Pesantren ini cukup unik dan berbeda dengan pesantren-pesantren lainnya. Jikalau pesantren di Indonesia pada umumnya didirikan oleh kyai atau ulama, PPMI Assalaam didirikan oleh seorang pengusaha di bidang penerbitan buku, yaitu penerbit Tiga Serangkai (sering disingkat TS).

---

<sup>14</sup>HM Amin Haedari, dkk., *Masa Depan Pesantren Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global*, (Jakarta, IRD Press, 2004), 51-52.

<sup>15</sup>Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 158.

<sup>16</sup>M. Abid al-Jabiri, *al-Turast wa al-Hadatsah*, (Lebanon: Beirut, 1991), 15.

<sup>17</sup>Hamdan Farchan dan Syarifuddin, *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren*, (Yogyakarta: Pila Religia, 2005), 75.

Ia adalah H. Abdullah Marzuki (w.1990) dan Hj. Siti Aminah. Pesantren ini didirikan pada 17 Juli 1982. Meskipun beliau adalah seorang pengusaha, komitmen beliau terhadap permasalahan pendidikan dan kegamaan tidak luntur seiring dengan profesi beliau. Hal demikian dapat dilihat dari semangat beliau untuk mengikuti kegiatan-kegiatan demi meningkatkan Ilmu, iman, dan ketaqwaan.<sup>18</sup>

Kegiatan-kegiatan pengajian tersebut diserahkan pengelolaannya kepada seorang kyai yang bernama KH. Abdullah Thufail. Kegiatan ini dikelola dalam bentuk majlis ta'lim dan diberi nama **Majelis Pengajian Islam (MPI)**. Seiring dengan berjalannya waktu, majelis ini mendapatkan respon yang positif dari masyarakat. Majelis ini mulai membuka cabang di wilayah keresidenan Surakarta (Klaten, Wonogiri, Sragen, Boyolali, dan Sukoharjo). Akan tetapi, terjadi perselisihan pendapat di tubuh MPI yang pada akhirnya melahirkan petisi yang berisi tentang tiga hal, yaitu (1) penarikan diri dari baiat kepada kepemimpinan KH Abdullah Thufail Saputra, (2) tetap memilih MPI sebagai wadah pengajian, dan (3) keputusan dipilih untuk kebaikan bersama. Menanggapi petisi tersebut, akhirnya KH. Abdullah Thufail memilih **untuk mengembangkan majlis ta'limnya yaitu Majelis Tafsir Alquran(MTA)**, dengan mengambil alih semua cabang MPI yang ada di daerah lain.<sup>19</sup>

Melihat kenyataan yang demikian, H. Abdullah Marzuki mengajak para jamaah yang ada di MPI untuk meningkatkan status kelembagaan MPI menjadi berbadan hukum dalam bentuk yayasan. Kemudian Abdullah Marzuki menugaskan kepada M. Chozin Shiddiq untuk merumuskan AD/ART dengan mengadopsi AD/ART dari yayasan al-Islam dan al-Mukmin Ngruki. Dan pada akhirnya MPI telah menjadi yayasan yang berbadan hukum yang bernama Yayasan Majelis Pengajian Islam (YMPI).<sup>20</sup>

Maksud dan tujuan YMPI adalah untuk menggali dan mengembangkan ilmu dan ajaran agama Islam yang bersumber dari Alqurandan Sunnahserta mewujudkan dalam hidup dan kehidupannya sehari-hari. Ada tiga bentuk kegiatan yang dilakukan untuk merealisasikan tujuan di atas yaitu pengajian, pendidikan, dan pelayanan sosial. Pengajian diadakan untuk anak-anak, pelajar, dan masyarakat baik yang berupa kegiatan masjid, program ramadhan, dan lain sebagainya. Adapun kegiatan pendidikan berupa kursus bahasa Arab, olahraga, dan keterampilan. Sementara itu, kegiatan pelayanan

---

<sup>18</sup>Kadarrusman, *Nilai-Nilai Dasar Pendidikan Keassalaman*, (Surakarta: Assalaam Press, 2006), 41.

<sup>19</sup>Abdullah Aly, *Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren*, 193-194.

<sup>20</sup>Muhammad Chozin Shiddiq, *Sejarah Putih Assalaam : Kisah Perjalanan Hidup dan sekelumit Perjuangan*, (Surakarta: Forum Wali Santri, 2006), 8.

sosial yang dilakukan berupa poliklinik, pemeliharaan fakir-miskin, dan layanan urusan kematian.<sup>21</sup>

Kegiatan-kegiatan di atas memperoleh tanggapan positif dari masyarakat Surakarta sehingga mendorong H. Abdullah Marzuki untuk mendirikan lembaga pendidikan formal. Dari sinilah benih-benih berdirinya Pondok Pesantren Modern Islam (PPMI) Assalaam. Nama Assalaam diambil **dari kata “salam” dalam bahasa Arab yang berarti damai. Dengan makna ini,** PPMI Assalaam diharapkan menjadi lembaga pendidikan Islam yang akan selalu mengembangkan sikap damai terhadap lingkungannya. PPMI Assalaam dalam praktiknya berinteraksi dengan 4 (empat) lingkungan, diantaranya adalah pemerintah, masyarakat umum, sesama umat Islam dan umat pemeluk agama lain. PPMI Assalaam membangun hubungan sosial yang damai dan juga harmonis kepada keempat lingkungan tersebut.<sup>22</sup>

Paradigma keilmuan yang dibangun oleh PPMI Assalaam dapat ditelusuri dari kritik konstruktif dari KH. Abdullah Marzuki tentang konsep pendidikan nasional dan pendidikan pesantren. Sebelum melangkah lebih jauh, perlu terlebih dahulu untuk menjelaskan tentang apa yang disebut dengan paradigma keilmuan. Paradigma keilmuan merupakan kerangka berpikir yang menjadi dasar keilmuan. Jadi, paradigma merupakan suatu hal penting karena akan menentukan bagaimana arah dan maksud yang dalam konteks ini adalah PPMI Assalaam.

Pendidikan nasional menurutnya terlalu minim memberikan muatan pendidikan agama Islam kepada peserta didik. Sejatinya, pendidikan keagamaan memiliki peran yang sangat penting dalam pembentukan mental dan kepribadian bangsa. Di sisi lain, pendidikan pesantren hanya memasuki ranah pendidikan Islam dan belum bisa merepresentasikan lembaga Islam yang bersih, rapi, dan berintegrasi dengan keilmuan modern.<sup>23</sup>

Pandangan KH. Abdullah Marzuki tersebut menjadikan PPMI Assalaam sebagai lembaga keagamaan yang bersih, rapi, dan mampu untuk mempersiapkan santri-santrinya menjadi dokter, ekonom, politikus, dan ilmuwan-ilmuwan yang islami. Model yang ditempuh untuk bisa mencapai cita-cita mulia tersebut adalah dengan memadukan antara dua *manhaj* (sistem), yaitu *manhaj salafiyah* dan *madzhab haditsiyah*. *Manhaj salafiyah* yang dimaksud adalah menggunakan model pendidikan yang diadopsi dari sistem pondok pesantren pada umumnya. Sedangkan *madzhab haditsiyah* yaitu

---

<sup>21</sup>Kadarrusman, *Nilai-Nilai Dasar Pendidikan Keassalaman*, 44.

<sup>22</sup>Abdullah Aly, *Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren*, 200.

<sup>23</sup>Kadarrusman, *Nilai-Nilai Dasar Pendidikan Keassalaman*, 42.

menggunakan sistem pendidikan yang diadopsi dari sekolah-sekolah modern.<sup>24</sup>

Penulis menduga keras bahwa paradigma keilmuan yang dibangun oleh PPMI Assalaam menunjukkan ke-*modern*-an yang sangat progresif. Respon PPMI Assalaam terhadap tantangan modernitas sangat luar biasa. Di sisi lain, PPMI Assalaam juga tidak meninggalkan pendidikan pesantren yang sejatinya merupakan ruh dari pesantren itu sendiri. Jadi, konsep yang digunakan oleh Assalaam adalah *المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجدید الاصلح*, yaitu menjaga atau memelihara tradisi-tradisi klasik yang baik, dan memperkayanya dengan khazanah baru yang lebih baik.

### **Membaca Paradigma Keilmuan PPMI Assalaam Dengan Menggunakan Kacamata Epistemologi**

Epistemologi sering disebut juga dengan teori ilmu pengetahuan (*theory of knowledge*). Secara etimologi, istilah ini berasal dari bahasa Yunani yaitu *episteme*, yang berarti pengetahuan, dan *logos* yang artinya ilmu atau teori. Jadi, definisi dari epistemologi yaitu cabang filsafat yang mempelajari asal usul atau sumber, struktur, metode, dan validitas pengetahuan.<sup>25</sup> Epistemologi juga merupakan cabang filsafat yang membahas pengetahuan manusia dan juga sering disamakan dengan asumsi-asumsi teoretis yang menjadi dasar suatu pendapat ataupun konstruksi pengetahuan manusia.<sup>26</sup>

Menurut Harold H. Titus, epistemologi mengkaji tentang tiga pokok persoalan. Pertama, sumber-sumber pengetahuan. Kedua, sifat dasar pengetahuan. Dan ketiga, validitas pengetahuan. Muhammad Muslih menyatakan bahwa tiga pokok persoalan tersebut menjadi objek formal dari epistemologi yang dalam hal ini adalah sebagai perspektif (cara pandang) dalam melihat objek materialnya, yaitu pengetahuan.<sup>27</sup> Perbedaan yang terjadi dalam tataran bangunan pengetahuan sangat ditentukan oleh perbedaan epistemologi. Bahkan dalam lingkup yang lebih luas lagi, menurut Murtadha Muthahhari, terjadinya perbedaan ideologi dan pandangan dunia (*world view*) disebabkan oleh perbedaan dalam tataran epistemologi.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup>Muhammad Chozin Shiddiq, *Sejarah Putih Assalaam : Kisah Perjalanan Hidup dan sekelumit Perjuangan*, 11.

<sup>25</sup>Susanto, *Filsafat ilmu Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2015), 102.

<sup>26</sup>Ayi Sofyan, *Kapita Selekta Filsafat*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 212.

<sup>27</sup>Susanto, *Filsafat ilmu Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*, 136.

<sup>28</sup>Ayi Sofyan, *Kapita Selekta Filsafat*, 212-213.



Kajian epistemologi dalam keilmuan apapun, tak terkecuali dalam wilayah keilmuan pesantren tidak dapat melepaskan diri dari persoalan metode berpikir dan mentalitas keilmuan. Sedangkan metode berpikir dan mentalitas keilmuan itu sendiri dipengaruhi oleh laju perkembangan zaman yang melingkupinya serta ragam tantangan yang dihadapi oleh setiap generasi manusia.<sup>29</sup> Tantangan yang dihadapi oleh manusia beragama di era agraris sangatlah berbeda dengan tantangan yang dihadapi oleh manusia beragama di era industrial. Corak tantangan umat beragama di masyarakat perkotaan berbeda dengan corak tantangan di masyarakat pedesaan. Model tantangan kehidupan beragama kalangan *elite* berbeda dengan model tantangan kehidupan beragama kalangan *dhru'afa'*, dan lain sebagainya.

Sebagai contoh lain adalah perbedaan metode berpikir pesantren modern dengan pesantren klasik. Jikalau pesantren klasik masih mempertahankan kitab-kitab klasik sebagai inti dalam pendidikan pesantren, berbeda dengan pesantren modern yang sudah tidak lagi terikat dengan penggunaan kitab-kitab klasik. Hal demikian dapat terjadi karena memang ada cara pandang (*world view*) yang berbeda diantara keduanya. Dan perbedaan tersebut sedikit banyak akan mempengaruhi model keilmuan yang ada di dalamnya.

Konstruksi epistemologi yang dinamis inilah yang membutuhkan metode berpikir dan mentalitas keilmuan yang kreatif, inovatif, dan positif. Ketidakpuasan terhadap metodologi yang selama ini berjalan secara konvensional-tradisional menjadikan para pemikir untuk merumuskan dan berupaya untuk membangun kerangka metodologi yang baru. Hal demikian akan berjalan dengan sendirinya, lantaran keadaan zaman yang memaksanya untuk berbuat demikian. Dengan kata lain, wilayah epistemologi selalu bergerak diseperti wilayah metodologi keilmuan. Jadi, diskursus mengenai epistemologi memerlukan apa yang dinamakan dengan pergeseran paradigma (*shifting paradigm*).<sup>30</sup>

PPMI Assalaam merupakan salah satu contoh dari model pesantren modern yang berusaha untuk beradaptasi dengan perkembangan zaman. Pendiri PPMI Assalaam berupaya untuk mengombinasikan antara model keilmuan pesantren klasik dan modern. Hal tersebut adalah sebagai upaya pengembangan wawasan keilmuan dan perubahan tata pikir keilmuan yang bernafaskan keagamaan transformatif. Dalam bahasa yang dipopulerkan oleh M. Amin Abdullah, Assalaam melakukan integrasi-interkoneksi antara

---

<sup>29</sup>Amin Abdullah, *Dimensi Epistemologis-Metodologis Pendidikan Islam*, dalam *Jurnal Filsafat*, 11.

<sup>30</sup>Amin Abdullah, "Dimensi Epistemologis-Metodologis Pendidikan Islam," *Jurnal Filsafat* (1995): 11-12.



disiplin ilmu umum dan agama. Reintegrasi epistemologi keilmuan umum dan agama mengandung arti perlunya dialog dan kerjasama antara disiplin ilmu umum dan agama yang lebih erat di masa yang akan datang.<sup>31</sup>

Tren pemikiran keislaman yang diterapkan di PPMI Assalaam cenderung untuk mengakomodasikan nuansa pengembangan ilmu pengetahuan manusia dalam bidang apapun (alam, sosial, dan iptek secara umum). Kemudian mencoba mengambil manfaat dari padanya untuk mendapatkan penyesuaian-penyesuaian yang diperlukan, khususnya untuk membangun sebuah tradisi keagamaan yang selalu *up to date* dan tanggap terhadap tantangan dan perubahan zaman.<sup>32</sup> Hal demikian dapat dianalisis dari filosofi visi, misi, dan tujuan dari PPMI Assalaam.

Pandangan KH. Abdullah Marzuki terhadap konsep pendidikan nasional dan pendidikan pesantren yang sepertinya tidak ada sinergi diantara keduanya menjadikan beliau untuk mengintegrasikan kedua konsep pendidikan tersebut. Pengembangan tradisi pesantren dalam peradaban modern dapat dideskripsikan dengan beberapa sudut pandang. *Pertama*, dasar-dasar ilmu yang dikembangkannya, termasuk sumber-sumbernya yang dikaji di pesantren. *Kedua*, kehidupan pondok pesantren, cara pengelolaan, hingga aset yang dikuasai. *Ketiga*, dari sarana dan prasarana yang perkembangannya sangat tergantung pada situasi dan kondisi, dukungan wali santri, masyarakat sekitar, dan wawasan pimpinan pondok.<sup>33</sup>

Terkait dengan dasar-dasar ilmu yang dikembangkannya, secara jelas dapat dilihat bahwa PPMI Assalaam mengembangkan keilmuan-keilmuan umum dan juga keilmuan-keilmuan pesantren. Dua model kurikulum yang berlaku di PPMI Assalaam yaitu kurikulum pondok dan kurikulum sekolah. Kurikulum pondok diadopsi dari kurikulum Pesantren Ngruki, Pesantren Modern Darussalam Gontor, dan Pesantren Al-Irsyad Salatiga. Sementara kurikulum MTs, MA, SMA, dan SMK diadopsi dari Departemen Agama dan Departemen Pendidikan Nasional.<sup>34</sup>

Sementara kehidupan di pesantren tersebut dibawah naungan kesarifan. Kesarifan adalah salah satu unit yang mengatur tentang kehidupan santri sehari-hari. Pengelolaan PPMI Assalaam semuanya di bawah

---

<sup>31</sup>Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 399.

<sup>32</sup>Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 299.

<sup>33</sup>Zaenal Abidin, *Problem Managerial Pesantren dalam Peradaban Modern*, dalam Abdul Munir Mulhan, *Religiusitas Iptek*, (Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga, 1998), 201.

<sup>34</sup>Abdullah Aly, *Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren*, 256-264.

Yayasan Majelis Pengajian Islam Surakarta (YMPIS). Dan fasilitas yang ada di pesantren tersebut sangatlah lengkap. Dari mulai fasilitas keagamaan, pendidikan, sosial, dan lain sebagainya.

Sistem penyelenggaraan pendidikan pesantren Assalaam sudah *integrated* dan juga berorientasi pada perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Paradigma keilmuan yang dibangun cukup berhasil untuk menyelesaikan problematika klasik di pesantren diantaranya adalah anggapan bahwa hal-hal yang terkait dengan disiplin ilmu umum, keterampilan, dan profesi sekolah merupakan sistem pendidikan sekuler. Dan juga adanya pemahaman parsial dan dikotomis yang memisahkan antara ilmu dan agama.<sup>35</sup>

### **Prospek Masa Depan Pesantren-Pesantren di Indonesia**

Peran pesantren secara tradisional adalah terjadinya proses transmisi keilmuan agama Islam, mencetak kader-kader ulama, dan mempertahankan tradisi. Di era modern saat ini, pesantren menghadapi tantangan-tantangan baru yang tidak bisa terlepas darinya. Dampak dari modernisasi tersebut sedikit banyak mempengaruhi pesantren dari berbagai macam aspeknya. Seperti kepemimpinan dan peran pesantren, sistem kelembagaan, dan orientasi hubungan kyai-santri. Tuntutan peran pesantren pun semakin kompleks seiring dengan modernitas yang berkembang signifikan. Problematika sosial yang muncul seperti kemiskinan, disintegrasi, kemerosotan moral menjadikan pesantren memikirkan ulang kembali konsep di dalamnya agar bisa menyelesaikan persoalan tersebut.<sup>36</sup>

Pesantren harus memperhatikan peran fungsionalnya disamping tetap mempertahankan aspek religiusitasnya. Gamal Abdul Nasher menyatakan bahwa pesantren di masa depan ditentukan oleh bagaimana pesantren tersebut menghadapi tantangan dan perubahan yang secara cepat terjadi.<sup>37</sup> Jikalau dahulu paradigma keilmuan yang dikembangkan masih terbatas pada kajian ilmu-ilmu keislaman, sekarang ruang lingkup pengembangan keilmuannya harus lebih luas lagi yaitu mengembangkan ilmu alam, sosial dan humaniora, dan sebagainya. Transformasi keilmuan seperti ini akan mampu menjawab perubahan dan kemajuan zaman. reformasi paradigma

---

<sup>35</sup>HM Amin Haedari, dkk., *Masa Depan Pesantren Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global*, 84-85.

<sup>36</sup>Sri Haningsih, "Peran Strategis Pesantren, Madrasah, dan Sekolah Islam di Indonesia," *Jurnal El-Tarbawi* 1, no. 1 (2000):36.

<sup>37</sup>Gamal Abdul Nasir Zakaria, "Pondok Pesantren: Change and Its Future," *Journal of Islamic and Arabic Education* 2, no. 2 (2010): 48.

tersebut juga dimaksudkan untuk mengakhiri fase dikotomi antara agama dan ilmu.<sup>38</sup>

Pada masa modern sekarang, peran strategis pesantren ada dua pokok yaitu sebagai pencetak kader ulama yang menguasai ilmu-ilmu agama dan juga menguasai ilmu-ilmu umum. Dengan demikian, pesantren diharapkan dapat mengembalikan masa kejayaan Islam yang pernah menghiasi dunia dengan ilmunya. Islam menjadi pusat peradaban keilmuan disaat negara-negara lain mengalami masa kegelapan. Pada masa itulah tumbuh dan berkembangnya *ulumul aqliyah* seperti *falsafah, thib, falaq, kimiya, al-Jabr, jughrofiyah* dan *ulumul syar'iyah* seperti *tafsir, fikih, hadis, qira'ah, ilmu rasm, bayan, ma'ani*.<sup>39</sup>

Beberapa peneliti seperti Geertz (1976) dan Hiroko (1976) melihat posisi sentral dan peran strategis pesantren dalam kehidupan masyarakat. Pesantren tidak hanya memberikan kontribusi untuk mencerdaskan bangsa, tetapi juga turut menentukan unsur-unsur fundamental bangunan bangsa dan negara Indonesia. pesantren juga dipandang sebagai lembaga pendidikan yang paling berhasil dalam membentuk karakter moral bangsa dan mencetak kader-kader strategis bangsa. Dengan demikian, pesantren memiliki peran yang multifungsi, yaitu sebagai lembaga pendidikan keislaman, lembaga pendidikan moral, dan lembaga yang paling sanggup menyiapkan generasi ulama.<sup>40</sup>

Pembahasan tentang prospek masa depan pesantren-pesantren di Indonesiamerupakan suatu hal yang cukup dilematik. Dikatakan dilema karenasetiap pesantren memiliki karakteristiknya masing-masing dan bisa dikatakan bahwa setiap pesantren memiliki prospek di masa depan. Berbicara tentang ideal pesantren pun juga memunculkan berbagai macam persoalan. Karena masing-masing orang mempunyai ide yang beragam. Ada yang kecenderungannya mengidealkan lptek, ada yang mengidealkan sosial atau pengembangan masyarakat dan adapula yang kecenderungannya mengidealkan keagamaan, dan lain sebagainya.

Disinilah letak urgensi beberapa pondok pesantren dengan segala macam bentuk dan sistemnya. Yang harus dilakukan adalah perlu adanya upaya untuk membantu menghidupkan dan mengembangkan karena masing-masing pesantren itu punya lahannya sendiri. Baik itu pesantren salaf maupun

---

<sup>38</sup>Suryadharma Ali, *Paradigma Al-Qur'an Reformasi Epistemologi Keilmuan Islam*, (Malang: UIN-Maliki Press, 2013), xii.

<sup>39</sup>M. Habib Chirzin, *Agama dan Ilmu Pengetahuan*, dalam M. Dawam Raharjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1995), 81.

<sup>40</sup>Suryadharma Ali, *Paradigma Al-Qur'an Reformasi Epistemologi Keilmuan Islam*, 89-90.

pesantren yang lain perlu untuk dikembangkan dan dihidupkan agar masa depan pesantren di Indonesia tetap eksis dan bisa mencetak kader-kader cemerlang penerus bangsa ini.<sup>41</sup>

PPMI Assalaam sebagai salah satu representasi pesantren modern di Indonesia juga memiliki prospek masa depan yang sangat cerah. *Output* dari pesantren ini adalah menghasilkan produk-produk santri yang menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi. Harapan dari pendidikan yang ditempuh di pesantren ini adalah memunculkan kembali ilmuwan-ilmuwan, ekonom, politikus yang tentunya tidak meninggalkan nilai-nilai dasar keislaman berdasarkan Alqurandan al-Hadis.

## Penutup

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang sangat pesat menyebabkan munculnya berbagai macam permasalahan, baik karena terbawa ritme perkembangan itu sendiri ataupun oleh pembawa nilai-nilai budaya bangsa yang membawa kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Pesantren memiliki andil yang cukup besar dalam mengarahkan pemanfaatan perkembangan tersebut sebagai kesejahteraan hidup manusia. Pesantren juga diharapkan dapat melahirkan calon ulama yang ilmu keislamannya kondusif dan akomodatif terhadap laju perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta memberi arahan agar kemajuan itu tidak semakin menjauhkan tercapainya kesejahteraan hidup manusia.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa PPMI Assalaam merupakan salah satu pondok pesantren modern yang paradigma keilmuannya berusaha untuk mendialogkan antara keilmuan pesantren dengan keilmuan modern. *output* dari konsep pendidikan di PPMI Assalaam adalah mempersiapkan santri untuk menjadi dokter, ekonom, politikus, dan ilmuwan yang Islami. Hal demikian membuktikan bahwa alumni pesantren tidak hanya ahli di bidang keagamaan saja, tetapi juga harus menjadi ahli di bidang pengetahuan lainnya.

## Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. Dimensi Epistemologis-Metodologis Pendidikan Islam, *Jurnal Filsafat*. 1995.
- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

---

<sup>41</sup>Abdullah Syukri, *Langkah Pengembangan Pesantren*, dalam Abdul Munir Mulkhan, *Religiusitas Iptek*, (Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga, 1998), 219.

Ali, Suryadharma. *Paradigma Alquran Reformasi Epistemologi Keilmuan Islam*. Malang: UIN-Maliki Press, 2013.

*Paradigma Pesantren Memperluas Horizon Kajian dan Aksi*. Malang: UIN Maliki Press, 2013.

Al-Jabiri, M. Abid. *al-Turast wa al-Hadatsah*. Lebanon: Beirut, 1991.

Aly, Abdullah. *Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.

Farchan, Hamdan dan Syarifuddin. *Titik Tengkar Pesantren: Resolusi Konflik Masyarakat Pesantren*. Yogyakarta: Pila Religia, 2005.

Haedar, HM Amin, dkk. *Masa Depan Pesantren Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global*. Jakarta, IRD Press, 2004.

**Haningsih, Sri. "Peran Strategis Pesantren, Madrasah, dan Seklah Islam di Indonesia,"** *Jurnal El-Tarbawi* 1, no. 1 (200): 36.

Kadarrusman. *Nilai-Nilai Dasar Pendidikan Keassalaman*. Surakarta: Assalaam Press, 2006.

Majid, Nurchollis. *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

**Muhakamurrohman, Ahmad. "Pesantren: Santri, Kiai, dan Tradisi."** *Jurnal Ibda'* 12, no. 2 2014.

Munir, Mulkhan, dkk. *Religiusitas Iptek*. Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga, 1998.

Raharjo, M. Dawam, *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1995.

Ruswanto. *Pesantren dan Pembaharuan (Study Tentang Asal-Usul Pesantren, Pemikirannya, dan Isu Radikalisme Pesantren)*. *jurnal Al-Tadzkiyyah* 7, no. 1 (2016) :117

Shiddiq, Muhammad Chozin. *Sejarah Putih Assalaam : Kisah Perjalanan Hidup dan sekelumit Perjuangan*. Surakarta: Forum Wali Santri.

Sofyan, Ayi. *Kapita Selekta Filsafat*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.

Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.

Susanto, *Filsafat ilmu Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*. Jakarta: Bumi Aksara, 2015.

Thaha, Malik M., dkk. *Modernisasi Pesantren*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, 2007.

Tim Penyusun. *Leksikon Islam*. Jakarta: PT. Pustazet Perkasa, 1988.

Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKIS, 2010.

- Zakaria, Gamal Abdul Nasir.** “Pondok Pesantren: Change and Its Future,”  
*Journal of Islamic and Arabic Education* 2, no. 2 (2010): 48.
- Ziemek, Manfred. *Pesantren Dalam Perubahan Sosial*. Jakarta: PT. Temprint, 1986.

FIKIH PESISIR JAWA ABAD KE-19:  
RISALAH KITAB BELUT DAN KITAB BULUS SEBAGAI *COUNTER*  
*DISCOURSE* FIKIH **ULAMA' HARAMAIN**

Mahmud Yunus Mustofa

**Abstrak**

Persentuhan antara ulama Nusantara dan ulama Haramain pada abad ke-19 menjadi salah satu faktor berkembangnya khazanah keilmuan Islam di Nusantara. Hal ini berpengaruh pada konstruksi sosial masyarakatnya terutama dalam bidang hukum Islam (Fikih). Masyarakat yang kala itu masih minim tentang pengetahuan hukum Islam seringkali dihadapkan dengan problem sehari-hari seperti hukum halal haramnya beberapa hewan yang menjadi sumber makanan. Pada abad ke-19, diskusi mengenai hukum hewan-hewan yang ada di Indonesia seperti belut pun tak terelakkan antara para tokoh yang berada di Makkah dan ulama yang berada di Nusantara. Berangkat dari sinilah kemudian banyak bermunculan inspirasi dan dorongan menulis risalah khusus mengenai permasalahan tersebut. Salah satu ulama yang menulis khusus tentang hukum tersebut adalah Syekh Muhammad Mukhtar Ibn 'Atharid al-Bughri al-Batawi al-Jawi yang kemudian lebih dikenal dengan Kyai Mukhtar Bogor. Beliau secara khusus menulis kitab yang membahas tentang hukum belut dengan judul al-Syawaiq al-Mukhriqah li al-Awham al-Kadzibah. Selanjutnya berkembang di daerah pesisir Batang **terdapat ulama' yang kemudian juga menulis kitab yang berjudul 'Isyul Bahri dan secara khusus membahas hukum hewan-hewan seperti bulus, kepiting, belut, dan lainnya yang kemudian kitab ini lebih dikenal dengan kitab Bulus. Kitab ini selesai ditulis oleh Kyai Anwar pada tahun 1339 H dan telah di tashih oleh Syeikh Chlolil Bangkalan Madura. Manuskrip asli kitab ini belum penulis temukan, namun penulis berhasil menemukan kitab salinanya milik KH. Ahmad Basyir Jekulo Kudus tertulis tahun 1401 H. Sampai sekarang kitab ini menjadi bahan kajian beberapa pesantren di Jawa Tengah khususnya pesisir pantai utara. Hewan-hewan tersebut seperti belut, bulus (kura-kura), kepiting, dan lainnya notabene tidak ditemukan di dataran Arab yang kala itu menjadi sumber rujukan pendidikan Islam. Sehingga problem halal haramnya hewan-hewan tersebut harus diselesaikan sendiri oleh Ulama' Nusantara. Dua kitab inilah yang menjadi bukti perkembangann khazanah keilmuan khususnya di bidang Fikih masyarakat pesisir Jawa kala itu.**

**Kata Kunci:** Fikih, Kitab, Islam.

## Pendahuluan: Tradisi Keilmuan Nusantara

Masuknya Islam ke Nusantara tidak hanya memberikan perkembangan keagamaan namun juga tradisi keilmuan. Tradisi keilmuan pada abad ke-17 dan ke-18 di dominasi oleh pulau-pulau di luar Jawa seperti Sumatera dan Kalimantan. Azyumardi Azra dalam sebuah kesempatan menjelaskan bahwa ada 3 periode abad yang penting dalam perkembangan tradisi keilmuan Islam Nusantara, yaitu abad ke-17 dengan pusatnya yang berada di Aceh, abad ke-18 dengan pusatnya yang berada di Palembang dan Banjarmasin dan abad ke-19 dengan berpusat di Jawa.<sup>1</sup> Hal ini juga di amini oleh Taufik Abdulah bahwa abad ke-17 merupakan abad tampilnya puncak-puncak karya tentang agama. Abad ini terutama disinari oleh empat pemikir besar dari Aceh - Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani, yang ditentang dengan keras oleh Nuruddin ar-Raniri, dan Abdul Rauf dari Singkel, yang moderat.” Taufik kemudian sepintas merinci membuktikan bagaimana abad ke-17 tersebut telah menjadi medan penelitian yang luas dan banyak karya lahir dari tokoh-tokoh tersebut.<sup>2</sup>

Berkembangnya tradisi keilmuan Islam di masing-masing daerah ini **tidak terlepas dari banyaknya ulama’ulama Nusantara yang melakukan *rihlah*** (perjalanan). Baik itu *rihlah mubarakah* (menunaikan ibadah haji) maupun ***rihlah ‘ilmiah*** (memperdalam ilmu). Proses transmisi keilmuan Islam yang terjadi di Nusantara kemudian menjadi sangat penting kerana wilayah ini merupakan pinggiran (*pheriphery*) dan memiliki sisi *distingtif* dengan Islam yang ada di Timur Tengah. Selain itu faktor perkembangan perjalanan haji juga menjadi salah satu pengaruh berkembangnya transmisi keilmuan Islam.

Perkembangan perjalanan haji yang berasal dari Nusantara pada abad ke-19 tidak terlepas dari peran Belanda yang pada saat itu memiliki transportasi yang memadai untuk mengangkut para jamaah haji Nusantara. Tercatat pada pertengahan abad ke-19 terjadi peningkatan dari 2.000 jamaah pertahun meningkat pesat menjadi 7.000-11.000 jamaah pada akhir abad ke-19. Hal ini juga dilatar belakangi dengan dibukanya Terusan Suez yang kemudian mampu memangkas jarak perjalanan haji.<sup>3</sup> Dari fenomena inilah kemudian terbentuk jaringan yang kuat antara ulama Nusantara dengan ulama Haramain yang tidak hanya dalam hal agama tetapi juga dalam ilmu pengetahuan. Banyak sekali ulama Nusantara yang kemudian menetap untuk

---

<sup>1</sup> Disampaikan pada Seninar International Islam Nusantara di Universitas Wahid Hasyim Semarang, September 2018.

<sup>2</sup>Taufik Abdullah, “**Ke Arah Sejarah Pemikiran Islam di Asia Tenggara: Sebuah Pelancongan Bibliografis,**” **Jurnal Sejarah 3, 1993, 7-8.**

<sup>3</sup>M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia C.1300 to the present*, (Blomington: Indiana University Pers, 1981), 123.



waktu yang cukup lama untuk kemudian belajar Islam lebih dalam dengan **para ulama' Haramain. Kemudian mereka disana membuat sebuah komunitas** yang dikenal dengan *Ashab al Jawiyyin*. Istilah Jawi ini tidak hanya disematkan untuk ulama Jawa semata namun untuk seluruh Ulama Nusantara.

Tradisi keilmuan Islam ini kemudian banyak diteliti oleh para sejarawan. Sayangnya, banyak sejarawan yang lebih melihat perkembangan Islam pada saat itu hanya dari segi politik dan keagamaan saja. Namun, Azyumardi azra dalam penelitiannya berhasil mengungkapkan bahwa pada abad ke-17 dan ke-18 merupakan masa yang paling dinamis dalam perkembangan intelektual muslim. Ia mengungkapkan bahwa hubungan antara ulama Nusantara dengan ulama haramain bukan hanya bersifat politis dan keagamaan semata, melainkan dalam bidang keilmuan.<sup>4</sup>

Di antara ulama yang membawa tradisi tersebut adalah Nur al-Din al-Raniri, Abd al-Rauf al-Sinkili, Muhammad Yusuf al-Maqassari. Kemudian berlanjut pada abad ke-18 seperti Abd al-Shamad al-palimbani, Muhammad Arsyad al-Banjari. Kemudian pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 tradisi keilmuan itu bergeser ke Jawa dengan munculnya tokoh-tokoh seperti Syaikh al-**Mutamakkin, Kyai Rifa'i Batang, Syeikh Nawawi al-Bantani, KH. Soleh Darat al Samaranji, Syeikh Kholil Bangkalan.**<sup>5</sup> Tidak hanya itu, abad ke 19 mungkin menjadi titik awal perkembangan tradisi keilmuan di Jawa yang terstruktur. Hal ini sedikit banyak dibuktikan dengan munculnya para tokoh muslim Jawa seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Perkembangan tradisi keilmuan ini juga di pengaruhi oleh banyaknya ulama Nusantara yang kemudian kembali dari *rihlah ilmiahnya* dari Makkah dan Madinah (Haramain) yang pada saat itu menjadi rujukan utama keilmuan Islam.

### **Fikih Pesisir Jawa Abad ke-19**

Pesisir utara menjadi salah satu media masuknya Islam di Jawa, terbukti dengan adanya beberapa kota pelabuhan sebagai pusat perdagangan kala itu seperti Tuban, Gresik dan Pekalongan. Berkembangnya perdagangan dan transportasi laut kala itu ikut memberikan dampak positif terhadap tradisi keilmuan di Jawa. Para ulama Jawa banyak yang melakukan *rihlah ilmiah* untuk memperdalam keilmuan Islamnya dengan memanfaatkan kapal-kapal dagang. Kemudian mereka kembali ke Jawa untuk mengembangkan tradisi keilmuannya. Keilmuan para ulama Jawa dimanifestasikan tidak hanya dengan berdakwah namun juga dengan perkembangan tradisi literasi kala itu.

---

<sup>4</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara abad ke-17 dan ke-18*, (Bandung: Mizan, 1999), 16-17.

<sup>5</sup>Disampaikan Prof. Azyumardi Azra dalam Seminar Internasional "Islam Nusantara" di Universitas Wahid Hasyim Semarang, September 2018.

Tradisi literasi ini merupakan salah satu cara ulama Jawa untuk menerapkan keilmuan yang dimilikinya. Tradisi ini diwujudkan dan dibuktikan dengan banyaknya *turats-turats* yang dihasilkan oleh ulama Jawa khususnya di bidang Fikih. Tradisi tulis menulis sendiri sejatinya sudah mulai berkembang di Jawa pada abad ke-19 seperti di Sunda.

Sunda memiliki perkembangan literasi yang cukup baik. Khazanah naskah Sunda yang didata Edi S. Ekadjati dkk (1988) tersirat bahwa abad ke-19 adalah abad lahirnya naskah-naskah berbahasa Sunda (dengan huruf Cacarakan, Pegon dan Latin) yang sebelumnya didominasi oleh naskah-naskah beraksara dan berbahasa Jawa-Pegon dan Arab. Dengan demikian – berbarengan dengan pengakuan Belanda-- pada abad ke-19 ini juga lah karya para ulama Sunda –terutama yang berbahasa Sunda– “**ditemukan.**”<sup>6</sup> Hal inilah juga yang menjadi keunikan tersendiri dari kitab-kitab yang ditulis oleh ulama Jawa.

**Sejumlah ulama’ Jawa pada** akhir abad ke-18 sampai paruh pertama abad ke-19 yang kemudian banyak menghasilkan karya diantaranya seperti **Kyai Ahmad Rifa’i dari Kalisak Batang (1786-1876)**, Muhammad al-Nawawi al-Bantani (1813-1897), Muhammad Saleh Darat al-Samarani (w.1903) dan Muhammad Mahfudz al-Termasi dari Jawa Timur (w. 1919). Selain itu ada **Syeikh Mutamakkin dari Kajen Pati, Syeikh Mukhtar Ibn ‘Atharid al-Bughuri** (w. 1944) dan Kyai Anwar al-Batani (Batang). Kebanyakan dari kitab itu menggunakan bahasa Jawa yang ditulis dengan ciri khas Arab yang kini dikenal dengan istilah Arab Pegon. Seperti kitab KH. Soleh darat yang penulisan kitabnya dikenal dengan istilah “**Jawa Ngriki**”.

**Sebagai contoh lain Kyai Rifa’i yang setidaknya terdapat 65 karya yang** berhasil ditulisnya. Namun kebanyakan karya tersebut sekarang berada di Leiden Belanda.<sup>7</sup> Banyak dari karya beliau yang berbicara tentang fikih diantaranya adalah kitab ***Taisir yang membahas tentang Sholat Jum’at Madzhab Syafi’i***, ***Absyar*** yang membahas tentang arah kiblat di Jawa, ***Jam’ul Masail 1-3*** ***Jam’ul Masail 1-3*** yang membahas fikih dan tasawuf, dan masih banyak lagi.<sup>8</sup> Keunikan dari karya beliau adalah penggunaan bahasa Jawa pegon yang kemudian menjadikan karya-karya beliau di kenal dengan istilah *Kitab Tarjumah*.

---

<sup>6</sup>Lihat Mikihiro Moriyama (2003). Edisi Indonesianya diterbitkan KPG Jakarta dengan judul *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19* (2003). Lihat juga Martin van Bruinessen yang mensinyalir adanya pergeseran penulisan kitab-kitab ke dalam bahasa Sunda pada abad ke-19 (1995: 144-145).

<sup>7</sup>Wawancara dengan Kyai Mahfudz, salah satu ulama Rifa’iyah di Batang.

<sup>8</sup>Ahmad Syadzirin Amin, *Gerakan Syaikh Akhmad Rifa’i dalam Menentang Kolonial Belanda*, (Jakarta: Jama’ah masjid Baiturahman, 1997). 120-122.

Selanjutnya Kyai Nawawi al-Bantani yang terkenal dengan kitab **“Nihayah al-Zain fi Irsyad al-Mubtadi’in”**. Kitab ini merupakan *masterpiece* Imam Nawawi dalam bidang fikih **madzhab Syafi’i**.<sup>9</sup> Kitab fikih lain yang tidak kalah besarnya adalah Kitab **“Mauhibah Dzi al-Fadhl”** atau yang lebih dikenal dengan sebutan **“Hasyiyah Termas”** karangan dari Syaikh Muhammad Mahfudz Ibn abdillah Ibn Abd al mannan al Termasi yang lebih dikenal Syekh mahfudz Termas.<sup>10</sup> **Selanjutnya di Sunda juga terdapat KH. Ma’mun Nawawi** Cibusrah yang mengarang kitab Fikih Manasik Haji **“Tanah al-nasik fi Bayan al-Manasik”**.<sup>11</sup>

Beberapa karya-karya dari ulama’ di atas menunjukkan bahwa pada kurun waktu akhir abad ke-18 sampai masuk pada abad ke-19 terjadi sedikit pergeseran dari kecenderungan keilmuan tasawuf menuju fikih. Awal abad ke-19 diskursus mengenai fikih masih seputar tentang hal-hal yang menyangkut keseharian seperti halal-haramnya makanan. Oleh karena itu, dengan menggunakan pendekatan *socio-cultural history* dan memfokuskan pada peran kyai sebagai transmitter serta pengembang keilmuan maka akan di ketahui gambaran lebih luas tentang perkembangan fikih pesisir Jawa abad ke-19 yang disebut oleh Julian Millie sebagai **“jaringan halus”** (*soft network*) dari proses-proses dan praktek keilmuan ulama di dalamnya terutama tradisi keilmuan dalam konteks lokal.<sup>12</sup> Jaringan halus adalah peran-peran yang banyak dan luas dari para ulama lokal yang belum terungkap dalam sejarah sehingga peranan mereka cenderung terabaikan, padahal peranan ulama-ulama lokal dan tradisi-tradisi yang dikembangkan mereka dalam bentuk lokal pula berperan penting dalam diseminasi Islam di Nusantara.

Peran ulama-ulama lokal dalam memahami Islam dan kemudian mengaplikasikannya dalam lokal jawa menjadikan keunikan tersendiri dari kitab-kitab yang dihasilkan. Penulis yakin masih banyak karya-karya yang terkubur dan belum ditemukan dan bahkan muncul ke permukaan. Khazanah kitab-kitab ulama Nusantara sudah seharusnya menjadi perhatian penting bagi para peneliti sejarah khususnya yang memiliki ketertarikan terhadap tradisi keilmuan Islam di Nusantara.

---

<sup>9</sup>A. Ginanjar Sya’ban, **Mahakarya Islam Nusantara; Kitab, Naskah Manuskrip dan Korepondensi Ulama Nusantara**, (Jakarta: Pustaka Compass, 2017), 339.

<sup>10</sup>*Ibid*, 365.

<sup>11</sup>*Ibid*, 501.

<sup>12</sup>Julian Patrick Millie, *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java* (Diss. Leiden University, 2006), 193-194.

## Risalah Kitab Belut dan Kitab Bulus sebagai *Counter Discourse* Fikih Ulama' Haramain.

Bermula pada kurun waktu abad ke-19 ketika terjadi dialektika yang sengit antara ulama Nusantara dan Ulama Haramain mengenai kebiasaan **ulama' Nusantara yang memakan hewan yang mereka anggap sejenis ular** yaitu belut. Mereka (ulama Haramain) menganggap bahwa yang dimakan oleh **ulama Nusantara adalah ular ('tsu'ban' atau 'hayyah'), karena belut memang** mirip dengan ular.<sup>13</sup> Kemudian dari hal inilah ejekan-ejekan disematkan kepada ulama Nusantara yang kala itu bermukim disana. Ulama Nusantara dianggap primitif, pemakan ular dan tidak paham hukum.

Peristiwa ini juga direkam oleh Snouck Hurgronje ketika ia berada di Makkah pada tahun 1884-1885 dalam catatannya ***"Mekka in the Latter Part of the 19<sup>th</sup> Century"***. **Belut telah menjadi sebuah "fenomena" di Makkah yang** disalah fahami dan imbasnya adalah lekatnya citra negatif terhadap para pemukim Nusantara di sana yang memakan hewan tersebut.<sup>14</sup> Tidak ada **catatan pasti mengenai bagaimana ulama' Nusantara mengkonsumsi bekut** tersebut. Pasti menurut pendapat penulis bahwa belut tersebut dibawa langsung dari Nusantara karena di Haramain sendiri bukan habitat belut dan terbukti dengan mereka tidak mengetahui hewan tersebut. Di samping itu, belut atau yang dikenal dengan *fluta alba* (*zeuiew*) ini, penyebarannya hanya banyak ditemukan di perairan tropis yang bersuhu antara 25 hingga 31 derajat selsius mencakup perairan Asia, seperti Jepang, Cina, Malaysia, dan Indonesia.<sup>15</sup>

Perbedaan geografis inilah yang kemudian menjadi awal mula perdebatan tersebut. Banyak sekali hewan-hewan yang terdapat di Nusantara seperti belut, bulus, penyu, kepiting, *yuyu* yang notabene jarang di temukan di dataran Arab.

Menanggapi hal tersebut kemudian **Syeikh Mukhtar Ibn 'Atharid al-Bughuri** menulis kitab *al-Syawaiq al-Mukhriqah li al-Awham al-Kadzibah*, Kitab ini merupakan kitab yang ditulis oleh beliau sebagai jawaban dari pengharaman atas hewan belut. Dalam kitab ini beliau mengambil beberapa pendapat ulama dalam menghukumi belut. Seperti Imam kamal al-Din al Dimyari dalam kitab *hayah al-Hayawan* yang berkata belut adalah halal, Imam Baghawi yang juga menghukumi halal dengan dasar Qs. Al-maidah ayat 96,

---

<sup>13</sup>A. Ginanjar Sya'ban , 370.

<sup>14</sup>*Ibid*, 370.

<sup>15</sup>A. Ginanjar Sya'ban. Republika Online, 13 Maret 2016.

kemudian pendapat Abu bakar, Umar, Ibn Abbas, Zaid bin Tsabit dan Abu Hurairah yang menghukumu belut adalah halal.<sup>16</sup>

Penghukuman mengenai kehalalan hewan belut ini juga dijelaskan beliau mengenai hakikat belut yang merupakan hewan air. Beliau juga menyertakan penelitian terkait tingkah laku belut yang pada hakikatnya hanya bisa hidup di air. Perdebatan mengenai belut ini kemudian melebar hingga menyangkut masalah keharaman keong, tutut dan remis yang dianggap ulama Haramain sebagai hewan yang hidup di dua alam dan dihukumi haram.

Dari dialektika ini kemudian pada tahun 1339 H ditulis kitab *'Isyul Bahri* oleh Kyai Anwar Kauman Batang. Dalam sampul kitabnya tertulis bahwa kitab ini menjelaskan tentang hewan yang hidup di air. Kitab ini telah *ditashih* oleh Syekh Cholil Bangkalan.<sup>17</sup> Ditemukannya kitab ini setidaknya **menjadi sanggahan terhadap apa yang pernah ditulis oleh Ginanjar Sya'ban** bahwa kitab Belut Syekh Mukhtar Bogor merupakan satu-satunya kitab Nusantara yang membahas mengenai belut.

Kitab *Isyul Bahri* secara garis besar membahas mengenai halal-haramnya hewan seperti bulus, kepiting, belut, dan hewan-hewan air lainnya. Penulis sendiri masih kesulitan untuk mengetahui secara jelas isi dari kitab ini karena ada beberapa kosa-kata yang digunakan merupakan kosa-kata bahasa Jawa yang tidak ditemukan dalam kaidah Bahasa Arab. Seperti ( الدلفين ) yang setelah dikaji ternyata berasal dari kata *Dolphin* yang berarti lumba-lumba. Kosa kata lain yang menurut penulis unik dari kitab ini diantara adalah : ( الكفتية ) yang berarti kepiting, ( انسان الماء ) yang berarti putra duyung dan ( بنات الماء ) yang berarti putri duyung. Kitab ini sejatinya baru ditemukan sekitar 2 tahun silam. Kemudian kitab ini di cetak ulang dan kemudian diajarkan di pesantren-pesantren di pesisir Jawa Tengah khususnya di Batang.

Dua kitab inilah yang kemudian menurut penulis merupakan harta sejarah yang sangat bagus dan menjadi bukti tentang tradisi keilmuan Islam abad ke-19. Kitab-kitab ini menjadi *counter discourse* atas dialektika yang terjadi di Haramain. Fikih sendiri mengalami perkembangan dan penyesuaian kala bergeser dari Timur Tengah ke Nusantara khususnya Jawa. Perbedaan geografis inilah yang kemudian memunculkan permasalahan-permasalahan baru yang menuntut ulama Nusantara untuk melakukan ijtihad agar Islam

---

<sup>16</sup>Amirul Ulum., & Khairul Anwar, *Kitab Belut Nusantara*, (Yogyakarta, Global Press, 2017), 38.

<sup>17</sup>Manuskrip Kitab Isyul bahri karya Kyai Anwar Batang.

mampu dipahami dan di amalkan dengan baik tanpa meninggalkan unsur budaya yang kental dimiliki oleh masyarakat Nusantara.

Selanjutnya kitab ini juga menjadi bahan kajian di pesantren-pesantren dan memberikan kontribusi yang besar terhadap perkembangan kajian fikih khususnya di pesantren. Proses pencetakan ulang kitab ini juga penulis berikan apresiasi besar sebagai upaya pelestarian khazanah keilmuan Nusantara.

Sampul Manuskrip Kitab *al-Syawaiq al-Mukhriqah li al-Awham al-Kadzibah* dan **Kitab 'Isyul Bahri**



## Penutup

Abad ke-19 merupakan abad di mana tradisi keilmuan berpusat di Jawa. Hal ini dibuktikan dengan munculnya beberapa tokoh seperti Syeikh **Mutamakkin**, **Kyai Rifa'i Kalisalak**, **Syeikh Nawawi al-Bantani**, Syeikh Mahfudz Termas, Syeikh Cholil Bangkalan, KH Soleh Darat al- Samarani dll.

Pada abad ini juga telah ditulis banyak kitab yang merupakan bukti berkembangnya tradisi literasi di kalangan ulama Nusantara dan juga sebagai wujud manifestasi dari tradisi keilmuan Jawa. Kitab yang banyak ditulis tidak hanya berbicara masalah tasawuf melainkan juga fikih. Terutama pada kitab fikih merupakan *counter discourse* dari apa yang terjadi di Haramain.

Kitab-kitab yang ditulis oleh ulama Nusantara merupakan harta besar dalam tradisi keilmuan Nusantara dan sudah sewajibnya untuk dilestarikan.

Upaya mencari, menelaah dan mengkaji sampai mencetaknya kembali merupakan upaya yang bagus agar khazanah keilmuan Nusantara tetap terjaga. Hal ini tidak hanya menjadi tanggung jawab pesantren, santri maupun Kyai, namun tanggung jawab semua pihak agar mutiara-mutiara ilmu yang telah ditulis oleh ulama pendahulu akan tetap lestari.

### **Daftar Pustaka**

- Abdullah, Taufik. *Ke Arah Sejarah Pemikiran Islam di Asia Tenggara: Sebuah Pelancongan Bibliografis*. *Jurnal Sejarah* 3 (1). 1993.
- Amin, A. S. ***Gerakan Syaikh Akhmad Rifa'I dalam Menentang Kolonial Belanda***. Jakarta: Jama'ah Masjid Baiturahman, 1997.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara abad ke-17 dan ke-18*. Bandung: Mizan, 1999.
- Kyai Anwar . Kitab Isyl bahri. *Manuskrip*. Batang, Tanpa tahun.
- Millie, J. P. *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*. Diss. Leiden University, 2006.
- Ricklefs, M.C. *A History of Modern Indonesia C.1300 to the present*. Blomington: Indiana University Pers. 1981.
- Sya'ban, A. G.** *Mahakarya Islam Nusantara; Kitab, Naskah Manuskrip dan Korepondensi Ulama Nusantara*. Jakarta: Pustaka Compass, 2017.
- Sya'ban, A. G.** **Republika Online, 13 Maret 2016.**
- Ulum, A., & K. Anwar. *Kitab Belut Nusantara*. Yogyakarta: Global Press, 2017.



## **NILAI SIRI' NA PACCE DALAM PENGUATAN KARAKTER PONDOK PESANTREN AN-NAHDLAH MAKASSAR**

**Marwah**

Pondok Pesantren An-Nahdla Makassar  
marwah.annisaa@gmail.com

### **Abstrak**

Lembaga pendidikan tidak hanya mengajarkan tentang ilmu pengetahuan semata. Tetapi, turut serta mengajarkan dan mencontohkan nilai-nilai kehidupan. Seperti Pondok Pesantren An-Nahdla Makassar, sebuah lembaga pendidikan agama yang sangat kuat merawat tradisi pesantren. Selain itu, terdapat keunikan dari pesantren tersebut, yang dibangun di tengah pemukiman padat penduduk di Timur Kota Makassar yang kadang sangat rawan terjadi konflik. Meski demikian, Pesantren An-Nahdla Makassar tetap kokoh dengan menanamkan nilai-nilai kepesantrenan dan tradisi budaya lokal. Salah satunya yaitu dengan menanamkan nilai **siri' na pacce** dalam penguatan karakter di lingkungan pesantren. Implementasi nilai tersebut dapat menunjukkan perbedaan antara makna **siri' na pacce** di kalangan masyarakat Bugis-Makassar umum, dan secara khusus di lingkungan Pondok Pesantren An-Nahdla Makassar. Kajian ini difokuskan untuk melihat nilai-nilai **siri' na pacce** yang diimplimentasikan dalam karakter civitas pesantren sebagai korelasi antara nilai pesantren dan tradisi budaya lokal. Kajian ini menggunakan penelitian kualitatif dengan pendekatan analisis nilai.

**Kata Kunci: Siri' Na Pacce, Karakter, Pesantren**



## Pendahuluan

Pesantren merupakan lembaga pendidikan yang khas dan memiliki posisi yang strategis untuk mengawal pengembangan pendidikan karakter. Dalam proses pendidikan, diperlukan kolaborasi nilai-nilai budaya dan nilai-nilai Islam dalam membentuk etika dan moral. Proses tersebut ditekankan untuk menanamkan kebiasaan untuk membentuk karakter yang baik bagi peserta didik. Dalam hal budaya, tiap pesantren memiliki ciri khas tersendiri dalam memasukkan nilai-nilai tersebut. Seperti Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar, merupakan salah satu pondok pesantren yang sudah berdiri lebih dari 30 tahun dan menjadi benteng Aswaja di Makassar karena menjaga dan merawat tradisi keislaman dan tradisi lokal dengan baik. Sebagaimana yang diketahui, bahwa Sulawesi Selatan merupakan salah satu wilayah yang memiliki kearifan lokal dengan berbagai tradisi dan budaya yang masih dipertahankan hingga saat ini.

Pesantren An-Nahdlah merupakan lembaga pendidikan Islam yang berada di tengah-tengah pemukiman masyarakat. Setiap aktivitas yang dilakukan oleh pesantren, tidak terlepas dari perhatian masyarakat sekitar, utamanya dalam hal perilaku santri. Citra santri di tengah masyarakat telah memberikan kesan yang baik yang seringkali menjadi sorotan sikap dan perilaku santri juga dirasakan oleh masyarakat.

Dalam kehidupan masyarakat Suku Bugis-Makassar, terdapat falsafah hidup yang dijadikan sebagai pegangan, yaitu falsafah ***siri' na pacce***. Nilai dari falsafah tersebut menjadi suatu cerminan bagi masyarakatnya dalam menjalankan kehidupan mereka sehari-hari yang berkaitan dengan rasa malu, harga diri, dan kepedulian, serta rasa solidaritas yang tinggi terhadap sesama. ***Siri'*** dalam kehidupan suku Bugis-Makassar merupakan suatu nilai yang sangat dijaga oleh masyarakatnya. Sebagaimana disebutkan dalam salah satu pribahasa Makassar bahwa ***Punna tena siri'nu, pakaniaki paccenu***, yang artinya “kalau anda tak memiliki harga diri, maka tunjukkanlah kesetiakawananmu”. Namun, pada zaman sekarang nilai ***siri' na pacce*** telah mengalami pergeseran makna di kalangan masyarakat. Seringkali, falsafah tersebut disalah-artikan sehingga mengakibatkan tindakan-tindakan yang bertentangan dengan prinsip dari falsafah tersebut. Oleh karenanya, kerap kali menimbulkan kesan bahwa orang Makassar itu “*Pabbambangan na tolo*” (pemarah dan bodoh).

Di lingkungan Pesantren An-Nahdlah Makassar, falsafah tersebut juga diajarkan dengan baik kepada peserta didiknya. Karena ***siri' na pacce*** merupakan dasar dalam pembentukan sikap, kepribadian, dan tingkah laku dalam kehidupan sosial masyarakat, tak terkecuali bagi para santri di Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar. Implementasi nilai-nilai tersebut dapat

terlihat dari perilaku santri pada kegiatan keseharian mereka selama berada di pesantren. Hal tersebut kemudian menjadi fokus utama dalam kajian ini, yaitu untuk melihat bagaimana penerapan falsafah **siri' na pacce** tersebut di lingkungan Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar dengan menelusuri sejarah, keseharian, dan aktivitas di lingkungan Pondok Pesantren An-Nahdlah melalui studi pustaka maupun lapangan, dengan mengamati serta melakukan wawancara secara langsung kepada pihak-pihak terkait.

### **Pengertian *Siri' Na Pacce***

Kata **siri'** dalam bahasa Makassar berarti malu dan *pacce* berarti perasaan pedih, perih. Kedua kata tersebut memiliki makna mendalam secara tersendiri. **Siri'** yang dimaksud dalam hal ini yaitu perasaan malu jika melakukan suatu perbuatan yang tidak baik. Beberapa tokoh memberikan pendapat terkait pengertian *siri*, seperti pendapat C.H. Salam Basjah yang dikutip oleh Mattulada bahwa konsep **siri'** memiliki tiga pengertian, yaitu: (1) malu, (2) daya dorong untuk membinasakan siapa saja yang telah menyinggung rasa kehormatan seseorang, (3) daya pendorong untuk bekerja atau berusaha sebanyak mungkin.<sup>1</sup>

B.F. Matthes juga memberikan pendapatnya sebagaimana yang dikutip oleh Koentjaraningrat, bahwa menurutnya **siri'** ialah rasa malu, perasaan malu menyesali diri.<sup>2</sup> Pengertian **siri'** juga dibahas dalam Seminar Nasional yang diadakan oleh Komando Daerah Kepolisian (KOMDAK) XVIII Sulawesi Selatan dan Utara bersama Universitas Hasanuddin Makassar pada tanggal 11-13 Juli 1977 yang menghasilkan dan memberikan konsep serta batasan terkait **siri'** yaitu: **pertama**, **siri'** dalam sistem budaya ialah pranata pertahanan harga diri, kesusilaan dan hukum serta agama sebagai salah satu nilai utama yang mempengaruhi dan mewarnai alam pikiran, perasaan dan kemauan manusia. **Siri'** memiliki peranan sebagai regulator dalam menjalankan fungsi-fungsi struktur sebagai konsep budaya. **Kedua**, dalam sistem sosial, **siri'** inilah yang mendinamisasi keseimbangan eksistensi hubungan individu dan masyarakat untuk menjaga kesinambungan kekerabatan sebagai dinamika terbuka bertransmisi, transformasi dan dikaji ulang sesuai dengan perkembangan kebudayaan dalam skala nasional. **Ketiga**, dalam sistem kepribadian, **siri'** merupakan wujud konkrit budi pekerti manusia yang

---

<sup>1</sup>Mattulada, *Latoa: Satu Lukisan Analitik Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, (Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1995), 62.

<sup>2</sup>Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, (Jakarta: Djambatan, 1995), 279.

menjunjung tinggi kejujuran, keseimbangan, keselarasan, keimanan, dan kesungguhan untuk menjaga harkat seta martabat manusia.<sup>3</sup>

Adapun *pacce* secara istilah yaitu suatu perasaan yang menyayat hati, apabila sesama masyarakat, keluarga, atau sahabat ditimpa musibah.<sup>4</sup> Dengan kata lain, *pacce* ialah suatu perasaan yang tidak tega, kasihan, atau iba terhadap kondisi orang lain yang mengalami kesusahan. Dalam istilah lain dikatakan bahwa *pacce* merupakan rasa kemanusiaan yang diiringi oleh semangat rela berkorban dan bekerja keras.

Istilah ***siri' na pacce*** merupakan satu kesatuan yang melekat kuat pada masyarakat Bugis-Makassar. Istilah tersebut merupakan unsur yang bersifat prinsipal bagi masyarakatnya. Tidak ada satu pun nilai yang paling berharga untuk dibela dan dipertahankan dimuka bumi selain ***siri'*** (malu). Sebab hal tersebut merupakan jiwa, harga diri, dan martabat yang mereka junjung tinggi. Jika sudah menyangkut persoalan tersebut, masyarakat Bugis-Makassar akan bersedia mengorbankan apapun, termasuk jiwa raganya untuk mempertahankan ***siri'*** dalam kehidupan mereka.

***Siri' na pacce*** memiliki beberapa bentuk pembagian. ***Siri'*** dapat diklasifikasikan dalam dua macam, yaitu: *pertama*, ***siri'*** dari segi timbulnya perasaan. ***Siri'*** yang dimaksud yaitu perasaan yang berasal dari pribadi manusia yang dirasakan karena disebabkan oleh faktor dari luar dan perasaan yang berasal dari pribadi orang itu sendiri.<sup>5</sup> *Kedua*, ***siri'*** dari segi jenis atau bentuknya, terbagi dalam empat macam yaitu: (1) ***siri' ripakasiri'***, terjadi dalam hal pelanggaran kesusilaan. Seperti *silariang*, *nilariang*, *erang kale* (kawin lari), melakukan perzinahan, dan perkosaan. (2) ***Siri' mappakasiri' siri'*** yaitu ***siri'*** yang dapat berakibat pada tindak kriminal. Seperti menampar seseorang di kerumunan orang, menghina dengan kata-kata yang menyakitkan. Maka perbuatan tersebut dibalas dengan perbuatan yang serupa. (3) ***Siri' masiri'*** yaitu sesuatu yang dapat memberikan motivasi untuk meraih kesuksesan. Seperti pantang pulang ke kampung halaman tanpa membawa hasil. (4) ***Siri' mate siri'*** yaitu orang yang telah kehilangan rasa malu dalam dirinya sehingga dapat melakukan hal-hal yang tidak sesuai dengan ketentuan yang berlaku, baik dalam adat hukum Bugis-Makassar.

---

<sup>3</sup> Disampaikan dalam Seminar Nasional, "Mengolah Masalah ***Siri'*** di Sulawesi Selatan Guna Peningkatan Ketahanan Nasional dalam Menunjang Pembangunan Nasional, diselenggarakan oleh Komando Daerah kepolisian (KOMDAK) XVIII Sulselra berkerjasama dengan Universitas Hasanuddin, 11 Juli 1997.

<sup>4</sup> Andi Moein M.G., *Menggali Nilai-nilai Budaya Bugis-Makassar dan Sirik na Pacce*, (Ujung Pandang: Mapress, 1990), 33.

<sup>5</sup> Andi Moein M.G., *Menggali Nilai-nilai Budaya*, 87.

## Sejarah Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar Profil Pendiri Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar

Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar didirikan oleh Drs. KH. Muhammad Harisah AS. Beliau lahir di kampung Watatta, Bone pada tahun 1947 dan merupakan anak dari KH. Abduh Safa, yaitu seorang ulama **masyhur sekaligus pendiri Madrasah As'adiyah di desa Cakkeware Kabupaten Bone. Jika ditelusuri garis keturunannya melalui "lontara keluarga", maka ditemukan bahwa beliau merupakan keturunan kesembilan dari silsilah *Toa La Genni Arung Mampu Bone*. Di sisi lain, beliau telah memperoleh ijazah dari berbagai ilmu agama dan thariqah. Dari garis keturunan tersebut menunjukkan bahwa beliau berasal dari garis keturunan dengan darah *Tau Mappideceng*.<sup>6</sup>**

Terlahir sebagai keturunan *Tau Mappideceng*, beliau mewarisi semangat dari orang tuanya meneruskan tradisi keilmuan yang berlandaskan pada nilai-nilai keaswajaan melalui jalur pesantren. Beliau menuntut ilmu di **Pesantren As'adiyah Sengkang, Wajo. Di pesantren inilah beliau memperdalam ilmu agama serta menjalin keakraban dengan sejumlah ulama, seperti Gurutta KH. Muhammad Yunus Maratan.**

Selanjutnya, pada tahun 1968 beliau hijrah ke Ujung Pandang (Makassar) untuk melanjutkan pendidikannya di Perguruan Tinggi Islam, IAIN Alauddin Makassar. Setelah lulus, beliau secara penuh mendedikasikan dan mengabdikan dirinya mendirikan Pondok pesantren An-Nahdlah Makassar. beliau telah membina pesantren sekitar 30 tahun, terhitung sejak tahun 1982 hingga beliau wafat pada tanggal 20 Mei 2013. Kehadiran beliau dalam mendirikan pesantren di tengah kota Makassar, memberikan kontribusi yang sangat besar bagi kehidupan masyarakat muslim Makassar yang lebih religius dan damai. Beliau dijuluki sebagai ulama kharismatik, yang selalu membeikan **wejangan, nasihat, dan ilmu yang berlandaskan pada 'roh' kitab kuning yang digunakan pada pengajian magrib dan subuh.**

## Cikal Bakal Lahirnya Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar

Cikal bakal berdirinya Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar didasari dari upaya Drs. KH. Muhammad Harisah AS pada tanggal 20 September 1982 mengumpulkan sejumlah anak di kediamannya untuk dibina dan diajarkan kitab kuning dengan metode pengajian. Anak-anak yang terkumpul berjumlah 7 orang, kemudian pengajian tersebut dinamai dengan

---

<sup>6</sup> *Tau* berarti orang, sedangkan *mappideceng* berarti dapat membuat sesuatu menjadi baik. *Tau mappideceng* merupakan seorang tokoh yang memiliki ilmu pengetahuan agama yang luas, sehingga nasihat-nasihatnya didengar dan diikuti oleh masyarakat.

**majelis ta'lim** *Ashabul Kahfi*. Tak berselang lama, tepatnya pada tanggal 20 Agustus 1983, Drs. KH. Muhammad Harisah AS beralih ke Masjid Quba Layang untuk membawakan pengajian tersebut. Dengan seiring berjalannya waktu, pengajian tersebut semakin berkembang dan dipadati oleh ratusan santi yang berasal dari kalangan pelajar dari SD, SMP, SMA, mahasiswa, sarjana, bahkan masyarakat sekitar masjid.

**Majelis ta'lim yang sebelumnya bernama** *Ashabul Kahfi* diganti menjadi **majelis ta'lim As Syafi'iyah** karena padatnya pengajian tersebut. Kemudian pada tanggal 4 Januari 1985, nama tersebut diganti lagi menjadi *An-Nahdlah* atas persetujuan dari Gurutta KH. Muhammad Nur. Hal tersebut didasarkan pada ilham yang diperoleh KH. Muhammad Harisah AS ketika mengikuti Mukhtar NU ke 27 tahun 1984 di Situbondo. Nama tersebut terinspirasi dari iham yang didapat dari QS. Al-Mudatsir ayat 1: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (wahai orang berselimut, bangkitlah).

Setahun setelah perubahan nama tersebut, yaitu pada tanggal 20 Juni **1986, majelis ta'lim** *An-Nahdlah* (kebangkitan) secara resmi menjadi lembaga pendidikan Pesantren An-Nahdlah dengan membuka jenjang pendidikan tingkat Madrasah Tsanawiyah, dilanjutkan tingkat Madrasah Aliyah pada tahun selanjutnya. Tanggal tersebut dinyatakan sebagai tanggal penetapan berdirinya Pondok pesantren An-Nahdlah Makassar.

### **Dinamika Perkembangan Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar**

Pondok Pesantren An-Nahdlah yang didirikan oleh KH. Muhammad Harisah AS memiliki keunikan dan perbedaan dengan pesantren pada umumnya. Berdirinya pesantren tersebut didirikan karena adanya tanah lapang yang dimiliki oleh pendirinya. Melainkan didirikan atas bantuan dan pemberian dari masyarakat sekitar. Tidak hanya pemberian tanah wakaf, bantuan untuk pembangunan bangunan sekolah pun berasal dari masyarakat yang berada di lingkungan padat pemukiman di antara gang-gang yang sempit.<sup>7</sup> Luas bangun yang dimiliki pun terbilang kecil, tidak seluas pondok pesantren lain yang memiliki bangunan luas, asrama, dan lapangan.

Sebelum menjadi pesantren yang berkembang seperti saat ini, terdapat beberapa peristiwa pilu yang dialami kyai, guru, dan santri pesantren An-Nahdlah. Diawali ketika berdirinya pesantren secara resmi di atas bangun **madrasah As'adiyah cabang Layang. Atas persetujuan pihak yayasan,** pesantren An-Nahdlah mendapat izin untuk memakai bangunan yang berada di lantai duadan untuk pengajiannya dilakukan di masjid Quba Layang.

---

<sup>7</sup> Wawancara dengan KH. Dr. Afifuddin Harisah, M.Ag. selaku pimpinan Pondok Pesantren An-Nahdlah pada tanggal 22 September 2018.

Setelah proses belajar mengajar berlangsung beberapa waktu, terjadi peristiwa memilukan yang dialami pihak pesantren. Terjadi pengkhianatan serta pengusiran dari tempat kelahiran, masjid Quba Layang.<sup>8</sup> Kepahitan tersebut tidak berlangsung lama, pihak pesantren yang terusir kemudian hijrah ke masjid Nurul Ihsan Layang. Dari situlah kemudian para santri mendapat semangat baru atas sambutan hangat yang ditunjukkan para **jama'ah dan warga sekitar**.

Setelah peristiwa Quba tersebut, Pesantren An-Nahdlah kemudian mendapatkan tanah wakaf seluas satu hektar dari H. Ahmad Suannah yang berada di Biringkanaya, Sudiang, Makassar.<sup>9</sup> Tanah tersebut kemudian dibangun dengan susah payah atas bantuan yang dikumpulkan oleh KH. Muhammad Harisah. Kemudian, berdirilah beberapa bangunan berlantai empat dengan fasilitas seperti ruang belajar, asrama, masjid, dan ruang pertemuan. Namun, pemberi wakaf menarik tanah wakaf tersebut. Pihak pesantren kembali merasakan tragedi pahit.<sup>10</sup> Meski sempat diperjuangkan agar tanah tersebut tetap dapat digunakan, akhirnya dengan berat hati kyai dan para santri pun meninggalkan lokasi tersebut. Para santri berjalan kaki, kembali ke gedung yang berada di layang (kampus I Pesantren An-Nahdlah).

Peristiwa demi peristiwa pahit yang dialami pihak pesantren tidak lantas mematahkan semangat kyai dan santrinya. Meski kembali terusir, mereka tetap berusaha bangkit dari keterpurukan. Dari kejadian tersebut, ada seorang dermawan yang kemudian mewakafkan sebidang tanah miliknya yang kemudian dibangun menjadi kampus III.<sup>11</sup> Proses pembangunannya dibantu **dengan sumbangan yang diberikan para jama'ah, warga, dan orang tua santri melalui acara "tanpa nama"**<sup>12</sup> yang dilaksanakan setiap malam Jum'at pertama diawal bulan. Semenjak saat itu, Pesantren An-Nahdlah terus berkembang. Tragedi yang dialami pesantren merupakan ujian dan pelajaran untuk tidak berputus asa, dan terus bangkit, sesuai arti An-Nahdlah.

---

<sup>8</sup>Wawancara dengan KH. Dr. Afifuddin Harisah, M.Ag. selaku pimpinan Pondok Pesantren An-Nahdlah pada tanggal 22 September 2018.

<sup>9</sup> Lokasi tersebut kemudian dinamakan kampus 2 Pesantren An-Nahdlah Sudiang.

<sup>10</sup> Dr. Firdaus, *Sejarah Perkembangan Pondok Pesantren*, 31-32.

<sup>11</sup> Tanah tersebut diwakafkan oleh Hj. Baderah, istri H. Rafi Lambau yang merupakan salah satu warga sekitar pesantren. Tanah tersebut berada sekitar 100 M dari kampus I Pesantren An-Nahdlah. Firdaus, *Sejarah Perkembangan Pondok Pesantren*. 44.

<sup>12</sup> Acara tersebut adalah acara mengumpulkan dan membacakan sumbangan-sumbangan yang masuk untuk pembangunan Pondok Pesantren An-Nahdlah. **Dinamakan acara "Tanpa Nama" karena kebanyakan sumbangan yang masuk tidak menuliskan nama penyumbang/tanpa nama.**

Sepeninggal pendiri Pesantren An-Nahdla pada tanggal 20 Mei 2013, pengelolaan pesantren dipimpin oleh Dr. KH. Afifuddin Harisah, Lc, M.Ag. selaku anak pertama dari Drs. KH. Muhammad Harisah AS. Berbagai tantangan di masa-masa awal menerima jabatan tersebut, di antaranya status beliau sebagai dosen tetap di STAIN Bone, yang mengakibatkan beliau harus membagi waktunya sebagai dosen sekaligus memimpin pesantren. Kyai Afif, selaku generasi penerus Pesantren An-Nahdla Makassar, menjaga dengan baik warisan tradisi-tradisi yang ditinggalkan oleh ayahnya dengan terus melanjutkan tradisi yang sudah ada. Selain itu, berbagai inovasi juga beliau lakukan, seperti membangun fasilitas tempat belajar yang lebih baik, membangun aula dan asrama putri untuk memenuhi salah satu persyaratan pesantren yang standar. Beliau juga dengan giat melakukan inovasi dalam mengembangkan sistem pendidikan, seperti mengadakan kelas salafiyah, pengajian *takhasus*, serta bekerjasama dengan Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, guna mengembangkan dan memfokuskan pendalaman dan pemahaman terhadap kajian kitab kuning.

### **Sistem Pendidikan dan Pengajaran Pondok Pesantren An-Nahdla Makassar**

Sistem pendidikan dan pengajaran yang dimiliki oleh Pondok Pesantren An-Nahdla Makassar terbagi menjadi dua, yaitu sistem pengajaran madrasah dan sistem pengajaran kitab kuning. Dalam sistem pengajaran madrasah, Pondok Pesantren An-Nahdla membina siswa-siswa di tingkat madrasah tsanawiyah dan madrasah aliyah secara formal dengan menggabungkan kurikulum Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Departemen Agama, dan kurikulum lokal. Seiring perkembangan, Pondok pesantren An-Nahdla Makassar telah mencetak puluhan angkatan dan empat ribuan alumni sejak tahun 1990. Kurikulum yang digunakan juga selalu disesuaikan sehingga proses pembelajaran dapat berjalan efektif. Hal tersebut juga didukung oleh partisipasi masyarakat yang memberi sumbangan sehingga para siswa dapat belajar dengan nyaman.<sup>13</sup>

Kemudian dari segi sistem pembelajaran kitab kuning, sistem tersebut menjadi ciri khas yang sangat mendasar bagi lembaga pendidikan pesantren, tidak terkecuali bagi Pondok Pesantren An-Nahdla Makassar. Pengajian **kitab kuning tetap eksis dilaksanakan dua kali sehari, yakni ba'da magrib hingga isya dan ba'da subuh. Pengajian tersebut tidak hanya diikuti oleh para**

---

<sup>13</sup> Firdaus, *Sejarah Perkembangan Pondok Pesantren An-Nahdla Makassar*, (Makassar: Pustaka An-Nahdla, 2009), 67.



santri saja, tetapi juga diikuti oleh orang tua santri yang mengantar anaknya **serta para jama'ah sekitar.**

Berbagai kajian dibahas dalam pengajian tersebut, seperti pembahasan tentang tafsir, hadis, fikihi, tasawuf, adab, etika, dan Bahasa Arab. Kitab-kitab yang digunakan yaitu, *Tafsir al-Jalalain, Mukhtarat-Ahadi's, Tanwir al-Qulub, Ta'lim al-Muta'allim, Syarh al-Hikam, Riya' al-Shalihin, Bulughal-Maram, Irsyadal-'Ibad, Maraq al-Ubudiyah, Kasyifatal-Saja, al-Matn al-Jurumiyah, Al-Kabair*, dll.

### **Karakteristik Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar Tradisi Pengajian Kitab Kuning**

**Pengajian kitab kuning yang dilaksanakan ba'da magrib dan subuh** merupakan salah satu karakter Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar yang terpelihara dan merupakan aktivitas utama selain pelajaran formal yang dilakukan di madrasah. Beberapa orang tua santri justru menyekolahkan anak mereka ke Pesantren An-Nahdlah karena ketertarikannya terhadap pengajian kitab kuning tersebut. Sekitar masjid selalu dipenuhi oleh lautan jilbab dan anak sarungan yang pergi dan pulang mengaji kitab. Hal tersebut **mencerminkan tipologi "kota santri" yang memiliki nilai dakwah/syiar Islam** yang terus dikembangkan.

Ketika pendiri pesantren masih hidup, pengajian kitab kuning hampir setiap magrib dan subuh dibawakan olehnya. Namun setelah beliau meninggal, tradisi pengajian kitab kuning tetap berlangsung. Namun, pengajian tersebut diisi oleh kyai/ustadz yang berbeda setiap harinya. Kyai/ustadz yang diamanahi membawakan pengajian, tidak lain merupakan keluarga ataupun alumni yang dipandang mampu untuk membawakan pengajian tersebut. Seperti hal di madrasah, saat pengajian berlangsung, sistem kehadiran dengan cara absen dilakukan secara ketat. Sebab, kehadiran **santri di pangajian ba'da magrib dan subuh** merupakan salah satu penilaian yang penting yang berdampak pada nilai raport santri.

### **Mengutamakan pendidikan karakter dan akhlak**

Di pondok pesantren, akhlak merupakan salah satu aspek penting yang paling ditekankan untuk diajarkan serta diamalkan oleh para santri. Berapapun nilai mata pelajaran yang didapatkan oleh santri, jika akhlaknya baik, maka santri tersebut akan dianggap unggul. Salah satu akhlak santri yang paling dirasakan dan berbeda dari sekolah yang lain adalah penghormatan santri kepada gurunya. Ketika gurunya lewat, mereka berdiri dengan tegap sambil menunduk dan diam atau menghampiri dengan memberi salam. Sikap itu tetap mereka lakukan meskipun berada di luar area



pesantren. Hal tersebut merupakan sesuatu yang sangat langka ditemui di sekolah yang lain.<sup>14</sup> Dalam hal kesopanan, para guru tidak perlu lagi menerangkan secara terus menerus kepada santrinya. Karena sejak awal, mereka sudah diajarkan tentang akhlak, baik kepada guru, orang tua, maupun kepada sesama teman melalui kitab **ta'lim al-muta'allim**. Para guru di madrasah tidak hanya mengajarkan tentang pelajaran dari buku semata. Mereka juga mengajarkan nilai-nilai Islam kepada para santri dalam kebiasaan-kebiasan yang terjadi. Seperti ketika mereka sedang makan maupun minum. Para guru dan santri saling mengingatkan untuk makan dan minum dalam posisi duduk.

Dalam hal pendidikan karakter, orang tua santri juga dituntut untuk memperhatikan anak-anak mereka dan bekerjasama dalam memberikan arahan dan mendidik para santri. Sehingga perubahan karakter dan akhlak santri tersebut dapat dirasakan secara signifikan oleh pihak pesantren maupun keluarga para santri.

### **Menjaga tradisi budaya lokal**

Sulawesi Selatan merupakan salah satu daerah di Indonesia yang memiliki kekayaan dan kearifan lokal yang masih tetap terjaga. Baik dari sisi adat istiadat maupun budaya. Kearifan lokal tersebut harus terus dilestarikan oleh masyarakatnya. Oleh sebab itu, Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar, mengambil bagian untuk melestarikan kearifan lokal tersebut. Berbagai tradisi masih terus dijalankan dalam hal peringatan keagamaan yang dipadukan dengan tradisi budaya lokal, seperti tradisi barzanji, **peca'sura, Maulid Nabi Muhammad, dan Isra' Mi'raj**. Selain itu, dalam kegiatan ekstrakurikuler di madrasah, para santri juga diajarkan tentang tarian-tarian daerah khas Sulawesi Selatan, serta diajarkan seni bela diri Pencak Silat.

### **Menjaga komunikasi dengan orang tua dan masyarakat**

Di Pesantren An-Nahdlah, salah satu hal yang penting dalam pendidikan seorang anak adalah komunikasi antara guru dan orang tua santri. Tujuannya adalah untuk mengetahui perkembangan santri baik di lingkungan pesantren maupun di rumahnya. Sebab, Pesantren An-Nahdlah mayoritas santrinya merupakan santri kalong, yang masih tinggal bersama orang tuanya. Sehingga, orang tua dapat dengan mudah mengetahui kegiatan anaknya di madrasah. Hampir setiap hari, sebagian besar orang tua mengantar

---

<sup>14</sup>Wawancara dengan Irham selaku Alumni dan Operator Madrasah PP. An-Nahdlah Makassar pada tanggal 15 September 2018.

menjemput anaknya ke madrasah. Sehingga memudahkan bagi orang tua dan guru berkomunikasi. Selain itu, komunikasi dengan masyarakat juga sangat diperhatikan, karena lokasi pesantren yang berada persis di pemukiman padat penduduk.

Salah satu orang tua santri mengatakan bahwa beliau sangat merasa senang menyekolahkan anaknya di Pesantren An-Nahdlah. Pada umumnya pesantren itu mewajibkan pondok, sedangkan di pesantren ini anak mereka tetap bisa tinggal bersama orang tua, tetapi pendidikan pesantrennya juga tetap didapatkan. Selain itu, kemudahan berkomunikasi dengan semua guru juga sangat dirasakan, berbeda dengan sekolah lainnya.<sup>15</sup>

Dalam beberapa kegiatan, masyarakat juga dilibatkan dalam kegiatan tersebut. Utamanya ketika pelaksanaan peringatan keagamaan. Seringkali para santri juga mendapat panggilan *takziyah* dari masyarakat untuk membacakan **al-Qur'an untuk orang yang meninggal**.<sup>16</sup> Para santri yang diundang merasa senang, karena selain mendapatkan pahala, mereka juga mendapatkan makanan serta amplop untuk dibawa pulang sebagai tambahan uang jajan mereka.<sup>17</sup>

### **Implementasi Nilai *Siri' Na Pacce* dalam Penguatan Karakter Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar**

Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar merupakan pondok pesantren yang dipenuhi oleh bentuk kesederhanaan, kearifan lokal, falsafah dan pola pendidikan yang sudah mengakar pada santrinya. Perpaduan tersebut menjadi landasan dalam pembentukan serta penguatan karakter bagi peserta didik. Pendidikan karakter tidak selalu dilakukan dengan kurikulum formal. Namun, dalam lingkup pesantren, pendidikan karakter jauh lebih dirasakan dengan memberikan contoh nyata kepada peserta didik.

Kehidupan sehari-hari santri tidak terlepas dari pengawasan guru, masyarakat, dan orang tua santri. Setiap tingkah laku yang mereka tampilkan selalu menjadi sorotan. Sehingga, apapun yang mereka lakukan selalu diingatkan untuk mempertimbangkan baik buruknya. Dalam beberapa kesempatan, penulis melakukan pengamatan terhadap kegiatan di Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar. Hasil pengamatan tersebut menunjukkan santri di Pesantren An-Nahdlah secara umum memiliki solidaritas yang tinggi

---

<sup>15</sup> Wawancara dengan Hj. Rosmini yang merupakan salah satu orangtua santri Pesantren An-Nahdlah, pada tanggal 12 September 2018.

<sup>16</sup> Wawancara dengan Musyawwir, S.Sos selaku guru di Pesantren An-Nahdlah, pada tanggal 20 September 2018

<sup>17</sup> Wawancara dengan Fikri selaku santri Pesantren An-Nahdlah, tanggal 17 September 2018.

terhadap sesama teman. Sebagai seorang santri yang memiliki status yang sama, mereka bersama-sama saling membantu dan mendukung satu sama lain dalam berbagai kegiatan. Untuk berangkat dan pulang dari madrasah maupun masjid, mereka lakukan secara bersama-sama, sehingga seringkali jalanan sekitar dipadati oleh para santri. Bagi yang memiliki kendaraan, dengan senang hati mengantarkan temannya. Atau hanya sekedar menemani temannya hingga orang tuanya menjemputnya. Sikap tersebut merupakan salah satu nilai *pacce* para santri.

Menyandang status sebagai seorang santri merupakan hal yang sangat berharga bagi santri pesantren An-Nahdlah. Status tersebut dianggap sebagai harga diri mereka yang harus tetap dijaga sampai kapanpun. Sekali cap tersebut sudah tertancap, maka cap tersebut tidak akan pernah terhapus.<sup>18</sup> Meskipun sudah menjadi alumni, mereka tetap dianggap sebagai seorang santri. Meskipun berbeda dari sekolah lain yang berada disekitarnya, mereka tetap berbaur, menjalani aktivitas, dan bersaing secara akademik. Dalam beberapa kesempatan, santri An-Nahdlah justru lebih unggul dibandingkan pesantren atau sekolah lain. Apalagi dalam hal baca kitab kuning, khutbah, pencak silat, kaligrafi, dll.

Perkembangan Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar saat ini tidak terlepas dari perjuangan dari pendirinya, KH. Muhammad Harisah AS beserta alumni dan masyarakat yang telah membantu. Suka duka yang dialami untuk mempertahankan pesantren agar tetap kokoh memberikan gambaran jelas tentang arti falsafah ***siri' na pacce***. Sejarah pesantren memberikan pelajaran kepada para santrinya untuk terus berjuang, bangkit dari keterpurukan. Harga diri tidak lantas hilang hanya karena mendapatkan perlakuan yang buruk. Tetapi harga diri tersebut milik orang ingin terus memperjuangkannya, tidak mengenal kata putus asa. Justru sebaliknya, orang yang memperlakukan secara buruk itulah yang kehilangan harga diri.

Nilai-nilai ***siri' na pacce*** yang telah dijelaskan di atas menunjukkan bahwa secara tidak langsung, falsafah ***siri' na pacce*** menjadi salah satu prinsip yang digunakan dalam membentuk karakter santri di Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar. Selain itu, pengajaran nilai-nilai Islam yang diajarkan secara formal maupun pengajian kitab kuning, semakin melengkapi proses pembentukan karakter tersebut.

---

<sup>18</sup> Wawancara dengan Magfirah, salah satu santriwati di Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar, pada tanggal 20 September 2018.

## Penutup

**Siri' na pacce** merupakan falsafah yang digunakan oleh suku Bugis-Makassar sebagai pegangan mereka dalam kehidupan sehari-hari yang berkenaan dengan rasa malu, harga diri, dan kepedulian, serta rasa solidaritas yang tinggi terhadap sesama. Namun, pada saat ini terjadi pergeseran makna dari nilai tersebut hingga mengarah pada tindakan-tindakan yang tidak sesuai dengan prinsip dari falsafah tersebut. Nilai tersebut memiliki makna yang sangat mendalam dan masuk dalam setiap lapisan masyarakat. Di Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar, falsafah tersebut menjadi salah satu nilai yang meresap dalam membentuk karakter santri. Nilai-nilai tersebut dapat terlihat dari kegiatan santri sehari-hari, proses belajar, serta interaksi yang dilakukan dengan berbagai pihak.

Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar memberikan perhatian yang cukup besar terkait pendidikan moral kepada santrinya. Karena pesantren tersebut berada di lingkungan padat penduduk yang berada di gang-gang sempit di kota Makassar. Masyarakat selalu menyorot setiap perilaku santri dan guru yang dilihatnya. Oleh karena itu, santri An-Nahdlah dibekali pendidikan moral dan akhlak dengan baik, yang bersumber dari nilai-nilai keagamaan dan kepesantrenan, serta nilai tradisi budaya lokal.

Tradisi budaya lokal yang dikelola dengan baik akan menghasilkan sesuatu yang baik dan memiliki ciri khas kedaerahan. Selain itu, menjaga tradisi budaya lokal sangat penting dilakukan sebagai bentuk identitas masyarakat. Dalam hal ini, Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar turut mengambil bagian dalam menjaga tradisi, baik tradisi keagamaan, kepesantrenan, maupun tradisi budaya lokal.

## Daftar Pustaka

- Firdaus. *Merawat Tradisi Pesantren dan NU*. Makassar: Pustaka An-Nahdlah, 2010.
- Firdaus. *Sejarah Perkembangan Pondok Pesantren An-Nahdlah Makassar*. Makassar: Pustaka An-Nahdlah, 2009.
- Harisah, Afifuddin. *Kearifan dalam Bingkai Aswaja*. Yogyakarta: Ladang Kata, 2015.
- Koentjaraningrat. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1995.
- Mattulada. *Latoa: Satu Lukisan Analitik Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1995.
- Moein, M.G., Andi. *Menggali Nilai-nilai Budaya Bugis-Makassar dan Sirik na Pacce*. Ujung Pandang: Mapress, 1990.

Muhammad, Firdaus. *AGH. Muh. Harisah AS: Mewariskan Pesantren Menjaga Jejak Leluhur*. Makassar: Nala Cipta, 2017.

np.. **“Siri’ dalam Masyarakat Makassar” dalam Siri’ dan Pesse: Harga diri Bugis, Makassar, Mandar, dan Toraja**. Cetakan kedua. Makassar: Pustaka Refleksi, 2005.

Perlas, Christian. *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar, 2006.

Rahim, A. Rahman. *Nilai-nilai Kebudayaan Bugis*. Yogyakarta: Ombak, 2011.

## PARADIGMA PROGRESIF FIKIH KONTEMPORER

Maulidi

maulidialhasany@gmail.com

### Abstrak

Pemikiran hukum islam (baca: fikih) selama ini terkesan agak pasif atau stagnan, karena dibangun dari paradigma positivistik. Di mana hukum islam hanya digali dari teks (*nas*) melalui analisis linguistik *an sich*. W.B. Hallaq menyebutnya sebagai faktor kemunduran fikih. Karenanya, fikih dan metodologinya harus mengalami transformasi progresif, dari *taqlid qaul* menuju *taqlid manhaji*, dari paradigma literalis menuju paradigma teleologis. Beberapa faktor stagnasi fikih adalah: 1. Fikih difahami sebagai *single entity* dan entitas terpisah (*isolated entity*). Padahal, hukum berkait kelindan dengan disiplin ilmu lain, seperti ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) dan ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*). 2. Fikih difahami sebagai sesuatu yang final dan *untouchable*. Padahal, hukum harus berjalan seiring perkembangan tempus dan locus. 3. Fikih difahami secara tekstual-normatif. Padahal, ada kalanya hukum juga bersifat empirik seperti digagas Imam al-Gazali, misalnya konsep Urf atau kearifan lokal (*local wisdoms*), '**Amal Ahli al-Madinah** (adat istiadat Madinah) dan sebagainya. Agar fikih tetap hidup (*living fikih*) di tengah masyarakat perlu adanya paradigma progresif dalam studi fikih. Paradigma progresif dimaksud adalah bentuk integrasi dan interkoneksi antar ilmu pengetahuan (*islamic sciences, social sciences dan natural sciences*) secara holistic untuk produk hukum yang responsif dan aplikatif. Dalam bahasa Muhammad Imarah, hukum islam dikenal sebagai *ilahiyy al-masdar insaniyy al-maudlu'* (bersumber ilahiyah dan berorientasi insaniyah).

**Kata Kunci:** Paradigma Progresif, Integrasi-Interkoneksi, Fikih Dan Usul Fikih,

## Pendahuluan

Syariat Islam secara teologis memang tidak dapat dipungkiri telah paripurna dan bersifat *taken for granted*. Alquran dan as-Sunnah sebagai sumber hukumnya telah final seiring berakhirnya risalah kenabian. Namun, interpretasi, pemaknaan dan pemahaman terhadap kitab suci (Alquran dan as-Sunnah) tidak pernah berakhir. Sebagai teks hukum, keduanya merupakan *corpus* terbuka yang selalu *available* untuk dimaknai dan ditafsirkan sesuai konteksnya. Pemahaman teks-teks agama dituntut untuk selalu parallel dan relevan dengan dinamika dan problematika zaman. Bila tidak, akan terjadi kekosongan hukum (*al-faragh at-tasyri*) di tengah kehidupan masyarakat sehingga tidak ada payung hukum yang melandasi tindakan hukum mereka.

Adagium, *al-islam shalihun li kulli zaman wa makan*<sup>1</sup> (islam selalu relevan dengan setiap waktu dan tempat) esensinya hendak menegaskan bahwa kontekstualisasi hukum (syariah) adalah hal yang signifikan dalam upaya menjawab masalah-masalah hukum yang terus berkembang. Karena disadari teks-teks agama sangat terbatas, sementara problematika hukum terus berkembang tanpa batas, maka dipandang perlu adanya renewalisasi dalam pembacaan teks-teks agama termasuk ijtihad fikih. Lebih dari itu, perlu juga ada pembaharuan metodologi penemuan hukum (usul fikih), agar tercipta hukum yang responsif dan progresif. Kehadiran corak hukum yang inklusif ini diharapkan mampu menjembatani perdebatan masyarakat modern tentang relasi agama dan sains yang sering dilihat secara parsial-asimetris, *vis a vis* bahkan kontradiktif.

Pertanyaannya, *is religion compatible with modernity*? Jawabannya tentu ya, manakala agama dipahami sebagai sumber nilai dan modernitas sebagai bagian dari realitas budaya. Agama dan modernitas tidak dapat lagi dibaca sebagai *vis a vis*. Keduanya harus dibaca sebagai dua entitas yang berbeda namun saling melengkapi secara integratif-komprehensif. Agama tanpa ada modernisasi tidak akan mampu merespons perkembangan zaman. Begitu pula modernitas tanpa kehadiran agama tidak akan terkontrol.

Di sinilah mengapa penting melakukan kajian ulang fikih dan **mereformasi kajian usul fikih sebagai metodologi ijtihad**. Ali Jum'ah (Ulama Mesir) merekomendasikan bahwa rekonstruksi fikih dapat dimulai dari analisa kritis terhadap penerapan ilmu usul fikih. Dengan kata lain, ia masih sepakat terhadap kandungan ilmu usul fikih klasik, hanya saja ketika berhadapan

---

<sup>1</sup> Dua redaksi yang sinonimik adalah "*al-Quran salih li kulli zaman wa makan* (al-Quran tidak lekang oleh waktu dan tempat), dan *al-slam salih li kulli zaman wa makan* (islam tidak lekang oleh waktu dan tempat). Al-Qaradhawi, *al-Ijtihad al-Mu'a sir bain al-Inzibat wa al-Infirath* (Beirut: Maktab al-Islami, 1998), 10

dengan realita yang berbeda, maka usul fikih harus menyesuaikan diri sehingga bisa menghasilkan fikih yang berbeda pula.<sup>2</sup> Hal yang sama juga ditegaskan Jamaluddin Athiyah dalam kitabnya *Tajdid Al-Fikih Al-Islami*, tentang urgensi pembaharuan materi fikih dan metode ijtihadnya. Menurutnya, integrasi *turast* (agama) dan *tajdid* (modernitas) menjadi titik awal membangun paradigma progresif fikih kontemporer.<sup>3</sup>

Mengapa perlu membangun paradigma progresif fikih kontemporer? Alasannya bertolak dari *mis-assumption* tentang fikih selama ini, di mana fikih dianggap sesuatu yang *fixed*, final, statis dan parsial. Padahal, sebagai representasi dari syariah, idealnya fikih tidak keluar dari pakemnya yaitu syariah yang bersifat dinamis dan progresif. Mengutip pernyataan Scott Gordon tentang progresifitas ilmu-ilmu sosial, bahwa segala sesuatu harus berubah agar menjadi baru dan kuat (*All must change, to something new and to something strange*).<sup>4</sup> Fikih - sebagai ilmu yang bersentuhan dengan perbuatan empirik (*al-a'mal al-amaliyyah*) – juga dituntut untuk menerima perubahan (*qabil li at-taghayyur*) dan pembaharuan (*qabil li at-tajdid*) sesuai tuntutan kondisi dan situasi (*muqtadla al-hal*). dalam kaitan itu, ada adigium masyhur dalam usuliyin, bahwa perubahan hukum (fikih) sangat bergantung kepada perubahan waktu, tempat, tradisi dan keadaan (*taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-'awaid wa al-ahwal*). Oleh karenanya, fikih tidak cukup dibaca sebagai *model of reality* (bersifat pasif) tetapi juga harus dipahami sebagai *model for reality* (bersifat aktif). Dalam arti pertama, fikih hanya dipahami sebagai norma-norma syariah yang bersumber dari teks-teks agama dan menjadi landasan perilaku mukallaf (orang yang cakap hukum).

Sementara dalam arti kedua, fikih diajak berdialog dengan realitas yang terus berkembang. Jadi, bukan saja realitas yang dituntut merujuk kepada fikih, tetapi fikih harus mempertimbangkan realitas dalam merumuskan hukum. Dalam arti kata, fikih tidak hanya dipahami sebagai pemaknaan deduktif dari syariah tetapi juga sebagai pemaknaan induktif. Sebab idealnya, fikih lahir dari proses integrasi eklektik antara nas, akal dan realitas,<sup>5</sup> tak terkecuali realitas modern.

---

<sup>2</sup> Ali Jum'ah, *Qadhiyatu Tajdid Ushuli'l Fikih*, (Beirut: Daru'l Hidayah, 1993), 21

<sup>3</sup> Wahbah az-Zuhaili dan Jamaluddin Atiyah, *Tajdid al-Fikih Islami*, (Beirut: Darl Fikr, 2000), 20 - 30

<sup>4</sup> Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science* (New York: Routledge, 1991), 148-154.

<sup>5</sup> Wahbah Zuhaili, *Taghayyur Al-Ijtihad*, (Damaskus: Darl al-Maktabi, 2000), 8-9



Selain itu, perlu juga reformulasi teoritik ijtihad (fikih) dan rekonstruksi metodologis yang lebih *acceptable and compatible with contemporary issues of Islamic legal studies*.<sup>6</sup> Sebab kata Wahhab Khallaf, “teks-teks Alquran dan as-Sunnah terbatas dan telah final. Sedangkan realitas sosial dan problematiknya tidak terbatas dan terus berkelanjutan. Maka tidak mungkin “**teks-teks yang terbatas**” menjadi satu-satunya sumber legislasi dari “**teks-teks yang tak terbatas**” (*inna nushush Alquran wa as-sunnah mahdudah wa la mutanahiyah wa waqai’u na-nas wa aqdiyatuhum ghair mahdudah wa la mutanahiyah fala yumkin an takuna an-nusus al-mutanahiyah wahdaha hiya al-masdar at-tasyri’ li ma la yatanaha*)<sup>7</sup>. Makanya, ijtihad adalah satu hal yang *daruri* (urgen) harus dilakukan dalam *istimbath* hukum islam (*rechtsvinding*)<sup>8</sup> karena tidak-hadiran nas yang spesifik dan rigid (*mufassal*).<sup>9</sup>

### Paradigma Progresif Fikih Kontemporer

Paradigma progresif dalam tulisan ini dimaksudkan sebagai cara pandang atau pendekatan dalam studi hukum islam yang lebih inklusif dan responsif terhadap modernitas. Dengan dalih bahwa fikih adalah produk hukum yang bersifat ijtihadiyah dan selalu berkait kelindan dengan dinamika zaman. Maka, diperlukan cara pandang atau pendekatan kontekstual agar hukum yang dilahirkan mampu menjawab problematika zaman. Dalam arti ini, makna fikih tidak lagi sempit tetapi dikembalikan lagi kepada semula sebagaimana definisi Abu Hanifah, yaitu suatu pengetahuan tentang apakah sesuatu itu membawa keberuntungan atau tidak (*the one’s knowledge of what*

---

<sup>6</sup> Keberanian ijtihad diperlukan dalam rangka membumikan syariat, Wahbah az-Zuhailly menilai karena adanya dua faktor: 1). Ijtihad tidak bersifat falsifikatif **berdasar pada kaidah “ al-ijtihad la yunqadu bimislihi “** (suatu ijtihad tak bisa dinegasikan oleh ijtihad lain) karena faktor yang emlingkupinya berbeda. 2). Ketakutan ulama untuk lepas dari mazhab-mazhab besar fikih (**mazahib arba’ah**). Lihat, *Ibid.* 7.

<sup>7</sup> Pernyataan Wahhab Khallaf ini dikutip oleh Usman Husien dari kitabnya *Ilmu Usul Fikih*, lihat. Usman Husien, *Al-Ahkam Al-Islamiah Al-Muasirah Fi Ijtihad Al-Ulama Al-Asiyin*, (Aceh: Arraniry Press, 2006), 19.

<sup>8</sup> Istilah penemuan hukum (*rechtsvinding*) dinilai Syamsul Anwar lebih tepat digunakan dalam konteks hukum islam daripada pembentukan hukum (*rechtsvorming*). Hal ini karena mujtahid tidak membuat, melainkan menemukan hukum yang ada dalam teks (nash). Berbeda dengan dengan hukum (barat) yang memang dibuat oleh para legislator. Lihat Syamsul Anwar, *Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazali*, dalam *Antologi Studi Islam*, edit. Amin Abdullah (Yogyakarta: DIP PTA, 2000), 277.

<sup>9</sup> Wahbah az-Zuhailly, *Subul al-Istifadah* (Damaskus: Darl al-Maktabi, 2001), 5-6.

*is to advantage and disadvantage*).<sup>10</sup> Bukan lagi dalam pengertiannya yang bersifat teknis, yaitu **pengetahuan tentang hukum syar'i yang bersifat praktis** dan diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci (*the knowledge of the legal rules, pertaining to conduct that have been derived from their specific evidences*).<sup>11</sup>

Wahbah az-Zuhaili, menyebut tiga aliran (mazhab) dalam menyikapi pembaharuan fikih islam (*tajdid al-fikih al-islam*): pertama, mazhab positivisme, yaitu mazhab yang mengisolasi diri dari modernitas dan terjebak dalam ortodoksi konservatif, tidak produktif dan hanya melahirkan pola pembacaan regresif-tautologis. Bagi mazhab ini, hukum adalah apa yang ada dalam teks (*law in book*). Mereka dikenal mazhab tekstualis-skriptualis; 2). mazhab liberalisme, mazhab yang apatis terhadap turast. Sikapnya yang reduksionis merongrong substansi turast dan berkuat pada sisi objek materiil-empirik *an sich*. Bagi mazhab ini, hukum adalah apa yang ada dalam kenyataan (*law in action*); 3). mazhab moderat, mazhab yang mengkompromikan *turast* dan modernitas secara integratif.<sup>12</sup>

Senada dengan Wahbah, Yusuf al-Qaradawi (Ulama asal Mesir) juga membagi ke dalam tiga mazhab: mazhab skriptualis atau disebut neo-zahiriyyah (*madrasah azh-zhahiriyyat al-judud*), mazhab moderat (*madrasah al-wasathiyah*) dan mazhab liberal (*madrasah al-mu'attilah*).<sup>13</sup> Kelemahan mazhab tekstualis atau semi tekstualis - dalam istilah Abdullah Saeed - atau kelompok yang memiliki kewenang-wenangan intelektual (*intellectual despotism*) - dalam istilah Khaled Abou el-Fadl -,<sup>14</sup> karena dianggap telah menafikan peran akal sebagai instrumen memahami makna hukum. Demikian pula, mazhab liberalis (*al-muattilah*) dianggap telah mendekonstruksi sakralitas nas dan mengabaikan otoritasnya sebagai sumber hukum (*masadir al-ahkam*). Idealnya, bagi al-Qaradawi adalah mazhab moderat yang mensinergikan *naql* (teks) dan *aql* (rasio) secara integratif.

---

<sup>10</sup> Ahmed Akgunduz, *Introduction to Islamic Law*, (Rotterdam: IUR Press, 2010), 21.

<sup>11</sup> Imran Ahsan Khan Nyazee memberikan dua pengertian fikih: pertama sebagaimana definisi Abu Hanifah yaitu **ma'rifatu an-nafs ma laha wa ma alaiha**. Kedua, fikih dalam arti teknis, yaitu *al-ilmu bi al-ahkam asy-syar'yah al-amaliyah al-muktasabah min adillatiha at-tafsiliyah*. Lihat Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: IIIT, 1994), 20-21

<sup>12</sup> Taha Abdurrahman, *Tajdid al-Manhaj fi taqwim al-Turats*, (Maroko: al-Markaz al-Tsaqafiy fi al-'Arabiyy; al-Dar al-Baidla, 2007), 9-10.

<sup>13</sup> Yusuf al-Qaradawi, *Dirasat fi Fikih Maqashid al-Syari'at*, Cet. II, (Cairo: Dar al-Shourouk, 2007), 11-13

<sup>14</sup> Istilah ini dimaksudkan sebagai bentuk kecenderungan hubungan yang tertutup antara teks dan pembacanya dalam memproduksi makna atau melahirkan penafsiran baru. Khaled Abou el-Fadl, ***Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women***, (Oxford: oneworld publications, 2003), 96.

Hal yang sama juga ditegaskan oleh Joseph Schacht (orientalis yang *concern* dalam studi hukum Islam). Menurutnya, hukum Islam bukan saja sarat muatan teologis dogmatis, melainkan muatan historis-sosiologis. Dalam arti kata, hukum Islam bukan saja seperangkat norma yang diwahyukan, tetapi sebagai fenomena historis yang berhubungan erat dengan realitas sosial. Schacht menyimpulkan bahwa sebagian besar hukum Islam termasuk sumber-sumbernya, merupakan akibat dari sebuah proses perkembangan historis.<sup>15</sup> Konsepsi Schacht tersebut membuka kesadaran umat Islam bahwa fikih tidak hanya difahami sebagai ajaran dogmatis yuristik, tetapi juga sarat dengan muatan historis-sosiologis.

Perubahan paradigma fikih tersebut berdampak pada perubahan paradigma usul fikih sebagai metodologi.<sup>16</sup> Ada dua hal penting menurut Yusuf Qaradawi dalam hal ini: *pertama*, pembaharuan muatan fikih (*tajdid al-fikih al-Islami*); *kedua*, pembaharuan usul fikih sebagai metodologi ijtihad. Keduanya merupakan dua entitas yang berbeda, tetapi tidak bisa dipisahkan.<sup>17</sup> Keduanya dianalogikan sebagai pohon, usul fikih seperti akar dan fikih laksana buahnya.<sup>18</sup> Pembaruan fikih tidak hanya ditujukan untuk mencari solusi atas masalah-masalah fikih kontemporer, tetapi juga sebagai bentuk review konstruktif (*'adatun nadzar al-bina'*) terhadap fikih klasik, baik dari segi muatan materi maupun metodologis.<sup>19</sup> Sementara pembaruan usul fikih sebagai metodologi ijtihad harus bertolak dari asas utilitas hukum yang berbasis pada tujuan-tujuan syariah (maqasid syariah). Dengan kata lain, usul fikih tidak hanya dipahami sebagai seperangkat metodologi deduktif tetapi juga metodologi induktif dan inklusif. Pelibatan ilmu-ilmu sosial dan kealaman secara integratif-interkoneksi juga diperlukan dalam prosesi ijtihad hukum. Model ijtihad ini kemudian dikenal dengan ijtihad kolektif (ijtihad jama'iy).

Sementara pada aspek metodologis, metode ijtihad fikih dibagi ke dalam tiga metode: 1). Metode *bayani* yaitu metode analisis teks berbasis gramatika linguistik. Dengan metode ini, teks dianalisis berdasarkan kaidah-kaidah kebahasaan, hasilnya bersifat literalis-skriptualis; 2). Metode *ta'li* (kausasi), yakni metode pencarian rasio-legis (*illah*) hukum yang terdapat dalam teks. Metode ini juga dikenal dengan metode qiyasi (analogi-silogistik);

---

<sup>15</sup>Akhmad Minhaji (terj.) oleh Ali Masrur, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht* (Yogyakarta: UII Press, 2001), 16.

<sup>16</sup>*Ibid.* 7

<sup>17</sup> Wahbah az-Zuhaili dan Jamaluddin Athiyah, *Tajdid al-Fikih al-Islami*, (Demaskus: Darl Fikir, 2000), 16-17.

<sup>18</sup>Abdul Hamid Ar-Rifaie, *Asy-Syarh al-Wasith ala Matn al-Waraqat* (Riyad: Dar al-Sumai'I, 2006), 16

<sup>19</sup> Al-Qaradawi, *al-Ijtihad al-Mu'asir bain al-Inzibat wa al-Infiraf* (Kairo:Al-Maktab Al-Islami, 1998), 16

3). Metode *istislahi* (teleologis), yakni pencarian makna pesan substantif (tujuan hukum/*ultimate value*) di balik teks. Metode ini juga dikenal dengan metode *maqashidi* (*purposive method*).<sup>20</sup>

Dari tiga metode penemuan hukum di atas, paling tidak ada tiga pendekatan yang relevan, yaitu: *Pertama*, pendekatan literalis-tekstualis berbasis pada gramatika linguistik (dalam istilah al-Jabiri dikenal dengan metode bayani) dalam pengungkapan makna inferensial teks (*ma fi an-nash*). Sementara hukum islam tidak lahir dari kondisi yang hampa (*eksnihilo*) dan diturunkan dalam kondisi yang hampa (*innihilo*) pula. Maka pendekatan literalis tidak cukup untuk membaca peristiwa hukum. *Kedua*, pendekatan sosio-historis (*social-historical approaches*), yakni pendekatan yang melihat konteks *asbab nuzul* (Alquran) dan *asbabul wurud* (as-Sunnah) untuk mengetahui makna preferensial teks (*ma haula an-nash*). *Ketiga*, pendekatan filosofis-hermeneutis, yaitu pendekatan yang focus pada tujuan esensial dari syariah (maqashid syariah), mengacu pada nilai-nilai dasar (prinsipil) tanpa mengesampingkan aspek sosio-historis yang mengitarinya.

Selain pendekatan di atas, Syamsul Anwar menyebut pentingnya pendekatan saintifik integratif-multidisipliner untuk menjawab masalah-masalah fikih kontemporer. Sebab, fikih klasik sendiri punya banyak kelemahan, sementara problematika kontemporer selalu aktual. Kelemahan fikih klasik dimaksud antara: 1. Univokalisasi makna, 2. Memiliki nalar tranhistoris, 3. Bersifat *law in book* dari pada *law in action*, 4. Bersifat atomistik-positivistik, 5. Tidak aplikatif dan progresif.<sup>21</sup> Pendekatan saintifik integratif dimaksudkan mampu menghasilkan hukum islam (fikih) yang seharusnya (*ius constituendum / law as what ought to be*), yakni fikih kontekstual sesuai ruh syariat, bukan fikih sebagai *ius constitutum* (*law as what it's in the book*) atau fikih tekstual.

Jadi, pendekatan saintifik integratif-multidisipliner bertolak dari perpaduan antara aspek *sui-generis* (tekstual) dan aspek *cum-empiris* (kontekstual). Dimana realitas modern (modernitas) harus diposisikan sebagai teks budaya yang bersifat partikular. Sedangkan teks sumber (Alquran dan as-Sunnah) diposisikan sebagai teks budaya yang bersifat general. Keduanya (antara teks partikular dan teks general) didialektikakan secara eklektik guna menemukan makna filosofis (*philosophical meaning*), karena satu sama lain bersifat komplementer.

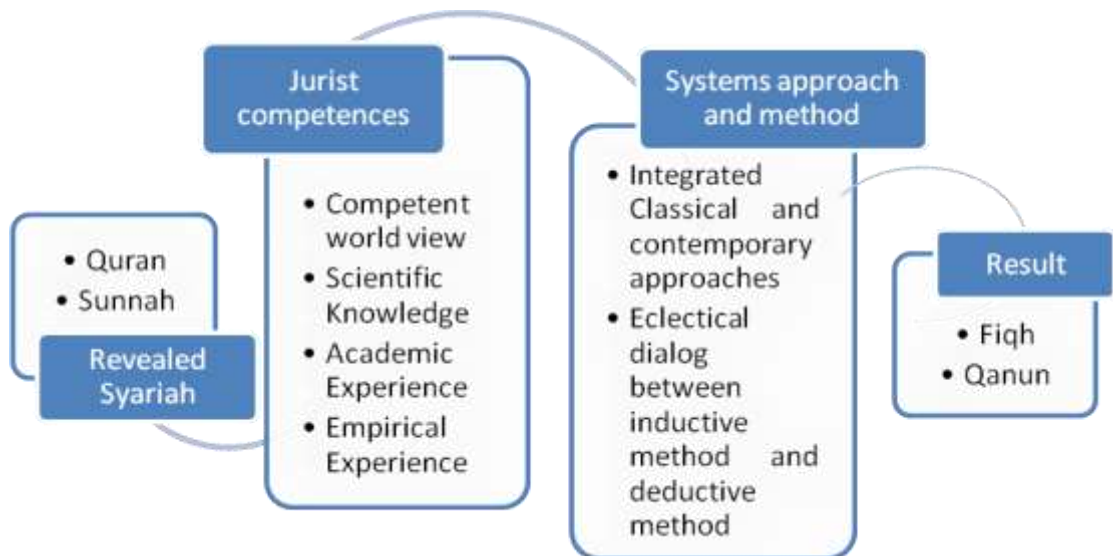
---

<sup>20</sup> Asymuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 113-116.

<sup>21</sup> Lihat Syamsul Anwar, *Pengembangan Metode Penelitian Hukum*, dalam *Profetika* (Jurnal Magister Studi Islam UMS Surakarta, Vol. 4, 2002), 130-134.

Berikut ilustrasi tentang urgensi peran ilmu-ilmu modern dalam mekanisme ijtihad fikih kontemporer.

**Bagan 1:** Kontribusi Ilmu-Ilmu Modern Dalam Metode Ijtihad Fikih Kontemporer



### Modernisasi Fikih: Integrasi Fikih dan Sains

Istilah modern secara bahasa berarti baru, kekinian, akhir, *up-to-date* atau semacamnya. Bisa dikatakan sebagai lawan dari lama, kolot atau semacamnya.<sup>22</sup> Modernisasi memang sangat luas artinya, mencakup proses memperoleh citra (*images*) baru seperti citra tentang arah perubahan atau citra tentang kemungkinan perkembangan.<sup>23</sup> Batasan-batasan modernisasi seringkali hanya ditekankan pada aspek-aspek perubahan di bidang teknologi dan ekonomi. Akan tetapi, sebagaimana dikemukakan oleh Manfred Halpern, revolusi modernisasi sebenarnya melibatkan transformasi semua sistem yang berlaku sebelumnya dalam masyarakat, baik sistem politik, sosial, ekonomi, intelektual, keagamaan maupun psikologi.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> A. Qodri Azizy, *Melawan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 28.

<sup>23</sup> Robert H. Lauer, *Perspektif tentang Perubahan Sosial* (terj.) Alimandan SU (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), 414.

<sup>24</sup> Manfred Halpern, *"Toward Further Modernization of the Study of New Nations"* dalam *World Politics*, 17 (Oktober 1996), 173.

Perubahan itu juga terjadi dalam bidang pemikiran (intelektual). Sebagai contoh bahwa abad modern ditandai oleh kemenangan supremasi rasionalisme, empirisme, positivisme dari dogmatisme agama pada abad ke-17. Metode ilmiah yang berwatak rasional dan empiris telah mengantarkan kehidupan manusia pada suasana modernisme.<sup>25</sup> Jadi masyarakat modern secara intelektual adalah masyarakat rasional, didasarkan pada ilmu dan teknologi yang logis dan empiris.

Akan tetapi, yang menjadi perdebatan di antara beberapa kelompok di atas bukanlah tentang pokok-pokok ajaran agama itu sendiri (*great tradition*), melainkan bagaimana memanifestasikan ajaran Islam itu di dalam sistem kehidupan sosial (*little tradition*).<sup>26</sup> Sebab, perubahan masyarakat dalam berbagai aspeknya – baik ekonomi, politik, sosial, budaya dan sebagainya – harus direspons oleh hukum Islam secara positif. Respon positif yang dimaksud berupa implementasi dari peran hukum Islam di tengah kehidupan masyarakat, sebagai pengendalian sosial (*social controlling*), pemberdayaan sosial (*social engineering*) dan kesejahteraan sosial (*social welfare*).<sup>27</sup> Dengan fungsi-fungsi ini, diharapkan hukum Islam tidak mengalami krisis dan inefektivitas hukum di tengah kehidupan masyarakat yang makin kompleks.

Fikih sebagai norma etik adalah produk pemikiran ilmiah kaum mujtahid. Sebagai hasil dari analisis ilmiah, fikih tentu tidak bisa dilepaskan dari cara berfikir logis dan empiris. Karenanya, dalam kajian fikih semua bidang keilmuan memiliki peran yang signifikan dalam upaya induktifikasi maupun deduktifikasi temuan hukum. Dalam konteks ini barangkali perlu sinergisitas sains, filsafat dan agama (teks). Hal ini mutlak diperlukan untuk membangun fikih responsif di era modern, khususnya dalam membuat rumusan baru usul fikih sebagai metodologi fikih. Integrasi ilmu (sains) dan agama (teks) tidak dapat dipungkiri lagi keberadaannya sebagai metode *indimaji* (dalam bahasa al-Qaradawi) untuk menjawab problematika hukum modern. Sebab, berpaku pada analisis tekstual-linguistik semata tidak cukup memadai untuk menganalisa fenomena hukum kekinian.

Al-Qaradawi menyebut metode *indimaji* (integratif) sebagai metode ijtihad kontemporer selain dua metode ijtihad lainnya: ***ijtihād intiqāʾī*** (ijtihad selektif), ***ijtihād insyāʾī*** (ijtihad produktif).<sup>28</sup>

#### 1. Ijtihad ***intiqāʾī*** (Tarjihi)

---

<sup>25</sup> F.B. Burnhan (ed.) *Postmodernism Theology* (Sanfrancisco: Heper & Row Publisher, 1989), ix.

<sup>26</sup> Andrew Rippin, *Muslim* (New York: Routledge, 1993), 19.

<sup>27</sup> Mujiyono Abdillah, *Dialektika Hukum Islam Dan Perubahan Sosial*, (Surakarta: UMS Press, 2003), 2

<sup>28</sup> *Ibid*, 24.



Model ijtihad adalah ijtihad yang membandingkan beberapa pendapat ulama fikih, kemudian dipilih satu pendapat terkuat untuk dijadikan dasar (dalil) hukum.<sup>29</sup> Model ijtihad ini adalah bentuk studi komparatif dari pendapat-pendapat ulama, dengan cara meneliti kembali dalil-dalilnya – baik *nashsiyah* maupun *ijtihadiah* – yang dijadikan sandaran hukum. Kemudian memilih pendapat terkuat (**ra'y arjah**), baik dari segi dalil maupun argumentasinya sesuai dengan kaidah tarjih. Contoh misalnya tentang kebebasan Hak Asasi Manusia (HAM) bagi perempuan dalam memilih calon suami. **Ulama fikih klasik berbeda pendapat, menurut mazhab Syafi'i, Maliki dan mayoritas mazhab Hambali berpendapat:**

**“sesungguhnya orang tua berhak memaksa anak gadisnya yang sudah aqil balig untuk dinikahkan dengan calon suaminya, tanpa persetujuan si gadis. Alasannya karena orang tua lebih tahu kemashlahatan si anak (gadis)”.**

Menurut al-Qaradhawi, pendapat di atas mungkin masih bisa diterapkan pada anak perempuan di bawah umur. Sedangkan di zaman modern konteksnya sudah berubah, di mana kaum wanita mempunyai kesempatan luas untuk belajar, bekerja dan berinteraksi dengan lawan jenisnya dalam berbagai lini kehidupan sosial, nasional maupun internasional. Maka tentu seorang wanita sudah kenal dan lebih mengetahui masa depan diri dan calon suaminya pasca pernikahannya dari pada walinya.

Dalam hal ini, al-Qaradhawi tidak mengikuti pendapat jumhur di atas, ia memilih pendapat Abu Hanifah yang mengatakan bahwa wali harus meminta persetujuan si anak (wanita) dalam urusan pernikahannya.<sup>30</sup> Artinya wali tidak punya hak memaksa sedikitpun dan wajib meminta izin anaknya terlebih dulu. Berpegang kepada pendapat Abu Hanifah dan meninggalkan pendapat imam/mazhab lainnya adalah **bagian dari penerapan ijtihad intiqā'i**.

## 2. Ijtihad **Insya'i** (kreatif)

**Ijtihad insya'i adalah pengambilan konklusi hukum baru dari suatu persoalan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu.** Ada kalanya persoalan itu bersifat klasik atau memang benar-benar baru (kontemporer).<sup>31</sup> Jadi, obyek metode ijtihad ini adalah hasil ijtihad ulama klasik yang perlu dikaji ulang secara kritis untuk melahirkan hukum baru, agar lebih kontekstual sesuai tuntutan zaman.

Contohnya tentang emansipasi wanita. Menurut al-Qardawi seorang perempuan boleh mengikuti kontestasi politik untuk menjadi pejabat publik (pemimpin Negara dan jabatan lainnya) selama memiliki kompetensi keilmuan

---

<sup>29</sup> Yusuf al-Qaradawi, *al-Ijtihad al-Muashir bain al-Indhibit wa al-Infirāt*, (Kairo: Maktabah Islami, 1998), 24

<sup>30</sup> *Ibid*, 31

<sup>31</sup> *Ibid*, 33

di bidangnya. Ia menganalogikannya dengan sosok Ratu Balqis, penguasa negeri Saba' yang diceritakan dalam Alquran. Pendapatnya ini menyalahi pendapat jumbuh ulama klasik yang melarang perempuan menjadi pemimpin, kecuali pendapat Abu Hanifah, at-Tabari dan Ibn Hazm yang membolehkan perempuan menjadi Qadli (hakim) dalam pengadilan.<sup>32</sup>

Contoh lain misalnya perlindungan hak-hak kaum minoritas (*ahlu dzimmah*) dalam politik islam. Hak perlindungan warga Negara non-muslim di Negara islam menurut al-Qaradhawi dikategorikan sebagai *ahl dzimmah* (orang non muslim yang berdamai dengan pemerintah islam). Mereka mendapatkan hak yang sama dengan masyarakat muslim di Negara islam, karena kata *dzimmah* bisa dimaknai *wathan* (negeri). Artinya *ahl dzimmah* sama dengan *ahl wathan* (orang muslim sendiri). Karena itu sebagai warga Negara mereka mempunyai hak yang sama untuk mendapat perlindungan dari pemerintah islam. Dalam istilah al-Qaradhawi, *lahum ma lana wa alaihim ma alaina* (hak mereka adalah hak kita juga dan kewajiban mereka adalah kewajiban kita juga).<sup>33</sup>

### 3. Ijtihad Integratif (*Intiqā'i-Insya'i*)

Metode ketiga adalah ijtihad integratif (*intiqā'i* dan *insya'i*). Model ijtihad ini adalah memilih pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kemudian dalam pendapat tersebut ditambah unsur-unsur ijtihad baru.<sup>34</sup> Jadi, mujtahid tetap dituntut untuk menggunakan pendekatan tarjih (selektif) dalam memahami produk fikih klasik dan mengkombinasikannya dengan hal-hal yang kontemporer sebagai hasil ijtihad *insya'i*. Metode ijtihad ini juga dikenal dengan metode *indimaji* (integratif).

Contohnya aborsi. Lajnah Fatwa Kuwait telah mengadakan seleksi pendapat para pakar fikih sekaligus menambahkan unsur-unsur kreatif baru yang dituntut oleh kemajuan ilmu kedokteran modern. Fatwa yang dikeluarkan pada tanggal 29 September 1984 tersebut berisi :

**“Seorang dokter dilarang menggugurkan kandungan seseorang wanita yang telah berumur genap 120 hari (4 bulan), sejak berbentuk. Seorang dokter dilarang menggugurkan kandungan seseorang kecuali untuk menyelamatkan kehidupan si wanita (ibu) dari marabahaya yang ditimbulkan oleh kandungannya ini”. Seorang dokter boleh menggugurkan kandungan wanita dengan persetujuan kedua belah pihak, suami dan istri, sebelum kandungan itu genap berusia 40 hari.**

---

<sup>32</sup> Yusuf al-Qaradawi, *As-Siyasah Asy-Syar'iyah*, (Kairo: Maktabah Islami, 2005), 161-165

<sup>33</sup> *Ibid*, 182-183

<sup>34</sup> Yusuf al-Qaradawi, *Al-Ijtihad As-Syariah Al-Islamiyyah*, (Kuwait: Dar el-Qalam, 1999), 160



Apabila usia kandungan sudah melewati 40 hari dan belum 120 hari, maka tidak diperbolehkan abortus kecuali dua hal: *Pertama*, apabila kandungan tetap dipertahankan, maka akan menimbulkan bahaya bagi kesehatan si ibu yang sulit disembuhkan dan terus menerus hingga pasca melahirkan. *Kedua*, apabila sudah dapat dipastikan bahwa janin yang bakal lahir terkena cacat badan atau kurang sehat akalnya, dimana keduanya tidak mungkin disembuhkan.<sup>35</sup>

Senada dengan al-Qaradawi, Abdul Hadi al-Fadli dalam bukunya *Maqashid Syariah* (edior: Abdul Jabbar Rifa'ah) merekomendasikan integrasi dua pendekatan: *thariqah bunyanyiah* (pendekatan struktural linguistik) dan ***thariqah bi'iyah*** (pendekatan sosio-historis kontekstual).<sup>36</sup> Pendekatan dialektik-integratif yang dimaksud tidak hanya melibatkan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga ilmu-ilmu lain yang relevan dalam upaya membangun fikih responsif (fikih *jadid*). Gagasan fikih responsif<sup>37</sup> esensinya adalah bentuk reinterpretasi mujtahid terhadap teks (*nas*) sebagai produk budaya (*muntaj tsaqafiy*) untuk merespons modernitas dalam istimbat hukum (fikih). Diskursus fikih responsif lahir dari teori bahwa hukum adalah anak kandung kebutuhan kondisi (*al-ahkam walidatul hajah*). Jadi, Aspek lokalitas dan kontekstualitas turut mewarnai pemikiran fikih responsif.

Dari beberapa gagasan ulama kontemporer di atas, tegas bahwa kode etik yang perlu diperhatikan dalam upaya membangun fikih responsif, antara lain: *Pertama*, obyektifikasi. Fikih tidak lagi berdasar pada tirani ideologi mazhab, tetapi lebih difahami sebagai respons atas dinamika realitas dan problematika umat. Untuk itu, perlu pendekatan komparatif dalam merumuskan fikih. Materi fikih pun dalam hal ini harus memortret realitas (kekinian) yang disebut fikih ***waqi'i***, bukan fikih fikih *khayali* (fikih yang absurd) dan tidak realistik. *Kedua*, komplementasi. Fikih sebagai produk penafsiran mujtahid tidak harus selalu bersifat positivistik, sehingga terkesan bersikap antagonis dengan realitas. Fikih dan realitas harus saling melengkapi satu sama lain. Fikih tanpa realitas bersifat *mafqud (hilang)*, realitas tanpa fikih menjadi tidak etis, karena fikih hakikatnya adalah norma etik. *Ketiga*,

---

<sup>35</sup> *Ibid*, 165-166

<sup>36</sup> Abdul Jabbar Rifa'ah, *Maqashid Syariah*, (Beirut: Darl Fikr, 2002), 217.

<sup>37</sup> **Terma "responsif" di atas, penulis adopsi dari tipologi hukum yang digagas** oleh Philippe Nonet dan Philip Shelznick dalam bukunya *Hukum Responsif* (terj) yang membaginya dalam tiga tipe: hukum represif, hukum otonom, hukum responsif. Secara definitif, hukum responsif adalah hukum yang dibuat untuk merespons terhadap fenomena, tindakan, perilaku atau peristiwa hukum yang menjadikan keadilan substantif sebagai orientasi tujuan hukum (dalam terminologi keislaman disebut *maqashid syariah*). Philippe Nonet dan Philip Shelznick, *Hukum Responsif*, terj: Raisul Muttaqien, (Bandung: Nusamedia, 2008), 18-19.

induktifikasi. Fikih selama ini selalu dihasilkan dari metode berfikir deduktif, berangkat dari teks dalam membaca realitas. Hasilnya tidak jarang menghakimi realitas secara hitam putih. Padahal telah menjadi consensus ulama bahwa teks bersifat terbatas, sedangkan realitas tidak terbatas. **Bagaimana “sesuatu yang terbatas” mampu menjawab “sesuatu yang tak terbatas”.** Karena itu, **induktifikasi; membaca realitas obyektif untuk menemukan nilai etik dan filosofisnya dalam teks penting agar memiliki *legal standing*. Keempat, verifikasi.** Fikih sebagai produk budaya tentu tidak bersifat final dan statis. Maka, sakralisasi fikih adalah sikap ironis dan bertentangan dengan sifat *murunah* (elastisitas) syariah islam. Fikih idealnya harus selalu diuji, baik secara teoritis maupun metodologis. Jangan sampai lahir fikih yang ahistoris terhadap realitas sosial dan budaya yang ada dan membawa muatan ideologis sehingga fikih tidak lagi responsif dan humanis.

Di samping itu, perubahan paradigma (*shifting paradigm*), dari paradigma literalis menuju paradigma filosofis adalah hal yang signifikan dalam ijtihad fikih kontemporer.<sup>38</sup> Dalam hal ini, ada tiga paradigma: *Pertama*, paradigma literalis. Paradigma ini menjadikan teks dibaca apa adanya secara skriptualis (*dzahiriyyat an-nash*) berdasar pada kaidah-kaidah linguistik. Sehingga hasil ijtihadnya bersifat positivistik. *Kedua*, paradigma kausatif, paradigma ini mencari hukum melalui ada tidaknya illat (*legal reasoning*) di balik teks. Metode yang digunakan adalah qiyas, sehingga disebut juga *ijtihad qiyasi (metode ta’lil)*. Hasil dari ijtihad kausatif ini masih bersifat normatif. Paradigma ini berlangsung selama kurang lebih 6 abad.<sup>39</sup> Enam abad kemudian, paradigma ini mulai bergeser ke paradigma teleologis-filosofis yaitu paradigma yang menjadikan teks tidak hanya dibaca secara skriptualis maupun kausatif (berdasar illat/rasio legis), tapi mengacu kepada

---

<sup>38</sup> Asmuni Abd. Rahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm.91-92. **Bandingkan Syamsul Anwar, “Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Ghazali” dalam M. Amin Abdullah, dkk., *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, (Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga, 2000), 170.**

<sup>39</sup> Dalam sejarah, Ar-Risalah karya as-Syafi’i adalah buku pertama tentang sistematika kajian usul fikih. Walau harus diakui ulama sebelumnya telah banyak melahirkan fikih. Akan tetapi metode yang digunakan belum tersusun secara sistematis seperti karya as-Syafi’ie. Ar-Risalah yang penulisannya bercorak teologis-deduktif itu kemudian diikuti oleh para ahli usul mazhab *Mutakallimun* (**Syafi’iyah, Malikiyah, Hanabilah dan Mu’tazilah**). Sementara itu mazhab *fuqaha’* (ulama Hanafiyah) memiliki cara penulisan tersendiri yang bercorak induktif-analitis. Baik ar-Risalah, buku-buku Ushul mazhab Mutakallimun maupun mazhab Hanafiyah memiliki kesamaan paradigma, yaitu paradigma literalistik dalam arti begitu dominannya pembahasan tentang text. Adnan Moh. Umam, *At-tajdid Fi Al-Fikr Islami*, (Saudi Arabia: Darl Ibn Jauzi, 1424), 143.

prioritas nilai-nilai filosofis (*ground norms/ultimate values*). Paradigma ini mulai diwacanakan oleh Imam al-Juwaini, al-Gazali, al-Izz (Izzuddin bin Abd Salam) Ibnu Taimiyah, Ibnul Qayyim Al-Jauziyah hingga mencapai puncaknya pada masa asy-Syatibi pada abad ke-8H/14M.<sup>40</sup>Paradigma ketiga ini disebut juga paradigma utilitarianis (*ijtihad istislahi/ijtihad maqashidi*).

Dari tiga paradigma di atas mujtahid kontemporer dituntut untuk mampu mendialektikakan antara dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia konteks (*world of the reader*) secara dinamis. Bahkan Hassan Hanafi mensyaratkan tiga kesadaran yang harus dimiliki setiap mujtahid kontemporer, agar tercipta fikih responsif -progresif, yaitu: pertama, kesadaran historis (*al-wa'yu al-tarikhiy*).Mujtahid harus memahami substansi dan kronologi lahirnya teks. Di sini pentingnya ilmu sosiologi hukum dan sejarah hukum sebagai pendekatan. Karena hakikatnya hukum lahir dipengaruhi oleh historisitas dan konstruksi sosial masyarakat. Kedua, kesadaran teoritis (*al-wa'yu al-nadzariy*).Mujtahid harus memiliki keilmuan multidisipliner, bukan monodisipliner. Karena teks-teks hukum tidak dapat dipisahkan dari teks-teks lainnya seperti teks sosial, teks budaya dan sebagainya. Dialektika pendekatan klasik (*classical approaches*) dan pendekatan kontemporer (*contemporary approaches*) yang berbasis maqasid hokum mutlak diperlukan. Ketiga, kesadaran realistis-praktis (*al-wa'yu al-'amaliy*).<sup>41</sup> Kesadaran terakhir ini menuntut mujtahid agar mampu mengkontekstualisasikan dengan realitas yang berkembang, sehingga setiap peristiwa atau fenomena hukum harus selalu memiliki *legal standing* sebagai acuan masyarakat untuk bertindak.

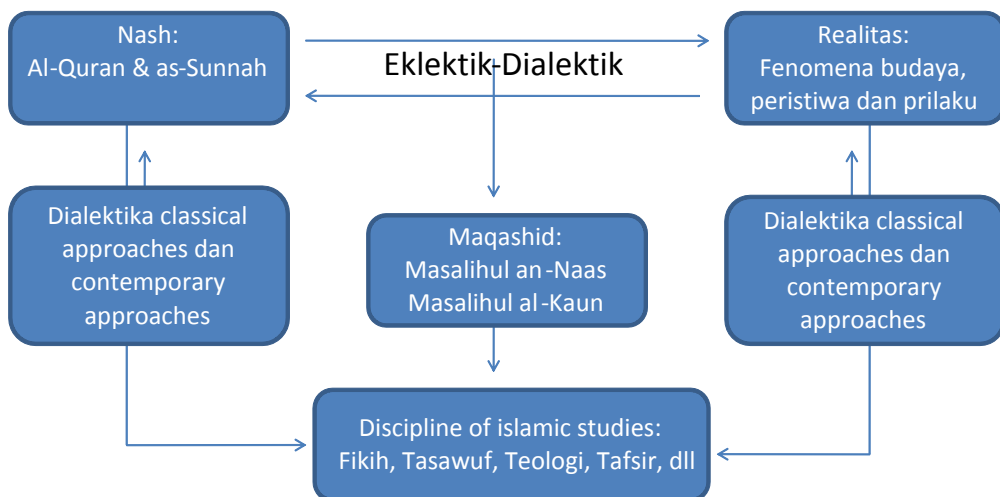
Berikut bagan pendekatan integratif-holistik dalam studi keislaman termasuk fikih:

---

<sup>40</sup>*Ibid*, 147

<sup>41</sup> Hasan Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi'*, (Kairo: Markaz Al-Kitab, 2005), 55

## PENDEKATAN INTEGRATIF– HOLISTIK



Bagan di atas hendak menjelaskan: *pertama*, nas dan realitas harus dibaca dengan pendekatan eklektik-dialektik antara *classical approaches* dan *contemporary approaches* yang berorientasi pada maqashid syariah (*maqashid an-naas* dan *maqashid al-kaun*); *kedua*, integrasi nas dan realitas menjadi landasan filosofis dari setiap disiplin keilmuan islam (fikih, tafsir, tasawuf dan teologi); *ketiga*, perlu dilakukan klarifikasi filosofis (*philosophical clarification*) berbasis maqashid, sehingga mampu melahirkan produk pemikiran atau pengetahuan baru (baca: fikih) yang memiliki karakteristik humanis-ekologis, responsif-adaptif dan inklusif-progresif sesuai tuntutan spirit zaman.

Cita ideal fikih di atas akan terwujud, manakala mujtahid membaca dan memahami teks (nash) secara komprehensif, baik dari sisi: 1). *Mantuq an-nash* (pernyataan hukum yang bersifat eksplisit); 2). *Mafhum an-nash* (suatu pernyataan hukum yang bersifat implisit); 3). **Ma'qul an-nash** (perluasan makna implisit dengan metode kausasi); maupun 4). *Ruh an-nash* (substansi makna teks yang diperoleh melalui metode konformitas teleologis-filosofis atau metode maqashid).<sup>42</sup> Oleh karena itu, paradigma progresif tidak hanya digunakan ketika membaca teks tetapi juga konteks, karena fikih kontemporer tidak selalu dibangun dari logika deduktif, tetapi juga induktif.

---

<sup>42</sup> Syamsul Anwar, "**Argumentum A Fortiori Dalam Metode Penemuan Hukum Islam**", dalam *Studi Hukum Islam*, (Yogyakarta, Fakultas Syariah, UIN Sunan Kalijaga, 2007). 155-157.

Pendekatan multidisipliner menjadi hal yang mutlak dibutuhkan untuk akurasi ijtihad fikih. Integrasi dan interkoneksi keilmuan, baik ilmu-ilmu keislaman, humaniora maupun kealaman memiliki kontribusi besar dalam upaya membangun fikih responsif. Unifikasi keilmuan ini kemudian menjadi titik tolak lahirnya konsep ijtihad kolektif (*ijtihād jama'ī*) di tengah keterbatasan *mujtahid mutlaq mustaqil* (mujtahid individual independen) dan kompleksitas problematika hukum yang semakin berkembang pesat. Bila **tidak, maka hukum hanya “berbicara dengan dirinya sendiri”** (*law talks by its self*), tidak responsif terhadap realitas.

## Penutup

Spirit *islam rahmatan lil alamin* menjadi titik pangkal gagasan besar *rethinking of islam* dan revitalisasinya dalam dunia nyata, sebagaimana telah digagas para ulama modern abad ini. Karakteristik syariah – universalitas (*syumuliyah*) dan elastisitas (*murunah*) – memberi ruang kepada mujtahid untuk selalu kreatif dalam ijtihad. Ditambah lagi dengan tuntutan problematika zaman yang semakin pelik dan kompleks. Maka, kehadiran paradigma progresif menjadi penting. Paradigma ini esensinya adalah paradigma moderat dan inklusif yang mampu mempertemukan dialektika inferensi tekstual (nas) dan konstruksi kontekstual (sosio-kultural), berdasar nilai-nilai etik dan filosofis sebagai ajaran substantif islam. Oleh sebab itu, *methodological approaches* mutlak digunakan untuk tidak terjebak dalam hegemoni mazhab dan taqlidisme ideologis.

Gagasan progresif ulama kontemporer pada umumnya bertolak dari gagasan rekonstruksi pemikiran fikih. Mulai dari muatan materi fikih yang tidak lagi bermakna sempit dan spesifik pada persoalan normative, tetapi sudah merambah pada persoalan etik. Dengan kata lain, fikih sudah dikembalikan kepada makna semula sebagaimana gagasan Abu Hanifah dalam *al-fikihul al-akbar*. Akibatnya, paradigma fikih juga mulai berkembang dari paradigma literalis hingga paradigma teleologis filosofis, bahkan diperlukan juga paradigma integratif-holistik mengingat problematika kontemporer sangat kompleks. Progresifitas fikih harus selalu dibangun berdasar prioritas maqashid syariah sehingga fikih tidak lagi bersifat positivistik-atomistik, tetapi juga filosofis-etis. Disinilah urgensi konsep fikih *ushuli* (fikih fundamental) artinya fikih yang berbasis pada nilai-nilai dasar dan metodologis, bukan taqlid dan ***ta'assub mazahib***.

## Daftar Pustaka

Abdillah, Mujiyono. *Dialektika Hukum Islam Dan Perubahan Sosial*. Surakarta: UMS Press, 2003.

- Abdurrahman, Asymuni. *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Abdurrahman, Taha. *Tajdid al-Manhaj fi taqwim al-Turats*. Maroko: al-Markaz al-Tsaqafiy fi al-Arabiyy; al-Dar al-Baidla, 2007,
- Abou el-Fadl, Khaaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2003,
- Akgunduz, Ahmed. *Introduction to Islamic Law*. Rotterdam: IUR Press, 2010.
- Al-Qaradawi, Yusuf. *al-Ijtihad al-Mu'asir bain al-Inzibat wa al-Infiraf*. Kairo: Al-Maktab Al-Islami, 1998,
- *Al-Ijtihad As-Syariah Al-Islamiyyah*. Kuwait: Dar el-Qalam, 1999.
- *As-Siyasah Asy-Syar'iyah*. Kairo: Maktabah Islami, 2005.
- *Dirasat fi Fikih Maqashid al-Syari'at*. Kairo: Dar al-Shourouk, 2007.
- Anwar, Syamsul. *Argumentum A Fortiori Dalam Metode Penemuan Hukum Islam*, dalam Studi Hukum Islam. Yogyakarta: Fakultas Syariah, UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- *Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazzali*, dalam Antologi Studi Islam. edit. Amin Abdullah. Yogyakarta: DIP PTA, 2000.
- *Pengembangan Metode Penelitian Hukum, dalam Profetika*. *Jurnal*. Surakarta: Magister Studi Islam UMS, 2002.
- Ar-Rifaie, Abdul Hamid. *Asy-Syarh al-Wasith ala Matn al-Waraqat*. Riyadh: Dar al-Sumai'I, 2006.
- Azizy, A. Qodri. *Melawan Globalisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Az-Zuhailly, Wahbah dan Jamaluddin Athiyah. *Tajdid al-Fikih al-Islami*. Damaskus: Darl Fikir, 2000,
- *Subul al-Istifadah*. Damaskus: Darl al-Maktabi, 2001.
- *Taghayyur Al-Ijtihad*. Damaskus: Darl al-Maktabi, 2000.
- Burnhan F.B. *Postmodernism Theology*. San Fransisco: Heper & Row Publisher, 1989.
- Gordon, Scott. *The History and Philosophy of Social Science*. New York: Routledge, 1991.
- Hallaq, WB. *Sejarah Teori Hukum Islam*, terj. Kusnadinigrat. Jakarta: Grafindo, 2000.
- Halpen, Manfred. *Toward Further Modernization of the Study of New Nations dalam World Politics*. 1996.
- Hanafi, Hasan. *Min al-Nash ila al-Wâqi'*. Kairo: Markaz Al-Kitab, 2005.
- Husien, Usman. *Al-Ahkam Al-Islamiyah Al-Muasirah Fi Ijtihad Al-Ulama Al-Asiyin*, Aceh: Arraniry Press, 2006.
- Jum'ah, Ali. Qadhiyatu Tajdîd Ushûli'l Fikih. Beirut: Dâru'l Hidâyah, 1993.**
- Khan Nyazee, Imran Ahsan. *Theories of Islamic Law*. Islamabad: IIIT, 1994.

- Lauer, Robert H. *Perspektif tentang Perubahan Sosial* (terj.) Alimandan SU. Jakarta: Rineka Cipta, 2003.
- Minhaji, Akhmad (terj.) oleh Ali Masrur. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Moh. Umam, Adnan. *At-Tajdid Fi Al-Fikr Islami*. Saudi Arabia: Darl Ibn Jauzi, 1424.
- Nonet, Philippe dan Philip Shelznick. *Hukum Responsif*. Terj: Raisul Muttaqien. Bandung: Nusamedia, 2008.
- Rifa'ah, Abdul Jabbar.** *Maqashid Syariah*. Beirut: Darl Fikr, 2002.
- Rippin, Andrew. *Muslim*. New York: Routledge, 1993.
- Supena, Ilyas. Epistemologi Hukum Islam dalam Pandangan Hermeneutika Fazlurrahman. *Jurnal Al-Syir'ah*, Vol. 42 No. II. Yogyakarta: UIN pers Sunan Kalijaga, 2009.

## REVITALISASI METODE PEMBELAJARAN TAFSIR K.H. ASYHARI MARZUQI

Moch. Lukluil Maknun  
Balai Litbang Agama Semarang  
lukluilmaknun84@gmail.com

### Abstrak

Kajian ini bertujuan mendeskripsikan metode tafsir Alquran yang digunakan oleh Alm. K.H. Asyhari Marzuqi pengasuh pondok pesantren Nurul Ummah Kotagede Yogyakarta yang dapat dijadikan alternatif metode pembelajaran tafsir. Secara kualitatif kajian ini menjawab dua permasalahan yang dibatasi pada; Pertama, metode pengajaran Alquran dan tafsir oleh K.H. Asyhari Marzuqi. Kedua, menyajikan poin-poin pemikiran dari buku tafsir ringkas **“Targhibu l-Khatir” karya K.H. Asyhari Marzuqi. Dalam** proses pengumpulan data, ada dua sumber data utama yang **digunakan, yaitu buku tafsir “Targhibu l-Khatir” dan hasil** observasi dan wawancara kepada warga pesantren Nurul Ummah. Hasil kajian yang didapatkan; Pertama, metode pembelajaran Alquran dan tafsir yang diterapkan K.H. Asyhari Marzuqi yaitu melalui proses sorogan dan klasikal, dengan corak pembelajaran tafsir yang bersifat tahlili menurut Ahlussunnah. Kedua, **poin penting dari buku tafsir “Targhibu l-Khatir” adalah, pembaca** Alquran setelah dapat membaca dengan baik lafaznya hendaknya meningkatkan pembacaannya secara tahlili yaitu dengan mengetahui artinya, memahami maksudnya, men-tadabburi, dan berusaha mengamalkannya.

**Kata Kunci:** Metode Pembelajaran Tafsir, Tafsir Tahlili, K.H. Asyhari Marzuqi.



## Pendahuluan

Ada masa tertentu dalam sejarah, bisa jadi termasuk masa hidup penulis, masih ditemukan banyak ulama yang lebih banyak menyampaikan kiprahnya dalam budaya lisan, bukan tulisan, sementara jaman semakin bergerak ke masa budaya tulis dan literasi. Oleh karenanya, penulisan studi tokoh menjadi penting untuk dilakukan. Relevansi studi tokoh jaman milenial ini setidaknya memiliki tiga relevansi. *Pertama*, mengungkapkan hal-hal yang menarik dari seorang tokoh untuk melihat sejarah di masanya. *Kedua*, studi tokoh dapat dijadikan pijakan memulai gagasan yang lebih besar di masa depan berdasar ide-ide tokoh sebelumnya. *Ketiga*, sebagai seleksi validitas perkembangan berbagai penemuan, bahwa gagasan tokoh terdahulu dapat diukur dan diklaim sebagai penemuan baru atau sebaliknya.<sup>1</sup>Kajian ini, dengan kerendahan hati penulis, diharapkan sebagai salah satu usaha lanjutan dari penulisan biografi tokoh Almarhum K.H. Asyhari Marzuqi, pengasuh Ponpes Nurul Ummah Kotagede Yogyakarta, yang salah satunya sudah diterbitkan dalam buku biografi. Di sana disebutkan bahwa salah satu kiprah penting dari almarhum adalah tentang Alquran dan tafsir.<sup>2</sup> Di antara hasil tulisan peninggalan almarhum yang dapat dikaji adalah buku Targhibul Khatir: Memikat Hati dengan Alquran, sebuah tafsir ringkas surat Alfatihah, juz 30, juz 29, dan juz 28 yang telah disusun dan terbitkan oleh penerbit Ponpes Nurul Ummah.<sup>3</sup>

Buku Targhibul Khatir tersebut oleh almarhum tidak disebut sebagai **buku tafsir, melainkan dengan judul “memikat hati dengan Alquran”**, meskipun di dalamnya merupakan kajian tafsir. Barangkali hal ini juga sebagai peringatan dan teladan cara bersikap terhadap ambiguitas tafsir. Di satu sisi, terdapat hadis Nabi yang memperingatkan bagi siapa saja yang menafsiri Alquran dengan akalanya, ia telah mempersiapkan tempat duduknya di neraka. Ditambah lagi adanya persyaratan menjadi seorang mufassir yang demikian beratnya. Sedangkan di sisi lain Alquran diyakini sebagai petunjuk umat Islam. K.H. Asyhari Marzuqi mencontohkan sikap bahwa menafsiri Alquran sangat tidak mudah, tetapi usaha dan belajar memahami Alquran merupakan tugas setiap muslim.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh & Penulisan Biografi* (Jakarta: Prenada, 2011), 1, 10-11.

<sup>2</sup> Mahbub Jamaludin dan Abdul Basith Rustami, editor. *Mata Air Keikhlasan: Biografi K.H. Asyhari Marzuqi* (Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2009), 121-125.

<sup>3</sup> Asyhari Marzuqi. *Targhib Al-Khatir Fi Al-Qur'an: Memikat Hati dengan Al-Qur'an* (Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2002).

<sup>4</sup> *Ibid.*, xvi-xvii.

Selain tergambar dalam buku Targhibul Khatir, cara pembelajaran Alquran dan tafsir oleh K.H. Asyhari Marzuqi dapat pula dilihat dan dilengkapi dengan metode yang diterapkan semasa hidupnya terhadap para santri di Ponpes Nurul Ummah. Buku tersebut pada dasarnya merupakan kumpulan artikel almarhum dalam agenda Studi Intensif Alquran yang diselenggarakan Universitas Islam Indonesia pada beberapa tahun yang silam, sekitar tahun 1994<sup>5</sup>. Sedangkan pembelajaran Alquran dan tafsir terhadap santri terus dilakukan hingga akhir hayatnya, tahun 2004.<sup>6</sup> Kajian ini dianggap perlu dengan dasar bahwa selain mengungkap pemikiran K.H. Asyhari Marzuqi dalam hal tafsir, juga karena metode yang digunakan dapat dianggap sebagai pilihan metode pembelajaran yang dapat digunakan pada masa sekarang.

Ada banyak hal yang dapat dikaji dari biografi tokoh dan karyanya. Akan tetapi, dalam kajian yang penulis lakukan dari tahun 2012 hingga 2018 dengan intensitas sesuai kebutuhan data ini, permasalahan dibatasi pada dua hal. 1) Metode pembelajaran Alquran dan tafsir yang diterapkan K.H. Asyhari Marzuqi. 2) Poin pemikiran yang dapat diungkap dalam buku Targhibul Khatir Filquran.

### Tafsir, Ilmu Tafsir, Takwil, dan Hermeneutik

**Tafsir secara bahasa bermakna ‘penjelasan’ atau keterangan yang menjelaskan hal yang tidak jelas pengertiannya, sedangkan takwil bermakna ‘kembali’ atau juga pengendalian dan pengaturan. Tafsir dan takwil dapat dianggap sinonim oleh beberapa ulama, dan ada pula yang membedakannya.**<sup>7</sup>K.H. Asyhari Marzuqi menyebutkan, titik penekanan tafsir adalah pemahaman manusia terhadap ayat-ayat Alquran sedapat mungkin **hingga sesuai dengan yang dikehendaki Allah. Untuk ‘takwil’, KH Asyhari** mengutip Raghil Al-Asfahani yang menyatakan bahwa tafsir lebih umum yang pemakaiannya pada hal yang lafdzi dan per-suku kata, sedangkan takwil pada

---

<sup>5</sup> Prakata Rektor UII, Prof. Dr. Zaini Dahlan, MA, dalam buku Spiritualitas Alquran dalam Membangun Kearifan Umat, diedit oleh Moh. Mahfud MD, (Yogyakarta: UII Press, 1997) memberikan keterangan bahwa Studi Intensif Alquran (SIQ) dilakukan sejak 1994, yang awalnya diwajibkan bagi semua dosen UII sebelum memperoleh jabatan fungsional pertama. Kumpulan artikel dalam SIQ kemudian dibukukan menjadi bunga rampai, yang di dalamnya juga memuat nama-nama dosen atau penulis luar UII.

<sup>6</sup> Mahbub Jamaludin, *op. cit.*, 191.

<sup>7</sup>Penjelasan makna dan pengertian terkait perbedaan kata dan istilah ini tentu banyak sekali dijumpai, di antaranya misalnya dalam Ahmad Syurbasyi, *Studi tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Alquran Al-Karim*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1999), 7-13; Mohammad Arja Imroni, *Konstruksi Metode Tafsir Alqurthubi*, (Semarang: Walisongo Press: 2010), 4-5.

hal-hal maknawi dan persusunan kata. Adapun istilah 'ilmu tafsir' dimaknai sebagai ilmu yang mempelajari persoalan-persoalan yang berkaitan dengan Alquran seperti sebab turun ayat, tempat dan waktu turunnya, *nasikh-mansukh*, dan lain sebagainya. Dalam kepentingan kajian ini, istilah tafsirlah yang dipilih, karena dianggap lebih sesuai.<sup>8</sup>

Tafsir dan ilmu tafsir sudah mengalami sejarah perkembangannya sendiri dengan berjalannya waktu dan umat Islam.<sup>9</sup> Banyak ragam metode dan corak tafsir, di antaranya adalah; a) *tahlily* (mengurai) atau *tajzi'iy* (parsial) yang menafsirkan ayat-ayat dari berbagai segi, ayat demi ayat, b) *ijmaly* (global) yang menafsirkan secara global dan singkat, c) *muqaran* (komparatif) yang membandingkan ayat, dengan hadits, atau pendapat para ulama, d) *maudlu'iy* (tematik) atau *tauhidiy* yang menyajikan penafsiran per topik.<sup>10</sup>

Ada berbagai cara yang digunakan Alquran dalam membimbing manusia, antara lain: mengajarkan tata cara beribadah secara langsung, mendeskripsikan mikrokosmos dan makrokosmos secara global, mengajukan pertanyaan yang mengajak manusia berpikir, membuat perumpamaan, mengajukan kritikan pemikiran/perilaku menyimpang, melalui *i'jaz* sastrawinya, atau ada pula yang melalui kisah yang mengandung banyak *ibrah* untuk diikuti atau dicermati.<sup>11</sup> Muhammad Abduh<sup>12</sup> menggarisbawahi bahwa dialog Alquran dengan masyarakat awam berlaku untuk setiap masa, oleh karenanya tiap orang berkewajiban memahami Alquran sesuai kemampuan masing-masing. Abduh menambahkan, dalam memahami Alquran perlu melibatkan peranan akal dan sosial. Akal diperlukan untuk menghadapi ayat dalam Alquran dengan argumentasi dan pembuktian logika, meskipun dengan keterbatasan akal. Sedangkan peranan sosial akan mempengaruhi corak pola penafsiran para mufassir sesuai jaman yang dihadapi. Tokoh lain seperti Nashr Hamid Abu Zaid malah menyatakan bahwa teks dapat ditafsirkan

---

<sup>8</sup> Asyahr Marzuqi, op.cit., xv-xvi.

<sup>9</sup> Lihat misalnya: Ahmad Syurbasyi, op.cit.; M. Quraisy Syihab, *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), 71-111.

<sup>10</sup> M. Quraisy Syihab, *Tafsir Alquran Al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), v; Mohammad Arja Imroni, op.cit., 6-7.

<sup>11</sup> Ahmad Mudjab Mahalli, "Kisah Pelipur Lara" dalam *Spiritualitas Alquran* dalam Membangun Kearifan Umat, diedit oleh Moh. Mahfud MD, (Yogyakarta: UII Press, 1997), 307-312; M. Nur Kholis Setiawan, *Alquran Kitab Sastra Terbesar*, (jogjakarta: eLSAQ Press, 2006).

<sup>12</sup> Dalam M. Quraisy Syihab, *Rasionalitas Alquran: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 21.

secara terbuka (plural), sehingga dalam setiap rentang waktu dapat terjadi pergulatan perbedaan penafsiran.<sup>13</sup>

Memahami Alquran (sebagai bahasa lain dari tafsir) yang sudah mengikuti jaman yang berkembang mau tidak mau akan berkenalan dengan metode baru pula, tidak lagi harus terpaku pada metode tafsir dasar awal. Metode tafsir kemudian dapat disandingkan dengan metode multi disiplin sesuai keilmuan yang beraneka ragam, karena isi dalam Alquran juga berbicara tentang segala aspek kehidupan. Al-Maraghi menyampaikan bahwa Alquran diturunkan secara kronologis sesuai situasi objektif umat saat diturunkan sehingga informasinya mudah diserap. Sedangkan Fazlur Rahman menyarankan dua hal dalam langkah penafsiran: *pertama* pencermatan asbabun nuzul untuk diolah menjadi makna universal yang makro (tidak hanya umat saat ayat Alquran turun), dan *kedua* melakukan objektivasi untuk mencari relevansi makna ayat. Menjadikan kebermaknaan realitas objektif ayat Alquran inilah yang dapat dikaji secara metodologi hermenutika.<sup>14</sup>

Hermenutika dari akar katanya dapat dimaknai sebagai **'menafsirkan, interpretasi, menjelaskan, menerjemahkan, menjadikan dapat dipahami'**<sup>15</sup>. Sepintas, teori Hermenutika senada dengan tafsir, atau merupakan istilah lain saja. Metode ini meluas tidak hanya untuk digunakan dalam memahami kitab suci (Alquran), atau dulunya digunakan mengkaji Bibel dalam agama Nasrani, melainkan digunakan pula dalam keilmuan teks lainnya, hingga sastra. Jika tafsir dan ilmu tafsir memiliki kaidah lebih runut dan patron yang rumit, maka Hermenutika lebih bebas dalam interpretasi ilmiah. Para ilmuwan tafsir generasi baru dalam beberapa segi telah terpengaruh atau menerapkan kaidah hermenutika ini.<sup>16</sup> Pada akhirnya, dalam bahasa M. Quraisy Syihab,

---

<sup>13</sup> Nashr Hamid Abu zayd, *Tekstualitas atas Alquran; Kritik terhadap Ulumul Quran*, (Jogjakarta: LkiS, 1993).

<sup>14</sup> Abdul Munir Mulkhan, "Wacana Tafsir Multimedia dan Disiplin" dalam *Spiritualitas Alquran dalam Membangun Kearifan Umat*, diedit oleh Moh. Mahfud MD, (Yogyakarta: UII Press, 1997), 409-410; Abdul Muqith Ghazali, et.all., *Metodologi Studi Alquran*, (Jakarta: PT Gramedia, 2009), x-xi.

<sup>15</sup> Richard R Palmer, *Hermenutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2005), 3-14.

<sup>16</sup> Beberapa contoh kajian penafsiran Alquran dan Hermeneutik dapat diamati misalnya dalam Fariz Pari, et.all, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2012); Mamat S Burhanuddin, *Hermeneutika Alquran ala Pesantren: Analisis terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten*, (Yogyakarta: UII Press, 2006); Fahrudin Faiz, *Hermenutika Alquran: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005).

bahwa dalam memahami Alquran (menafsirkan), terdapat kebebasan dan pembatasan tertentu yang mengikat.<sup>17</sup>

### **Metode Pembelajaran**

Dalam dunia pendidikan, manusia adalah subjek dan sasaran pendidikan. Teori dan konsep pendidikan berkembang dan beragam. Kegiatan utama proses pendidikan adalah pelaksanaan strategi pembelajaran yang intinya adalah mendorong, menggerakkan, dan membimbing anak didik untuk belajar dengan potensi yang dimilikinya.<sup>18</sup>

Metode pembelajaran dapat diartikan sebagai cara atau langkah dalam menyampaikan gagasan atau pemikiran untuk mencapai tujuan pembelajaran. Metode ini memiliki peran penting dalam keberhasilan proses mencapai tujuan. Di antara metode pembelajaran yang dapat dilakukan adalah: ceramah, tanya jawab, demonstrasi, penugasan, pemecahan masalah, diskusi, simulasi, eksperimen, dan lain sebagainya. Dalam memilih metode juga perlu diperhatikan faktor tujuan itu sendiri, kondisi anak didik, lingkungan, alat, dan kesiapan guru. Berbagai model pembelajaran juga telah banyak dicontohkan, misalnya model CBSA (cara belajar siswa aktif), *quantum learning*, *problem base learning* (PBL, berdasar masalah/kasus), atau model kooperatif dan interaktif.<sup>19</sup> Model dan prinsip pembelajaran ini berlaku tidak hanya untuk pembelajaran di bangku sekolah, melainkan juga termasuk di pesantren, baik pelajaran diniyah secara umum, maupun Alquran dan tafsir pada khususnya.

### **Profil K.H. Asyhari Marzuqi dan Ponpes Nurul Ummah**

K.H. Asyhari Marzuqi (1942-2004 M), pengasuh Pondok Pesantren Nurul Ummah, merupakan putra pertama K.H. Ahmad Marzuqi Ramli (1901-1991 M), Giriloyo, Bantul, Yogyakarta. Riwayat pendidikan almarhum, setelah lulus Sekolah Rakyat, melanjutkan belajar di Ponpes Krapyak, Bantul, Yogyakarta, sambil menempuh pendidikan umum hingga lulus dari jurusan tafsir hadis fakultas syariah di IAIN Sunan Kalijaga. Selepas kuliah, almarhum ingin melanjutkan pendidikan pascasarjana syariah di Baghdad, tetapi tidak ada jalur beasiswa, sehingga almarhum belajar di lembaga yang bernama **“Kulliyatul Imam al-A’zham”, Baghdad, Iraq. Selama di Baghdad, almarhum** juga bekerja di kedutaan Indonesia sebagai penerjemah, yang menjadi akses pengetahuan sangat melimpah di sana. Selain di kedutaan, almarhum juga

---

<sup>17</sup> M. Ouraisy Syihab, *Membumikan Alquran*, op.cit., 75-82 .

<sup>18</sup> Abuddin Nata, *Perspektif Islam tentang Strategi Pembelajaran*, (Jakarta: Kencana, 2011), 27-28.

<sup>19</sup> *Ibid*; Trianto, *Mendesain Model Pembelajaran Inovatif-Progresif*, (Jakarta: Kencana, 2011).

aktif dalam kegiatan organisasi, dan sempat menjadi ketua PPI (Persatuan Pelajar Indonesia) di Baghdad. Hingga pada tahun 1986 almarhum diminta pulang oleh sang ayah dan diminta mengasuh pesantren yang dirintis sang ayah.<sup>20</sup>

Terdapat pengalaman menarik sewaktu masih berada di Ponpes Krapyak yang dapat dianggap sebagai titik tolak K.H. Asyhari Marzuqi dalam menentukan spesifikasi keilmuan yang dijalani. Saat itu K.H. Asyhari ragu mau memilih menekuni hafalan Alquran atau penguasaan kitab. K.H. R. Abdul Qodir menyarankannya agar menghafal Alquran seperti sang ayah **(K.H. Marzuqi Romly). Sedangkan K.H. Ali Ma'shum menghendaki agar ia menekuni kitab terutama tafsir: “Jika kamu menguasai kitab dan tafsir, maka Alquran akan serta merta ikut. Akan tetapi, jika kamu hanya menghafal Alquran, belum tentu kitab dan tafsirnya dapat kamu kuasai.” Akhirnya K.H. Asyhari muda memilih arahan K.H. Ali Ma'shum.**<sup>21</sup>

Pondok pesantren Nurul Ummah dirintis dari usaha KH Ahmad Marzuqi Romly dalam mencari tempat untuk lahan dakwah putranya, K.H. Asyhari Marzuqi, hingga mendapatkan kesempatan untuk memanfaatkan lahan wakaf di daerah Kotagede. Pesantren ini dibangun setelah kepulangan K.H. Asyhari Marzuqi dari Baghdad, yaitu pada 9 Februari 1986, kemudian diresmikan dan terdaftar oleh Kankemenag Propinsi DIY dengan nomor A. 8655 tertanggal 6 Juli 1986. Alamat lengkap pesantren Nurul Ummah ada di Jl. Raden Ronggo KG II/ 982, kelurahan Prenggan, kecamatan Kotagede, Kota Yogyakarta.<sup>22</sup>

Pondok pesantren Nurul Ummah dibangun secara bertahap dan terus melakukan perluasan dan pembenahan dari tahun ke tahun, sejak masih di bawah pimpinan K.H. Asyhari Marzuqi, hingga di bawah kepemimpinan Yayasan.<sup>23</sup> Hingga saat pengumpulan data dilakukan (2013) luas tanah yang dimiliki PP Nurul Ummah belum dapat dipastikan mengingat terus dilakukan usaha perluasan, tetapi data penelitian Hamid<sup>24</sup> pada tahun 2010 disebutkan 3.657 m<sup>2</sup>. Saat ini, dengan berbagai fasilitas yang dimiliki, paling tidak program Pesantren Nurul Ummah dapat dikelompokkan menjadi; 1) Program informal, yaitu Madrasah Diniyah yang menjadi sokoguru pesantren; 2)

---

<sup>20</sup> Mahbub Jamaludin, op.cit, 27-76; Buku *Profil Pesantren Nurul Ummah; Ponpes Nurul Ummah, Manaqib Almagfurlah K.H. Asyhari Marzuqi* (<https://www.youtube.com/watch?v=Yiqks4I7kE8>).

<sup>21</sup> Mahbub Jamaludin, op.cit., 45-46.

<sup>22</sup> Mahbub Jamaludin, op.cit, 82-90.

<sup>23</sup> Mahbub Jamaludin, op.cit, 86-95.

<sup>24</sup> Hamid, “Modal Sosial (Sosial Capital) di Pesantren Nurul Ummah, Studi tentang modal sosial pra dan pasca kepemimpinan K.H. Asyhari Marzuqi.” (Tesis Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Sekolah Pascasarjana UGM Yogyakarta, 2010.), 45.

Program formal, memiliki Madrasah Aliyah (SMU), Madrasah Tsanawiyah (SMP), dan Madrasah Ibtidaiyah (SD); 3) Program pendukung, yaitu kesarifan dan pengembangan bakat.<sup>25</sup> Adapun jumlah santri, tiap tahun mengalami peningkatan, meskipun tentu juga diimbangi dengan adanya regulasi santri yang keluar/lulus dan santri yang masuk. Hamid<sup>26</sup> menyebutkan bahwa hingga tahun 2010, kisaran jumlah santri tidak kurang dari 700 orang putra-putri.

Sebagaimana lazimnya pesantren salaf, berkembang-tidaknya pesantren salah satunya dipengaruhi oleh adanya sosok pengasuh (Kiai) yang menjadi panutan bagi para santri. Umumnya sosok Kiai diidentikkan memiliki kharisma yang dapat dirasakan paling tidak oleh santri-santrinya, sehingga para santri merasa betah menuntut ilmu di pesantren itu. Dalam teori modal sosial, K.H. Asyari Marzuqi memiliki modal sosial yang kuat, seperti kepercayaan, norma, dan kerjasama jaringan. Selain itu, almarhum juga sangat inten dalam melakukan kaderisasi terhadap santri. Kharisma yang dialamatkan kepada masing-masing Kiai menjadi ciri khas yang kemudian dikenal oleh masyarakat, sehingga masyarakat akan mencari sang Kiai untuk menimba ilmu, atau menitipkan anaknya untuk dibina. K.H. Asyari Marzuqi oleh masyarakat lebih dikenal sebagai Kiai yang memiliki kecakapan dalam bidang tafsir, dan hal inilah yang menjadi daya tarik almarhum dan pesantren Nurul Ummah..<sup>27</sup>

### **Metode Pembelajaran Alquran dan Tafsir K.H. Asyari Marzuqi**

Sistem pembelajaran di ponpes Nurul Ummah secara umum dapat dilihat dalam buku profil ponpes Nurul Ummah.<sup>28</sup> Jenjang kelas diniyah terdiri dari *Awaliyah* 4 tahun, *Wustha* 2 tahun, *Ulya* **2 tahun, dan Forum Kajian A'la** (bagi lulusan diniyah). Adapun sistem pengajaran Alquran dan tafsir di ponpes Nurul Ummah menjadi bagian dari pembelajaran tersebut. Meskipun demikian, secara lebih sederhana dapat dilihat dalam pemaparan berikut.

#### **1. Sistem pengajaran Alquran**

Santri yang masuk ke pesantren Nurul Ummah memiliki bermacam latar belakang, baik daerah asal maupun tingkat pendidikan dan kemampuan.

---

<sup>25</sup>www.nurulummah.com.; wawancara dengan Athourrahman, September 2018.

<sup>26</sup>Hamid, op.cit, 54.

<sup>27</sup> **Hamid, op.cit.; Moch. Lukluil Maknun. "Implementasi Tradisi Ikhtilaf dan Budaya Damai pada Pesantren Nurul Ummah dan Ar-Romli Yogyakarta." *Jurnal Analisa* Vol. 21(02) 2014, 239-251. <https://doi.org/10.18784/analisa.v21i02.18,234>; Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1982), 55-60; Sukanto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*, (Jakarta: Pustaka LP3S: 1999).**

<sup>28</sup> Profil Pondok Pesantren Nurul Ummah, tt.



Santri yang diterima adalah pelajar setaraf SMP, SMA, dan Kuliah. Dalam penempatan kelas diniyah, kemampuan santri diuji dengan tes seleksi penempatan kelas, sehingga tinggi rendah tingkat pendidikan umum santri tidak berpengaruh dalam penempatan kelas diniyah.

Adapun sistem pengajaran Alquran yang diterapkan dan dirintis oleh pengasuh di Ponpes Nurul Ummah adalah sistem *sorogan* dan klasikal. Sorogan Alquran dilaksanakan secara individu setiap hari bakda Subuh kecuali hari Jumat dan Ahad kepada pengasuh, untuk kelas Wustha dan Ulya, dan bagi santri Awaliyah kepada para ustaz sesuai kelompoknya dan jadwal yang diatur. Untuk santri Awwaliyah juga mendapatkan program *tajwid* dan *tahsin* dengan metode Qira'ati yaitu bagi yang belajar mengenal Alquran dari awal, atau telah mendapatkan dasar-dasar Alquran pada riwayat pendidikan sebelumnya kemudian mengulang atau menguatkan kembali dengan panduan dari Pesantren Nurul Ummah.

Bagi santri yang menginginkan untuk mengikuti program tahfiz dengan mempelajari *qiraah sab'ah* metode yang digunakan adalah *unda'an* (santri maju menambah hafalan secara langsung kepada pengasuh), *deresan* (pengulangan bacaan yang sudah dihafal di depan pengasuh sebanyak seperempat juz), dan *tekukan* (membaca bersama-sama dengan tartil). Tahfiz di Ponpes Nurul Umma dibimbing oleh, H. Agus Muslim Nawawi adik ipar KH Asyhari Marzuki, sedangkan santri putri dibimbing oleh Hj. Barokah isteri almarhum. Untuk menunjang hafalan, diadakan semaan Alquran 30 juz secara individu atau kelompok dalam periode tertentu. Santri yang menekuni program tahfidz juga dikelompokkan dalam asrama/kamar terpisah dengan santri lainnya untuk mempermudah koordinasi dan menjaga suasana tahfidz lebih kondusif.

Di Pesantren Nurul Ummah, santri selain mengikuti program Alquran tersebut, juga diberikan pilihan untuk mengikuti kegiatan *tilawah* (seni baca Alquran) sebagai salah satu bagian dari wadah seni santri selain kaligrafi, musik dan hadrah, teater, sastra, dan retorika.

## 2. Sistem pengajaran tafsir

Dalam pengkajian tafsir, sedikitnya ada dua sistem yang dirintis oleh pengasuh, yaitu; *Pertama* sistem *sorogan* (santri menyetorkan bacaan beberapa ayat atau surat di hadapan pengasuh/ustadz, diikuti menyetorkan pemahaman atas bacaan yang disetorkan, kemudian dilanjutkan diskusi terkait bacaan). *Kedua*, sistem *bandongan* (pengkajian kitab tafsir oleh ustadz yang disimak oleh para santri, dengan sistem satu arah, yakni ustadz berceramah, santri menyimak dengan kitab masing-masing sambil memberikan *makna gandu*).



Pada masa K.H. Asyhari Marzuqi masih mengajar, agenda setelah subuh sampai kira-kira jam 10 pagi adalah pengajian *bandongan* kitab Al-Maraghi, dilanjutkan dengan setoran tafsir klasikal (kelas Wustha dan Ulya) secara bergantian, kemudian setoran *tahfiz* individu. Dalam pembacaan kitab Al-Maraghi, K.H. Asyhari mengikuti pola yang ada dalam kitab, yaitu pembacaan *maqra* yang terdiri dari beberapa ayat dengan dibacakan per ayat secara tartil yang diikuti oleh santri, baru kemudian dimaknai perkata secara *nahwiyah* (makna gandel), pembahasan mufradat, dan syarah perkata atau kalimat.<sup>29</sup> Pada saat membaca syarah ini, K.H. Asyhari akan memberikan keterangan penjelasan yang bisa saja meluas dari tema, tetapi tetap terkait ayat yang dibahas. Dalam waktu satu jam pelajaran, bisa jadi satu bahasan *maqra* yang terdiri dari 3-5 ayat (kurang lebih), tidak selesai, dan dilanjutkan hari berikutnya. Hal ini terjadi karena keterangan Kiai sedemikian luas dari hasil *muthalaah*, pengalaman, pembacaan berita, dan lain sebagainya.<sup>30</sup>

Setelah pengajian tafsir Al-Maraghi, kegiatan berikutnya secara bergiliran adalah setoran tafsir klasikal kelas Wustha dan Ulya (4 kelas). Tiap kelas akan membaca *maqra* yang berbeda, dimulai secara terbalik dari juz akhir (30-27) yang merupakan juz pokok yang perlu dikuasai santri sebagai bekal untuk terjun bermasyarakat.<sup>31</sup> Dalam pelaksanaan setoran, dengan urutan persensi santri, ada yang bertugas membaca *maqra* secara tartil per ayat diikuti santri lainnya. Pak Kiai akan membetulkan bacaan terutama kepada yang bertugas membaca. Kemudian ada santri yang bergiliran membaca terjemah Depag. Setelah itu, pak Kiai akan menanyakan kesan yang didapat dari pembaca terhadap *maqra*, ayat mana yang berkesan, alasannya,

---

<sup>29</sup> Lihat susunan penyajian kitab Ahmad Musthafa Al Maraghi, *Tafsir Almaraghi*: Juz 14, (Beirut: Dar Ihya at-Turats Al-Araby, 1985).

<sup>30</sup> Kiai membiasakan diri untuk selalu *muthalaah* kitab pembandingan sebelum mengajar dan mengaji. Kebiasaan *muthalaah* ini pula yang ditanamkan kepada para ustaz dan santri. Terkait pembahasan *maqra* yang lama, banyak santri mengaku bahwa dalam kitabnya terdapat banyak catatan pinggir, sehingga kitab tidak hanya berisi makna gandel saja. Keterangan bisa dari tafsir lain, sejarah, berita, pengalaman Kiai, atau kasus-kasus aktual. Bagi santri yang kurang sabar, bandongan Tafsir Al-Maraghi dirasa lambat, karena *maqra* yang dibaca sedikit. Akan tetapi di sisi lain, santri sangat beruntung, tanpa harus membaca banyak kitab tafsir dan lain sebagainya, sudah mendapat keterangan komprehensif dari Kiai (wawancara dengan Jauhar Hilal, 2013 dan Ahmad Mubarak, September 2018).

<sup>31</sup> Ahmad Mubarak juga menyatakan bahwa buku *Targhibul Khatir* (tafsir juz 30, 29, 38) ini jika dianggap selesai juga bisa, bukan berarti pak Kiai belum melanjutkannya. Pak Kiai memang memberikan penekanan pada juz-juz akhir ini, di dalamnya ada pemantapan tauhid dan dasar bermasyarakat (wawancara, September 2018).

pembandingan di dalamnya, dan seterusnya. Baru kemudian dilanjutkan diskusi dan penjelasan dari pak Kiai.<sup>32</sup>

Setoran individu santri diterima Kiai setelah setoran tafsir klasikal usai. Urutan dan jadwal setoran individu sebenarnya tidak terlalu terikat, dalam arti menyesuaikan jadwal sekolah atau kuliah santri yang akan setoran. Setoran individu dilakukan utamanya dari para santri yang mengikuti program *tahfiz*, maupun yang menyetorkan bacaan *tartilbi n nazr*. Dalam setoran ini, santri juga dimintai menjelaskan makna dan kesan dari *maqra* yang dibaca. Meskipun dimungkinkan *maqra* yang dibaca santri satu dengan yang lain sama, tetapi pertanyaan dan ayat yang berkesan bisa jadi berbeda. Dalam hal ini, Kiai sudah menggabungkan pemahaman psikologi terhadap masing-masing santrinya. Sebagai misal, dalam *maqra* satu santri terarah (diarahkan) pada tema tasawuf, di sisi lain pada tema dakwah, sedangkan santri lain pada tema fikih.<sup>33</sup>

### **Pembelajaran Alquran dan Tafsir Pasca Wafatnya Almarhum**

Uraian pembelajaran Alquran dan tafsir yang disampaikan sebelumnya adalah metode dan praktek yang dilaksanakan oleh Pengasuh dan uztaz Madrasah Diniyah Nurul Ummah semasa K.H. Asyhari Marzuqi masih hidup. Adapun setelah Kiai wafat, ada beberapa perubahan praktik pembelajaran Alquran dan Tafsir di Nurul Ummah. Beberapa kitab tafsir yang terus dikaji di Ponpes Nurul Ummah sampai pada ajaran 2018/2019 ini sebagai berikut; 1) Kitab yang masuk dalam pembelajaran diniyah yaitu Muqarraru t-Tafsir, untuk kelas III dan IV Awaliyah dan Tafsir Ayat I-Ahkam jilid 1 dan 2, untuk kelas

---

<sup>32</sup> Metode setoran klasikal ini dilakukan setelah santri bertambah serta waktu terbatas, dan dirasa oleh pak Kiai sayang jika keterangan ini hanya dinikmati santri yang sorogan secara individu saja. Ada tiga hal yang perlu disiapkan santri sebelum sorogan ini: 1) apa yang menarik dibaca, 2) pendapat santri terhadap hal yang dianggap penting dan menarik dalam *maqra* oleh Kiai, 3) perbandingan di dalamnya (baik-buruk, mukmin-kafir, surga-neraka, dan seterusnya). Saat setoran, santri dibebaskan *muthalaah* dan membawa kitab tafsir sebagai pegangan dan pembandingan, baik tafsir seperti Marah Labid, Jalalain, Al-Ibriz, dan Terjemah Depag (wawancara dengan Jauhar Hilal, 2013 dan Ahmad Mubarak, September 2018).

<sup>33</sup> Pengalaman informan, pernah saat menyetorkan surat Yasin, santri sebelumnya berkesan pada ayat **“Salamun qaulan min Robbi r rahiim”**. Kemudian informan yang mendapat giliran setor berikutnya ini dengan *maqra* yang sama menyatakan ayat serupa sebagai ayat yang berkesan. Ternyata oleh Kiai diarahkan pada ayat lain **“wa ja’a rajulun min aqsa l madinati yas’aa...”**. Jika santri sebelumnya ternyata condong dan diarahkan pada bidang tasawuf, santri yang menjadi informan ini ternyata diarahkan pada dakwah. Bahwa di manapun tempat, saat niat dakwah sudah lurus dan ikhlas, akan ada pertolongan dari orang (wawancara dengan Ahmad Mubarak, September 2018).

Wustha dan Ulya. 2) Kitab tafsir yang dikaji secara bandongan setelah subuh yaitu tafsir Jalalain dan Shafwatul Tafsir.<sup>34</sup>

Sebenarnya kitab-kitab tafsir yang ada di perpustakaan *ndalem* yang merupakan koleksi kitab almarhum K.H. Asyhari Marzuqi amat berlimpah. Hal ini karena selain minat baca almarhum yang tinggi, juga kepentingan kemaslahatan kitab itu sendiri untuk selanjutnya dapat digunakan sebagai referensi berliterasi santri Nurul Ummah.<sup>35</sup> Meskipun demikian, tidak semua kitab tafsir yang ada dalam koleksi Ponpes Nurul Ummah kemudian dikaji dalam pembelajaran diniyah dan bandongan. Sejak dari kebijakan pengasuh saat masih hidup, sudah ada prioritas kitab yang perlu dikajikan dalam pembelajaran diniyah dan ada yang cukup menjadi referensi. Selain itu, terdapat faktor efisiensi waktu yang menyebabkan kitab-kitab tafsir lain tidak dikajikan.

Setelah wafatnya pengasuh, para ustaz dan pengurus meneruskan langkah pengajaran tafsir yang dirintis pengasuh dengan berbagai kompetensi masing-masing. Sebagian kelompok ustaz mengajari sorogan *tartil* santri dasar (dengan metode terakhir yang dipakai adalah Qiroati, berjenjang jilid) di samping juga santri mengikuti kelas diniyah yang di dalamnya pada kelas dasar diajarkan cara baca tulis huruf pegon. Saat santri sudah dinilai mampu, maka dengan rekomendasi ustaz sorogan, santri tersebut dapat diikutkan kelas tafsir *bandongan* bersama ustaz senior. Dalam sistem bandongan, ustaz berperan aktif memberikan pelajaran tafsir, dengan membacakan kitab-kitab tafsir yang disesuaikan kurikulum, sementara santri mendengarkan dan memberikan makna pada kitab masing-masing.<sup>36</sup>

Adapun sorogan tafsir individu dan klasikal, baik untuk santri program *tahfidz* maupun program klasikal kelas Wustho dan Ulya sementara hingga tahun ajar 2018/2019 ini belum dapat dilaksanakan. Hal ini barangkali

---

<sup>34</sup> Buku Profil Ponpes Nurul Ummah, op.cit., dan Wawancara Muhammad Raudak pada September 2018.

<sup>35</sup> Minat baca almarhum sangat tinggi, dapat dilihat dalam buku biografinya, Mahbub Jamaludin, op.cit., atau Manaqib Almaghfurlah di Youtube. Pengakuan dan pengamatan santri juga banyak yang membuktikan hal ini, berlimpahnya referensi yang kadang tidak dijumpai di bangku dan perpustakaan kampus. Tidak jarang, dalam pembelajaran, Kiai menitipkan kepada santri jika menemukan buku/kitab baru yang ingin dibaca dan dikoleksinya. Demikian pula, para santri atau alumni juga saat *sowan* Kiai membawakan oleh-oleh buku baru terutama terkait Alquran dan tafsir akan diterimanya dengan suka cita. Dalam masa-masa akhir hayatnya, Kiai juga pernah titip kepada santri yang sedang berangkat haji untuk membelikan tafsir Asy-Sya'rowi yang saat itu baru saja terbit jilid akhirnya, (wawancara dengan Ahmad Mubarak, Sept 2018; Jauhar Hilal dan Ahmad Suparmin, 2013).

<sup>36</sup> Wawancara dengan Ahmad Suparmin, 2013; dengan M. Raudak dan Adrik L M, September 2018.

disebabkan utamanya karena belum ada ustadz yang merasa mampu memberikan pengajaran yang setotal almarhum. Santri-santri alumni yang sudah *boyong* dan mengampu pendidikan diniyah atau Alquran, barangkali malah sedikit banyak mengadopsi pola pembelajaran tafsir almarhum ini. Ahmad Mubarak menegaskan bahwa yang dibutuhkan di masyarakat saat ini tidak hanya program baca tulis Alquran dan tahfiz saja, tetapi perlu juga disertai pengajaran tafsir dasar. Sudah barang tentu ustaz yang mengajar juga memiliki kualifikasi sebagai pengajar Alquran dan tafsir, yang memahami ilmu tafsir, dan banyak membaca kitab-kitab tafsir, meskipun dalam pembelajarannya hanya menggunakan Alquran terjemah Kemenag.<sup>37</sup>

### **Targhibul Khatir Filquran, Deskripsi dan Poin Pemikiran**

Sebelum mendeskripsikan poin-poin pemikiran K.H. Asyari Marzuqi dalam bukunya, terlebih dahulu dapat dilihat identifikasi buku ini dalam tabel 1.

**Tabel 1.** Identifikasi Buku Targhibul Khatir Fi Alquran

No	Identifikasi Buku	Keterangan
1	Judul	<i>Targhibu l-khatir fi l-qur'an</i> (memikat hati dengan Alquran)
2	Penulis	K.H. Asyari Marzuqi
3	Cetakan	Pertama
4	Penerbit	Nurma Media
5	Kota Terbit	Yogyakarta
6	Tahun Terbit	2002
7	Tebal dan Ukuran Buku	+200 hlm.; 21 cm
8	Kategori Buku	(2x 1.3.2) Tafsir tahlili, tafsir menurut ahlussunnah
9	Kategori Keilmuan	Tafsir
10	Keaslian Tulisan	Karya Asli

Sumber: Diolah penulis dari buku.

Buku ini terdiri dari empat bagian/bab; 1) Surat Alfatihah, 2) Tafsir Juz 30, 3) Tafsir Juz 29, dan 4) Tafsir Juz 28. Pada bagian pertama terdiri dari: pendahuluan, pembahasan, penafsiran, dan beberapa penjelasan. Sedangkan pada bagian dua hingga empat, masing-masing terdiri dari: pendahuluan, kandungan juz, (hal-hal yang menarik), dan langkah-langkah pengamalan.

<sup>37</sup> Wawancara dengan Ahmad Mubarak, September 2018.

Pada bagian pertama, K.H. Asyhari Marzuqi memberikan pembahasan surat Alfatihah dengan panjang lebar (hingga separuh buku), sebagaimana para mufassir memberikan perhatian lebih pada surat ini. Sedangkan pada bagian kedua hingga empat, K.H. Asyhari Marzuqi hanya memberikan deskripsi global dan kutipan ringkas, untuk kemudian disarikan dalam langkah pengamalan. Selanjutnya, yang menjadi fokus pembahasan dalam sub ini adalah bagian akhir dari tiap-tiap bab (bagian) buku, yang merupakan hasil pengendapan pemahaman dari K.H. Asyhari Marzuqi.

Model penafsiran K.H. Asyhari Marzuqi dapat digolongkan ke dalam metodetafsir tahlili, yaitu menjelaskan kandungan Alquran dari berbagai segi dengan memperhatikan runtutan ayat<sup>38</sup>. Di satu sisi, jika dikatakan mengadopsi hermenutika pun bisa pula, dengan maksud menghubungkan horizon manusia dengan teks, yang memerlukan ijtihadi dan empati untuk memperoleh pemahaman yang komplek.<sup>39</sup> Meskipun metode tahlili diidentikkan dengan pekerjaan tafsir yang luas, kemudian pendekatan hermeneutik menggambarkan ijtihadi pemaknaan yang didasari horison ilmu pengetahuan almarhum sebagai penulis yang beraneka ragam, tetapi almarhum dalam bukunya dan praktek pengajaran tafsirnya tetap berusaha memberikan penjelasan yang memudahkan bagi pembaca untuk dipahami, dan inilah tugas mufassir yang utama.<sup>40</sup>

### **Beberapa Pelajaran dan Pengamalan dari Surat Alfatihah**

*Pertama*, hubungan antara Khalik dengan makhluk. Bahwasanya Allah menunjukkan hubungan yang dikehendaki-Nya kepada makhluk-Nya agar selamat dunia akhirat. Untuk itu, Allah memberikan syariat (tata cara beribadah), akidah, dan manhaj hidup. Kemudian manusia perlu selalu bertanya kepada dirinya apakah jalan yang ditempuh sudah sesuai dengan yang dikehendaki Allah. Perjalanan yang harus ditempuh manusia harus terus ditelusuri lewat Alfatihah dan Alquran, boleh dengan niatan untuk pengobatan, kekuatan, kecukupan, atau lain-lainnya, dan yang paling utama adalah untuk menghubungkan diri kepada Allah.

*Kedua*, hendaknya sebagai makhluk senantiasa menghadirkan semua tuntutan Khalik ke dalam hati sanubari. Sebagai misal, saat lesan membaca

---

<sup>38</sup> Mohammad Arja Imroni, op.cit., 6; M. Quraish Shihab, *Tafsir Alquran Al-Karim: Tafsiri atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), v-vii.

<sup>39</sup> Mamat S. Burhanuddin, op.cit., 75.

<sup>40</sup> Lihat pula penjelasan tim tashih dalam pengantarnya di Lajnah Mushaf Pentashihan Mushaf Alquran (LPMA), *Tafsir Ringkas (Jilid 1)*, (Jakarta: Lajnah Mushaf Pentashihan Mushaf Alquran, 2016), xxxiii-xlii.

Alfatihah, maka hendaknya pikiran pembaca menghadirkan artinya dan hati merasakannya. Jika masih terlalu berat, dapat diturunkan tingkatannya sesuai kemampuan pembaca, misalnya dengan memotong per-asma' yang ada dalam Alfatihah, yang dapat dijadikan benang penghubung dengan *Khaliq*.

*Ketiga*, dalam Alfatihah dapat dipelajari dan dikenali konsep *iltifat*, yaitu perubahan arah pembicaraan dari orang pertama (mutakallim) kepada orang kedua (mukhatab) atau kepada orang ketiga (ghaib), ataupun **kebalikannya. Dalam Alfatihah dijumpai redaksi 'maliki yaumi d-din' yang merupakan pihak ketiga menuju 'iyyaka na'budu' yang merupakan pihak kedua.** Perubahan *khatab* ini diharapkan menjadi acuan untuk memperkuat dan mempertekun ibadah agar semakin dekat kepada Allah.

*Keempat*, redaksi 'iyyaka nasta'in' dan 'ihdina' merupakan dalil akidah yang digunakan Ahlussunnah yang menyatakan bahwa semua 'af'al l-ibad' (perbuatan hamba) diciptakan oleh Allah, berbeda dengan Mu'tazilah yang menyatakan bahwa perbuatan hamba merupakan reka cipta manusia sendiri.<sup>41</sup>

### Langkah-Langkah Pengamalan (Juz 30, 29, dan 28)

Langkah-langkah pengamalan yang dimaksud dan dicontohkan oleh K.H. Asyhari Marzuqi di sini memang difokuskan pada objek juz 30, 29, dan 28. Akan tetapi, jika dicermati, langkah-langkah pengamalan dan penyikapan terhadap surat ini dapat pula diterapkan dalam ayat atau surat selain tiga juz itu. Barangkali yang sedikit banyak membedakan dalam tiga juz ini adalah dari segi periodisasi turunnya ayat, yang umumnya merupakan surat Makkiyah. Ayat Makkiyah lebih banyak membahas tauhid, rukun iman, perbandingan (baik-buruk, untung-rugi, bahagia-celaka, terpuji-tercela, surga-neraka, kafir-mukmin), dan beberapa *ibrah* sejarah. Sedangkan permasalahan syariat, mendapatkan porsi cukup hanya di juz 28 yang kebanyakan surat Madaniyah, itupun hanya beberapa tema saja. Untuk tema-tema syariah lainnya, termasuk rukun Islam, dapat digali dari surat-surat Madaniyah di juz lainnya.<sup>42</sup>

Langkah pengamalan yang disampaikan K.H. Asyhari dalam buku ini secara global sebagai berikut: *Pertama*, kewajiban umat Islam adalah meneruskan ajaran Alquran kepada generasi penerus, sembari memberikan contoh-contoh, mulai dari membaca, memahami, mentadabburi, dan mengamalkannya. Contoh dan cara untuk hal itu sudah banyak diberikan oleh

---

<sup>41</sup> Marzuqi, *op.cit.*, 85-87.

<sup>42</sup> *Ibid*, 92-171; Malik Madany, "Mengambil Hikmah dari Rangkuman Kisah" dalam *Spiritualitas Alquran dalam Membangun Kearifan Umat*, diedit oleh Moh. Mahfud MD, (Yogyakarta: UII Press, 1997), 352-354.

para pendahulu, maka umat Islam yang sekarang perlu meneruskan dan melakukan pembaruan yang lebih sesuai dengan masanya.

*Kedua*, melakukan peningkatan bacaan, pemahaman, dan pengamalan. Bacaan yang diinginkan oleh umat Islam adalah taraf *haqqa tilawatih*. Untuk mencapai itu, langkah yang perlu ditempuh pembaca adalah membaca sesuai aturan yang ditetapkan para ulama, lalu mengetahui arti, dan berlanjut kepada lisan membaca, otak menterjemah, dan hati merasakan. Dari bacaan yang demikian akan menimbulkan kontak dari diri pembaca, yang bertingkat-tingkat sesuai konsentrasi dan dapat dilatih. Kontak tersebut adalah; Kontak lisan, sebagaimana yang diajarkan Nabi, bahwa dalam salat, saat membaca ayat rahmat, seorang muslim berhenti dan memohon rahmat, dan saat membaca ayat siksa, si muslim memohon perlindungan, dan lain sebagainya. Kontak mata, gambaran mudahnya adalah pembaca dapat mentadabburi bacaan hingga dapat mencururkan air mata, atau bila tidak dapat menangis maka berpura-pura atau berusaha menangis. Kontak perilaku, adalah saat membaca, pembaca dapat merasakan bahwa dirinyalah yang mendapat *dawuh* dari Allah, sehingga mendapatkan dorongan batin untuk segera mengamalkannya.

Peningkatan pemahaman dan pengamalan dapat ditempuh dengan beberapa cara, antara lain:

- a) Saat membaca ayat-ayat perbandingan, seperti iman-kufur, hak-batil, baik-buruk, dan sebagainya, hendaknya pembaca berhenti dan menanyakan **kepada pribadinya, 'dimanakah posisinya dalam perbandingan itu'. Jika ia** berada dalam posisi yang positif, pembaca hendaknya bersyukur dan bertekad semakin meningkatkan hal positif itu. Sebaliknya jika berada dalam posisi negatif, pembaca segera ber-istigfar dan bertekad segera meninggalkannya.
- b) Kadangkala sifat positif dan negatif dalam ayat Alquran berdiri sendiri, tidak dibandingkan. Dalam hal ini, pembaca menanyakan kepada dirinya, **'sudahkah hal positif ini ada pada dirinya, dan sudahkah hal yang negatif ini lenyap dari dirinya?'**
- c) Dalam membaca ayat yang menjanjikan balasan surga atau ancaman neraka, pembaca menanyai dirinya, **'perilakunya menjurus kemana?'** kemudian merenungi betapa pedihnya siksa neraka, bagaimana jika sampai disiksa di tempat itu, sebaliknya tentang nyamannya surga, lalu bagaimana jika ditolak masuk surga, dan seterusnya.
- d) Saat membaca asma dan sifat Allah, para rasul, dan *shalihin*, pembaca bertanya, **'sudahkah ia dapat ber-takhalluq bi-akhlaqihim, sampai tingkat mana?'** kemudian saat membaca kisah orang durhaka, **'sudahkah ia menghindarinya?'**



Selain pengetahuan tentang cara peningkatan pemahaman, ada tuntunan sikap yang perlu dilakukan pembaca sebelum membaca Alquran antara lain:

- a) Keyakinan penuh bahwa Alquran yang dibaca merupakan firman Allah yang menjadi pedoman hidup yang harus dilaksanakan.
- b) Memosisikan diri seakan berada di hadapan Allah untuk menerima firman, sehingga perlu memohon perlindungan, pemahaman, dan kekuatan untuk mengamalkan.
- c) **Saat membaca, menanyakan kepada pribadinya, 'di manakah hatinya,** apakah dalam kondisi berkonsentrasi (*hudhur al-qalbi*) ataukah sedang condong pada urusan duniawi, dan berusaha mengesampingkan urusan duniawi yang menjadi tabir penghalang.
- d) Berusaha menyertakan ketulusan, kemauan kerasa, dan kemantapan hati untuk mentadabburi saat membaca.

*Ketiga*, konsep-konsep kehidupan. Untuk membentuk konsep-konsep kehidupan yang *qur'ani*, umat Islam perlu berkiblat kepada para ahli, yaitu para ulama dan mujtahid<sup>43</sup>. Saat menghadapi perbedaan pendapat di antara para ulama, maka umat perlu bersikap hati-hati dan kembali merunut kepada pedoman yang sudah diyakini oleh ulama kebanyakan, dan lembaga pemerintah yang berwenang.<sup>44</sup>

## Penutup

Kajian ini diharapkan menjadi pengingat bagi para pembaca, bahwa sebagai muslim, hendaknya selalu meningkatkan kemampuan membaca, memahami, dan mengamalkan Alquran sepenuh kemampuan. K.H. Asyari Marzuqi mengajak para santri meningkatkan aktifitas berliterasi Alquran dan memberikan alternatif metode pembelajaran tafsir yang dapat ditiru. Metode yang dicontohkan almarhum sederhana, dan barangkali mirip dengan metode pembelajaran di pesantren lainnya, yaitu model *sorogan* dan *bandongan*. Akan tetapi, penawaran metode pengajaran tafsir dengan sorogan yang disertai diskusi, dapat dianggap baru, sebagai contoh sikap yang mempertahankan tradisi salaf yang patuh dengan tatacara keilmuan *ulumul quran*, sekaligus bijak dan tidak alergi terhadap metode penafsiran dan keilmuan baru. Sorogan yang dicontohkan almarhum dibekali dengan

---

<sup>43</sup> Ulama dan mujtahid Alquran dan karyanya amat banyak tak tertera. Baik dari ulama Timur Tengah, Asia Tenggara, ataupun dari pandangan orientalis. Untuk ilmuwan Alquran di Asia Tenggara (Indonesia) misalnya dapat dilacak dari tulisan Howard M. Federspiel, *Kajian Alquran di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*, (Bandung, Mizan, 1996).

<sup>44</sup> *Ibid*, 117-121.



*muthalaah* kitab-kitab tafsir, selanjutnya ustaz dan santri dapat berdiskusi membahas ayat demi ayat dan surat demi surat terutama dari juz-juz akhir yang merupakan bekal pondasi tauhid dan bermasyarakat.

Buku *Targhibul Khatir Fi al-Quran* merupakan pengungkapan ide dan metode pembelajaran tafsir yang almarhum tuangkan dalam bentuk tulisan. Tatacara membaca, memahami, menyikapi, dan mengamalkan bacaan dari ayat dan surat dicontohkan dalam buku ini, terutama dalam juz 30-28. Dengan metode penafsiran *tahlili* K.H. Asyhari Marzuqi memberikan penjelasan, dan contoh-contoh menyikapi surat Alfatihah dan surat-surat juz akhir.

### Daftar Pustaka

- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsir Almaraghi*. Juz 14. Beirut: Dar Ihya at-Turats Al-Araby, 1985.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi Alquran: Kajian Kritis*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Aziz, Muhammad Amin. *Kedahsyatan Alfatihah: Solusi Islam pada Krisis Peradaban Umat Manusia*. Semarang: Pustaka Nun, 2008.
- Buku Profil Pondok Pesantren Nurul Ummah Kotagede Yogyakarta, tanpa tahun.
- Burhanuddin, Mamat S. *Hermeneutika Alquran ala Pesantren* (Analisis terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten). Yogyakarta: UII Press, 2006.
- Chalwani, Ahmad. Profil Pondok Pesantren Nurul Ummah. Dalam <https://www.youtube.com/watch?v=nN0gzZhjs9A&t=370s>, 2014, diakses pada September 2018.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Federspiel, Howard M. *Kajian Alquran di Indonesia: dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 1996.
- Faiz, Fahrudin. *Hermenutika Alquran: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Ghazali, Abd Moqsiith, et.all. *Metodologi Studi Alquran*. Jakarta: PT Gramedia, 2009.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jogjakarta; LKiS, 2013.
- Hamid. Modal Sosial (Sosial Capital) di Pesantren Nurul Ummah, Studi tentang modal sosial pra dan pasca kepemimpinan K.H. Asyhari Marzuqi. *Tesis*. Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Sekolah Pascasarjana UGM Yogyakarta, 2010.

- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh & Penulisan Biografi*. Jakarta: Prenada, 2011.
- Imroni, Mohamad Arja. *Kontruksi Metodologi Tafsir Alqurthubi*. Semarang: Walisongo Press, 2010.
- Jamaludin, Mahbub, dan Abdul Basith Rustami, editor. *Mata Air Keikhlasan: Biografi K.H. Asyhari Marzuqi*. Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2009.
- Lajnah Mushaf Pentashihan Mushaf Alquran (LPMA). *Tafsir Ringkas (Jilid 1)*. Jakarta: Lajnah Mushaf Pentashihan Mushaf Alquran, 2016.
- Madany, Malik. Mengambil Hikmah dari Rangkuman Kisah, dalam *Spiritualitas Alquran dalam Membangun Kearifan Umat*, diedit oleh Moh. Mahfud MD, 351-363. Yogyakarta: UII Press, 1997.
- Mahalli, A. Mudjab. “Kisah-Kisah Pelipur Lara” dalam *Spiritualitas Alquran dalam Membangun Kearifan Umat*, diedit oleh Moh. Mahfud MD, 307-328. Yogyakarta: UII Press, 1997.**
- Mahfud MD, Moh (ed.). *Spiritualitas Alquran dalam Membangun Kearifan Umat*. Yogyakarta: UII Press, 1997.
- Maknun, Moch. Lukluil. “Implementasi Tradisi Ikhtilaf dan Budaya Damai pada Pesantren Nurul Ummah dan Ar-Romli Yogyakarta.” *Jurnal Analisa* Vol. 21(02) 2014, 239-251.**  
<https://doi.org/10.18784/analisa.v21i02.18>
- Marzuqi, Asyhari. *Targhib Al-Khatir Fi Alquran: Memikat Hati dengan Alquran*. Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2002.
- Mulkhan, Abdul Munir. “Wacana Tafsir Multimetodologi dan Disiplin” dalam *Spiritualitas Alquran dalam Membangun Kearifan Umat*, diedit oleh Moh. Mahfud MD, 409-415. Yogyakarta: UII Press, 1997.**
- Nata, Abuddin. *Perspektif Islam tentang Strategi Pembelajaran*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Pari, Fariz, et.all. *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis (Teori dan Aplied)*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Alquran Kitab Sastra Terbesar*. Jogjakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Sukanto. *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. Jakarta: Pustaka LP3S, 1999.
- Syihab, M. Quraish. *Rasionalitas Alquran: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- , *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.

- , *Tafsir Alquran Al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- Syurbasyi, Ahmad. *Studi tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Alquran Al-Karim*. Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Trianto. *Mendesain Model Pembelajaran Inovatif-Progresif: Konsep, Landasan, dan Implementasinya pada Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP)*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Alquran, Kritik terhadap Ulumul Quran*. Jogjakarta: LKiS, 1993.
- Ponpes Nurul Ummah. *Manaqib Almagfurlah K.H. Asyhari Marzuqi (Pengasuh PP Nurul Ummah Kotagede)* dalam <https://www.youtube.com/watch?v=Yiqks4I7kE8>, 2016, diakses pada September 2018.

**Informan:**

Athourrahman, Pengurus Ponpes Nurul Ummah  
Ahmad Suparmin, Alumni Pengurus Ponpes Nurul Ummah  
Jauhar Hilal, Alumni program *tahfiz* dan *Pengurus* Ponpes Nurul Ummah  
Ahmad Mubarak, Alumni program *tahfiz* dan *Pengurus* Ponpes Nurul Ummah  
M. Raudak dan Adriek L M, Pengurus dan Pengelola Madrasah Diniyah Nurul Ummah

## USHUL FIKIH SEBAGAI KERANGKA BERPIKIR SANTRI MILENIAL DALAM MEMECAHKAN PROBLEMATIKA SOSIAL KEAGAMAAN

Moh. Romli

Pondok Pesantren SalafAPIK Kaliwungu Semarang

romli.stait77@gmail.com

### Abstrak

Mempelajari ilmu ushul fikih dalam tradisi pesantren menjadi hal signifikan untuk penemuan dan pembentukan hukum Islam. Bahkan ushul fikih menjadi pelajaran wajib yang harus dikuasai bagi kalangan santri mulai tingkat Ibtidaiyah, Aliyah hingga **Ma'had aly saat ini. Akan tetapi, mayoritas santri yang** mempelajari ushul fikih di pondok-pondok pesantren banyak terjebak pada paradigma konservatif, dimana mempelajari ushul fikih hanya sebatas sesuatu yang bersifat konsumtif, dibaca dan dihapal, tanpa dikontekstualisasikan dan diaplikasikan. Padahal, Ushul fikih harus dapat dihadirkan di tengah-tengah masyarakat secara membumi logis dan realistis, bahkan ushul fikih sebagai komoditas primer para santri dalam metodologi istinbat al-hukm harus menyentuh persoalan yang dihadapi masyarakat kekinian. Itulah tantangan para santri millennial generation dalam mempelajari ushul fikih saat ini. Tulisan ini, bagaimana memaparkan aktivitas santri now pondok pesantren salafiyah (bukan salafi) dalam mempelajari dan memahami ushul fikih dengan model pendekatan penelitian deskriptif- kualitatif. Sehingga yang dikaji dalam tulisan ini adalah paradigma berfikir di suatu komunitas para santri millennial dalam mempelajari dan mengembangkan ushul fikih, apabila dihadapkan pada persoalan lingkungan sosial, budaya, politik dan ekonomi yang membutuhkan terhadap juridis hukum Islam dalam bingkai teks keagamaan. Dari hasil pembahasan ini dapat diketahui bahwa corak berfikir santri millennial dalam model pengembangan dan dinamisasi ushul fikih sebagai thoriqotul 'Amala (metode kerja) penggalan hukum Islam adalah berpusat pada; revitalisasi ushul fikih, diversifikasi teks (fahm nushus asy-syari'ah) dan ekstensifikasi maqashid as-syari'ah, yaitu perluasan dalam memahami tujuan syariah (fahm maqashid as-syari'ah).

**Kata Kunci:** Ushul Fikih, Santri Millennial, Problematika,

## Pendahuluan

Sebagai sebuah ilmu, seyogyanya fikih<sup>1</sup> senantiasa mengalami perkembangan. Fikih harus *compitable* dengan perkembangan zaman. Tidak seperti dogma yang tidak dapat diotak-atik, fikih mengalami kelenturan yang memungkinkannya untuk melakukan adaptasi dan perubahan. Etika moral fikih akan menjadi landasan etik bagi berbagai hal kehidupan.

Cepatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta seni (IPTEKS) yang terjadi saat ini, mengantarkan *ushuliyun* dan *fuqaha* untuk berfikir secara mendalam dalam memecahkan peristiwa-peristiwa tersebut, seperti dalam dunia perbankan, internet, model transaksi ekonomi, korporasi bisnis antar negara dan sistem kenegaraan dan lain-lain.

Dalam konteks itulah, maka dapat dipahami bahwa fikih akan terus menerus melakukan pembaruan terhadap hukum Islam. Sesuai dengan kaidah: ***al hukmu yaduru ma'a illatihi wujudan wa adaman***,<sup>2</sup> bahwa hukum itu tergantung ada tidaknya ***'illat hukum***. Demikian ini karena ***'illat*** tidak konstan, melainkan terus bergerak sesuai dengan ruang dan waktu.

Pada sisi lain, santri milenial harus mampu memecahkan berbagai problem sosial keagamaan di tengah derasny arus perubahan sosial yang terjadi. Santri milenial adalah santri yang hidup setelah tahun 1980-an yang memiliki karakteristik yang berbeda dengan santri zaman *old*.<sup>3</sup>

Setara dengan santri pada umumnya, Santri milenial juga memiliki tugas suci untuk terlibat dalam berbagai kehidupan. Mereka tidak boleh berdiam diri melakukan pembiaran, namun ia harus aktif terlibat dalam menyelesaikan berbagai problem kehidupan. Seperti dikatakan Mansur Fakhri, membiarkan ketidakadilan adalah bentuk ketidakadilan itu sendiri. Makanya santri milenial tidak boleh pembiaran semuanya begitu saja.

Salah satu cara yang dapat digunakan untuk menyelesaikan beragam problem sosial keagamaan adalah dengan menggunakan piranti Ushul Fikih. Ushul Fikih adalah metode istinbat hukum yang jamak digunakan sebagai alat pemecah masalah keagamaan di lingkungan umat Islam. Hanya saja, sayangnya pesantren belum sepenuhnya menggunakan metode ini dalam kehidupan keseharian ummat. Sehingga banyak terjebak pada paradigma konservatif, dimana mempelajari ushul fikih hanya sebatas sesuatu yang

---

<sup>1</sup>Fikih yang dimaksud *bukan al-Fikih al-Akbar* Abu Hanifah, namun fikih dalam pengertian sekarang. Fikih dalam pengertian sekarang adalah ilmu tentang hukum ***syar'i*** yang bersifat amali yang digali dari dalil-dalil yang terperinci.

<sup>2</sup> Abdurrahman ibn Nashr Al-Sa'idiy, ***Majmu'atu Fawaidil Bahiyah ala mandhumah al-Qawaid al-Fikhiyah***, Juz 1, hal. 112, Acep Dzazuli dan I. Nurol Aen, *Ushul Fikih Metodologi Hukum Islam*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2000, 125

<sup>3</sup> <https://id.wikipedia.org/wiki/>

bersifat konsumtif, dibaca dan dihapal, tanpa dikontekstualisasikan dan diaplikasikan.

### **Potret Reifikasi Fikih di Lingkungan Pesantren**

Seperti jamak diketahui, fikih terutama yang diajarkan di Pesantren mengalami kejumudan yang luar biasa. Selama ratusan tahun, fikih yang diajarkan di pesantren hanya berkutat pada isu yang itu-itu saja. Memang pada satu sisi, kelebihan materi di pesantren merupakan kekayaan yang tak tertandingi meski kekayaan ini masih belum diolah secara optimal.

Pada sisi *content*, fikih hanya berkaitan dengan halal haram yang cenderung hitam putih saja. Artinya fikih hanya diberlakukan sebagai pemutus halal haram belaka tanpa diketahui latar belakang dan *maqashidus syari'ahnya*<sup>4</sup>. Akibatnya adalah pemahaman umat terhadap fikih sangat formalistik.

Parahnya lagi, fikih yang diajarkan adalah fikih yang terlepas dari ruang dan waktu.<sup>5</sup> Ketika diajarkan dilepaskan dari kondisi sosial yang melatarinya mengakibatkan fikih terlepas dari *maqashidus syari'ahnya*.<sup>6</sup> Inilah tantangan dan problem fikih di masa sekarang, terutama di kalangan pesantren.

Akibat dari ini adalah pengulangan dan pengulangan fikih dari masa ke masa. Fikih yang ada tidak mencerminkan dengan *raison d'être* nya untuk terus bergerak secara dinamis. Jangankan untuk menjawab problem keagamaan yang masa kini, harapan untuk masa sekarang saja masih belum maksimal.

Dalam kondisi ini, fikih menjadi sesuatu yang tidak menarik untuk diajarkan. Karena ia hanyalah seonggok “peti es” yang kaku dan statis. Yang terjadi hanya pengungkapan fikih masa lalu untuk menghukumi problem sosial di masa sekarang, padahal realitas sosiologis di masa sekarang jauh berbeda dengan realitas sosiologis di masa lalu. Ada jurang yang menganga lebar antara kondisi masa kini dengan kondisi masa lampau.

Dalam forum-forum bahtsul masail, kita melihat, Ushul Fikih tidak pernah dipraktekkan untuk menelorkan hukum-hukum syar'i. Ketika bahtsul masail, para santri merasa cukup meng-endors rujukan kitab-kitab Fikih dengan sejumlah ta'bir. Mereka paling banter menggunakan metode

---

<sup>4</sup> Wahbah Az-Zuhailly, *Ushul Fikih al-Islamiy*, Bairut: Dar al-al-Fikr al Mu'ashir, 1017

<sup>5</sup> *Bahtsul masail* di pesantren mencerminkan fenomena apa yang saya sebut tadi. Bahwa diskusi fikih memang marak, hanya saja fikih-fikih lama yang *out to date*. Seandainya menggunakan cara baru: betapa sangat luar biasanya.

<sup>6</sup> Tentang *maqashidus syari'ah*, lihat buku Ahmad Imam Mawardi, *Fikih Minoritas Fikih qalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah Dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKIS, 2010), 178-179

*Ilhaq* kitab kuning. *Ilhaq* bukan *qiyas*, kerap kali digunakan sebagai cara **menjawab pertanyaan yang tidak muat oleh ta'bir kitab kuning**.

Semestinya, para peserta bahtsul masaail menggunakan Ushul Fikih dijadikan kerangka berpikir santri milenial dalam menjawab berbagai problem kehidupan sosial keagamaan. Karena Ushul Fikih memiliki piranti yang lengkap dalam menjawab semua persoalan sosial-keagamaan di masa sekarang.

### **Revitalisasi Ushul Fikih**

Mengapa menjadi kerangka Berpikir Santri Milenial? Karena fikih merupakan metode penalaran hukum Islam yang paling utuh dan komprehensif. Kekayaan khazanah Ushul Fikih terletak pada nalar hukumnya yang kuat dan tidak terbantahkan.

Tanpa harus merujuk pada tokoh pembaharu Islam<sup>7</sup>, Ushul Fikih yang lama sekalipun memiliki kecanggihan metode yang luar biasa. Artinya, Ushul Fikih yang dikarang ratusan bahkan ribuan tahun masih tetap bisa digunakan. Dalam hemat penulis, yang diperlukan sesungguhnya hanyalah me-revitalisasi Ushul Fikih. Ushul Fikih harus dihidupkan agar menjadi obor dalam penggalan hukum Islam. Teori-teori yang ada masih laik digunakan untuk menjadi kerangka berpikir dalam *istinbat* hukum Islam di masa dulu, sekarang dan masa yang akan datang. Dengan kata lain, Ushul Fikih harus digunakan di **tempat yang “terhormat” untuk selanjutnya digunakan dalam kehidupan nyata** menjadi kerangka berpikir santri dalam menyelesaikan berbagai problem sosial-keagamaan.

Revitalisasi ini penting karena Ushul Fikih **selama ini masih “belum diapa-apakan” di Pesantren**. Seperti kita tahu, pada saat ini, Ushul Fikih dipelajari di Pesantren, namun belum dimaksimalkan penggunaannya dalam melakukan *istinbat* hukum Islam. Itulah arti penting Ushul Fikih yang saya tawarkan dengan konsep revitalisasinya tersebut. Dalam pandangan penulis, revitalisasi menyangkut dua hal besar. *Pertama*, berkaitan dengan materi atau isi *ushul* fikih. Materi *ushul* fikih berupa *al-qawaid al-lughawiyah* musti disambungkan dengan teori-teori kebahasaan modern. Termasuk dengan menggunakan hermeneutika untuk disandingkan dengan *al-qawaid al-lughawiyah* ini.

Demikian juga, materi *al-qawaid at-tasyri'iyah* harus menjadi semangat utama dalam pembahasan fikih dengan merelevansikan dengan **masa sekarang. Artinya maqasidus syari'ah tidak hanya yang lima (Hidzud**

---

<sup>7</sup>Muhammad Sahrur, Hasan Hanafi, Yusuf Qardlawi, Abdurrahman Wahid, Nur Khalis Majid dan sebagainya adalah sederet tokoh pembaharu yang melakukan berbagai upaya pembaruan hukum Islam.



din, hifdz nafs, hifdz al-Aql, hifdz nasl dan hifdzul mal), seperti dikatakan **KH. Ma'ruf Amin<sup>8</sup>**, melainkan ditambah "*Hifdz al-amni wa hifdz asslam*" (Memelihara keamanan dan perdamaian).

*Kedua*, keberanian pemakaian Ushul Fikih. Mujtahid harus dilahirkan dari kalangan pesantren yang memiliki modal keilmuan yang mumpuni. Keberanian menelorkan mujtahid, dalam hemat penulis, lebih laik dari kalangan pesantren dengan otoritas keilmuan yang memadai dan dapat dipertanggungjawabkan. Dorongan ini menjadi penting karena modal sebagai **'mujtahid' sesungguhnya telah ada. Hanya karena rasa tawadlu' yang berlebihan menjadi penghadang kreativitas santri Milenial untuk menggapai tujuan ijtihad sebagaimana penulis maksudkan. Rasa tawadlu' tidak boleh menjadi kooptasi santri Milenial untuk melakukan kreasi-kreasi intelektual, terutama dalam bidang fikih.**

### Diversifikasi Teks (*Fahm Nushus Asy-Syari'ah*)

Dalam ushul fikih, hukum islam terbagi menjadi **qath'i** dan **dzanni**. Hukum Islam yang **qath'i** diyakininya sebagai hukum Allah swt. Sementara yang **dzanni** berarti hukum **syar'i** yang diduga keras sebagai hukum Allah. Kategori **qath'i-dzanni** ini ditentukan oleh dalil. Hukum **qath'i** dilahirkan dari dalil **nash juz'i**, yaitu *nash* yang langsung menunjuk ke masalah tertentu. Sementara hukum *zhanni*, di-istinbathkan dari dalil-dalil atau *nash kulli*, dalil-dalil cabang (*qiyas*, *mashlahah mursalah*, *istihsan* dan lain-lain) atau **al-qawa'id as-Syari'ah** yang diperas dari *nash kulli*.

Hukum-hukum *dzanni* inilah yang lantas membentuk fikih. Sebagai akibat langsungnya, produksi fikih mesti melibatkan akal (ijtihad). Ijtihad hanya mungkin dilakukan dengan dua syarat utama, yaitu: pertama, penguasaan *an-nushuh as-syari'ah* dengan segala perangkatnya dan kedua, pemahaman yang mendalam terhadap *maqashid as-syari'ah*. Soal mana yang lebih menonjol dari dua perangkat ijtihad ini amat ditentukan oleh obyek ijtihad. Untuk ijtihad yang menyangkut *istinbath min an-nushuh* aksentuasinya pada syarat pertama. Sementara, ijtihad yang menyangkut **ma'ani** (*mashlahah* dan *mafsadah*), syarat kedua lebih menonjol perannya.

Namun demikian, ada juga ijtihad yang tidak memerlukan kedua syarat tadi, yaitu ijtihad yang menyangkut *tahqiq al-manath*. Misalnya: 1) melalui *takhrij al-manath*. Kita tahu bahwa **'illat** dari hukuman potong tangan adalah *sariqah* (pencurian). Selanjutnya, perlu di-ijtihadi apakah *illat* tersebut ada pada pencopet atau tidak. 2) Dalam *syahadah* (kesaksian), *manath al-ilzam*

---

<sup>8</sup> Pidato KH. Ma'ruf Amin, 27 September 2018, di Pondok Pesantren Nurul Islam Jember.



ialah **'adalah al-syahid** (kedilan seorang saksi). Apakah saksi A adil atau tidak ditentukan dengan *tahqiq al-manath*. 3) *Manath al-hukm* pada *nafaqah al-qarib* adalah *al-kifayah* (kecukupan). Soal menentukan apakah satu kilogram sudah merupakan kadar *al-kifayah* atau tidak, masuk dalam kategori ijtihad *tahqiq al-manath*

Bermula dari dua syarat ijtihad tadi, ushul fikih memfokuskan perhatiannya pada dua tema besar, yaitu: 1) *fahm nushus asy-syari'ah* (memahami teks-**teks syar'i**) yang kemudian menurunkan ilmu *al-qawa'id al-ushuliyah al-lughawiyah*, 2) *fahm maqashid as-syari'ah* yang kemudian memunculkan ilmu *al-qawa'id al-ushuliyah at-tasyri'iyah*.

Dari sekilas bahasan tadi, tampak bahwa ushul fikih menjadi *driving force* bagi corak dan bentuk fikih. Dua wilayah produksi fikih, yaitu *nushush* dan *maqashid*, tidak bisa eksis tanpa melibatkan ushul fikih. Dan melibatkan ushul fikih bermakna melibatkan akal secara intensif. Explorasi akal terjadi pada dua level sekaligus, yaitu level memahami *mahkum fih* (ijtihad *tahqiq al-manath*) dan level menemukan, menggali dan mendapatkan buah dari *adillah al-ahkam*. Seungguh menggairahkan. Kerja memproduksi fikih dengan demikian adalah kerja yang menantang dan penuh dinamika.<sup>9</sup>

### **Ekstensifikasi Maqashid As-Syari'ah.**

Secara etimologi, *maqashid syari'ah* merupakan istilahgabungan dari duakata: *al-maqashid* dan *al-syari'ah*. *Maqashid* adalah bentuk plural dari *maqshud*, *qashd*, *maqshd* atau *qushud* yang merupakan derivasi dari kata kerja *qashada yaqshudu*, dengan beragam makna seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil dan tidak melampaui batas, jalan lurus, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan.

*Syari'ah*, secara etimologi bermakna jalan menuju mata air, jalan menuju mata air ini dapat pula dikatakan sebagai jalan kearah sumber pokok kehidupan. *Syari'ah* secara terminologi adalah *al-nushush al-muqaddasah* (teks-tekssuci) dari al-Qur'an dan al-Sunnah yang *mutawatir* yang sama sekali belum dicampuri oleh pemikiran manusia. Muatan *syari'ah* dalam arti ini mencakup aqidah, *amaliyyah*, dan *khuluqiyyah*.

Secara terminologi, *maqashidal-syari'ah* dapat diartikan sebagai nilai dan makna yang dijadikan tujuan dan hendak direalisasikan oleh pembuat Syariah (Allah swt) dibalik pembuatan Syariat dan hukum, yang diteliti oleh para ulama mujtahid dari teks-teks Syariah. Al-Shathibi membagi *maqashid* menjadi dua: tujuan Allah (*qashdu al-Syari'*) dan tujuan *mukallaf* (*qashdu al-*

---

<sup>9</sup> <http://mahad-aly.sukorejo.com/2013/12/24/memperlakukan-ushul-fikih-secara-proporsional.html>, diakses pada tanggal 28 September 2018

*mukallaḥ*). Tujuan Allah (*qashdual- Syari'*) terbagi menjadi empat bagian: *Pertama; qashdual-syar'ifiwadh'i al-syari'ah* (tujuan Allah dalam menetapkan hukum). *Kedua; qashdu al-syar'i fi wadh'i al-syari'ah lial-ifham* (tujuan Allah dalam menetapkan hukum adalah untuk difahami). *Ketiga; qashdu al-syar'ifi wadh'ial-syari'ahlial-taklif bi muqtadlaha* (tujuan Allah dalam menetapkan hukum adalah untuk ditanggung dengan segala konsekwensinya). *Keempat; qashdual-syar'ifi dukhuli al-mukallaḥ tahta ahkami al-syari'ah* (tujuan Allah ketika memasukkan *mukallaḥ* pada hukum *syari'ah*). Sedangkan yang berhubungan dengan tujuan mukallaḥ (*qashdu al-mukallaḥ*) Syathibi hanya membahas beberapa masalah aja. Pada tulisan ini pembahasan akan difokuskan pada teori *maqashid syari'ah* menurut al-Syathibi. Dengan harapan agar bisa mengetahui karakteristik dan keunikan teori tersebut.

Tujuan Allah dalam menetapkan hukum adalah untuk *kemashlahatan* hamba di dunia dan akhirat. Syathibi menjelaskan lebih lanjut bahwa beban-beban hukum sesungguhnya untuk menjaga *maqashid* (tujuan) hukum dalam diri makhluk. *Maqashid* ini hanya ada tiga yaitu *dlaruriyat*, *hajiyyat*, *tahsiniyyat*. *Daruriyat* harus ada untuk menjaga *kemashlahatan* dunia dan akhirat. Jika hal ini tidak ada maka akan terjadi kerusakan di dunia dan akhirat. Kadar kerusakan yang ditimbulkan adalah sejauh mana *dlaruriyat* tersebut hilang. *Maqashid al-dlaruriyat* ini ada lima yaitu: menjaga Agama, menjaga jiwa, menjaga keturunan, menjaga harta, menjaga akal. *Maqashid al- hajiyyat* adalah untuk menghilangkan kesusahan dari kehidupan *mukallaḥ*. Sedangkan *Maqashid tahsiniyyat* adalah untuk menyempurnakan kedua *Maqashid* sebelumnya, yang meliputi kesempurnaan adat kebiasaan, dan akhlak yang mulia.<sup>10</sup>

### Santri Milenia dan Agenda Kerja Para “Ushuli “

Seperti yang telah disampaikan di depan, bahwa santri Milenial harus menggunakan Ushul Fikih sebagai metode yang dapat memecahkan berbagai problem kehidupan sosial masyarakat.

Santri adalah orang yang belajar di pesantren. Dengan demikian, santri adalah seorang pembelajar mandiri, otodidak, luas ilmu dan referensinya. Saya sepakat dengan Faried Wijdan bahwa santri adalah sosok yang terbiasa dengan diskusi, debat ilmiah, membaca secara mendalam, meresume dan mengulang-ulang pelajaran. Mereka adalah orang yang berani mengemukakan

---

<sup>10</sup>Ahmad al-Raisuni, *Nadariyyatal- Maqashid Indaal- Imamat-Shathibi*, (Beirut: Muassasah al-~~XXXX~~ 1992), h. 116.

pikiran, membangun argumentasi, mempertahankan argumentasi, berpikir kritis, kuat daya ingin dan hebat dalam menulis.<sup>11</sup>

Sementara, istilah generasi milenial atau dikenal Millennial generation secara harfiah memang tidak ada demografi khusus yang menentukan kelompok generasi ini. Para pakar menggolongkannya berdasarkan tahun awal dan akhir. Penggolongan generasi Millennial terbentuk bagi mereka yang lahir pada 1980-1990 atau pada awal 2000 dan seterusnya.<sup>12</sup>

Dengan demikian, santri Millennial adalah mereka yang terlahir antara tahun 1980-1990 yang memiliki karakter berbeda dengan santri yang hidup sesudahnya. Umumnya, santri Milenial memiliki karakter yang sedikit berbeda dengan santri pada umumnya. Salah satu yang membedakan adalah kemampuan dengan teknologi dan media sosial yang jika digunakan secara positif akan membentuk karakter kuat dalam melakukan istinbat hukum Islam.

Saya membayangkan, bahwa sama dengan santri pada umumnya, santri milenial bukan santri yang gagap atau bahkan teralienasi dalam kehidupannya. Ia adalah bagian dari umat dan turut serta menyelesaikan problem-**problem keummatan. Kredo “wa ana minal muslimin”**<sup>13</sup> yang dibaca seorang muslim dalam sholatnya sudah semestinya ikut terlibat menjadi problem solver berbagai masalah keummatan.

Masalah keummatan yang saya maksud adalah problem sosial keagamaan yang tercermin dalam diktum hukum Islam kontemporer seperti jual beli online, hukum operasi plastik untuk kecantikan, hukum vasektomi dalam Islam, pluralisme, kesetaraan gender dan sebagainya. Diktum hukum ini diperlukan mengingat bahwa yang demikian ini memerlukan panduan moral hukumnya secara fikih.

Dalam konteks itulah, maka santri Milenial dapat mengajukan kerangka berpikir Ushul Fikih dalam menjawab berbagai problematika sosial keagamaan. Secara operasional, santri Milenial at least dapat menggunakan Metode Ushul Fikih **dengan “kerja-kerja” sebagaimana berikut:**

*Pertama*, menjadikan masalah sebagai piranti dalam menetapkan **hukum. Karena syari’at didasarkan pada kemaslahatan manusia baik di dunia** maupun di akhirat. Tidak ada satupun Syariat yang meniadakan masalah. Dalam *breakdown*-nya, masalah ini dikenal dengan *dlaruriyatul khams* (lima hal pokok) dalam Islam, antara lain: memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan dan memelihara harta.

---

<sup>11</sup> <http://www.nu.or.id/post/read/72321/menjadi-santri-di-era-millennial>

<sup>12</sup> <https://www.republika.co.id/berita/koran/inovasi/16/12/26/ois64613-mengenal-generasi-millennial>

<sup>13</sup> Bacaan doa iftitah yang setiap sholat dibaca.

*Kedua*, mencocokkan ibarat fatwa hukum ulama, dengan situasi dan kondisi kekinian jika ditemui ibarat yang sesuai. Jika tidak, maka dilakukan *iadatun nadlar* (mengecek ulang) ibarat agar lebih sesuai dengan kondisi kekinian.

*Ketiga*, melakukan operasionalisasi *ushul fikih* dalam istinbat hukum Islam sebagai metode deduktif. Dengan sumber bahan baku al-**Qur'an dan** hadits serta kekayaan madzhab, maka Ushul Fikih berperan sangat penting dalam penggalian hukum-**hukum syar'i yang bersifat amaly tersebut.**

*Keempat*, melengkapi dengan *Qawaid al-Fikhiyyah*. Artinya, selain menggunakan Ushul Fikih, penggunaan kaidah *Qawaid al-Fikhiyyah* merupakan hal yang penting dan utama dalam menghasilkan produk fikih yang diharapkan. Demikianlah, santri Milenial mestinya bekerja dengan *tools* bernama Ushul Fikih di atas.

## Penutup

Berbagai problem zaman now, sudah selayaknya diselesaikan dengan cara bekerja para ahli Ushul Fikih. Santri zaman sekarang tidak bisa hanya mencukupkan pada khazanah klasik semata, melainkan harus melihat dengan jeli setting sosial yang melatarinya. Lebih dari itu, juga mesti digunakan kerja Ushul Fikih untuk merespon berbagai problematika fikih di zaman milenial ini. Tanpa ini, fikih akan usang dan tidak *up to date* dengan perkembangan sosial di masa sekarang. Di sinilah, para santri milenial dituntut melakukan revitalisasi Ushul Fikih dalam memecahkan problematika sosial keagamaan yang semakin kompleks.

## Daftar Pustaka

- Al-Jurjani. *At-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kutub, 1988.
- Al-Ghazali. *Al-Mustasfa min Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub, 1988
- Ad-Dimyathi, Ahmad bin Muhammad. **Hasyiyah Dimyathi 'ala Syarhi al-Waraqat**. Surabaya: al-Hidayah, T.t.
- Al-Jurjawi. **Hikmatut Tasyri' wa Falsafatuhu**. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- As-Syatibi. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973.
- Ahmad al-Raisuni. *Nadariyatal-Maqāsid Indaal-Imamal-Shathibi*. Beirut: Muassasah al-Jami'ah, 1992
- Hasaballah, Ali, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Kairo: Dar al-Maarif, 1976.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Fikih*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1977.
- M. Noor Harisudin. *Ushul Fikih I*. Jember: STAIN Jember Press, 2014.
- ~~Ushul Fikih II~~. Surabaya: Pena Salsabila, 2017.
- ~~Mengagag~~ *Fikih Rasional*. Pustaka Radja, 2018
- M. Imdadudin Rahmat (ed.). *Kritik Nalar Fikih NU*. Jakarta: Lakpesdam, 2002.

- Zahra, Muhammad Abu. *Ushul Fikih*. Beirut: Dar al-Fikr, 1958.
- Tajuddin as-Subki. ***Jam' u al-Jawami'***. Semarang: Toha Putera, Tt.
- Syafei, Rachmat. *Ilmu Ushul Fikih*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Wahbah Az-Zuhaili. *Ushul Fikih al-Islamiy*. Bairut: Dar al-al-Fikr al Mu'ashir, T.t.

DINAMIKA AKSARA PEGON SEJAK ERA KOLONIAL HINGGA ERA  
DIGITAL:  
STUDI KASUS DI MADRASAH IBTIDAIYAH DARUL ULUM KAUMAN  
NGEMBALREJO KUDUS

**Moh Rosyid**

Alumni Ponpes Raudhotut Tholibin, Tugurejo, Tugu, Semarang  
Mrosyid72@yahoo.co.id

**Abstrak**

Perlawanan ulama Nusantara terhadap kolonial dilatarbelakangi semangat jihad melawan kekafiran dan kedzaliman. Perlawanannya meluas hingga diharuskan berbeda dalam berpakaian hingga bentuk tulisan yang dikenal pegon atau pegon. Ada pula yang menyatakan, aksara pegon sejak era Sunan Ampel dan Syarif Hidayatullah yang dikembangkan oleh ulama **generasi selanjutnya seperti K.H Ahmad Rifa'i dalam karyanya Kitab Tarjumah**. Aksara pegon dalam perkembangannya mengalami dinamika sesuai era. Konteks ini, di pondok pesantren dan lembaga pendidikan formal ada yang masih menerapkan mata pelajaran penulisan pegon sebagai kurikulum muatan lokal, sebagaimana di Yayasan Pendidikan Islam Darul Ulum (membawahi ponpes, Madin, PAUD, RA, MI, MTs, MA) di Desa Ngembalrejo, Kecamatan Bae, Kudus, Jawa Tengah yang dikenalkan sejak kelas 1 Madrasah Ibtidaiyah. Tujuan utamanya (1) memudahkan pemahaman siswa terhadap tulisan Arab, (2) memahami muatan kitab pegon, dan (3) pada usia dewasa terasah kemampuan baca-tulis kitab kuning. Metode pembelajarannya di jenjang Madrasah Ibtidaiyah dengan metode membaca dan menulis permulaan. Data riset ini diperoleh dengan wawancara dan observasi dengan deskriptif analisis dan pendekatan riset sejarah. Tujuan riset ini untuk mengetahui dinamika penulisan pegon era kolonial dan perkembangan pembelajaran aksara pegon di kalangan siswa kelas 1 Madrasah Ibtidaiyah Darul Ulum Kauman, Ngembalrejo, Kudus.

**Kata Kunci:** Konsisten, Pegon, Berjati Diri.

## Pendahuluan

Hal penting yang perlu dipahami bahwa bila ditelaah dengan kaca mata sejarah, keberhasilan Islamisasi di Nusantara karena peran pendakwah yang inklusif dan akomodatif terhadap kehidupan sosial budaya setempat. Adakalanya para kiai atau syekh yang tidak mempunyai kepentingan politik dengan mendirikan pesantren yang mengutamakan akhlak dan kearifan lokal. Begitu pula peran ormas keagamaan Islam ikut andil mengembangkan sayap islamisasi karena perannya bermanfaat bagi kehidupan masyarakatnya. Pesantren juga dijadikan basis perlawanan dalam bentuk gerakan sosial ataupun media penyebar nasionalisme yang tertuang dalam kitab yang dikajinya. Di sisi lain, untuk mengokohkan perlawanan dalam menyikapi kolonial, dalam tata tulis pun dilarang menggunakan tulisan yang bercorak kolonial sehingga pilihan penulisan pegon menjadi tradisi pesantren oleh para *mushonif* seperti **K.H Ahmad Rifa'i bin Marhum dari Kaliwungu, Kendal, Jateng**.

Pada era kolonial di Nusantara, pesantren dan tempat ibadah dijadikan basis perlawanan terhadap kolonial. Sebagaimana pada masa rakyat Aceh melawan kolonial Belanda, *meunasah* (musala) dijadikan basis perlawanan oleh Syekh Muhammad Saman Tiro atau Teungku Cik di Tiro. Tahun 1873 Tiro menulis surat kepada hulubalang (*uleebalang*) yang berisi ajakan melawan Belanda karena ada sebagian hulubalang yang condong ke Belanda.

Pada April 1874 bangkitlah Tuanku Hasyim, Panglima Polem, Teuku Panglima Duapuluh Enam, dan Sri Setia Ulama menyepakati dengan ulama di Aceh untuk melawan Belanda. Teungku Imum Lueng Bata dan Teuku Chik Lamnga menyerang Belanda di wilayah Meuraxa, Banda Aceh. Tetapi, karena terbatasnya tenaga, persenjataan, dan perbekalan maka penyerangannya gagal. Kegagalan itu membangkitkan ulama di Aceh bersama rakyat Aceh mengobarkan perlawanan terhadap Belanda dan munculnya jargon Perang Sabil. Untuk mengoptimalkan bergelornya Perang Sabil, ada tiga kewajiban sebagai doktrin bagi muslim yang dicetuskan ulama Aceh, yakni iman kepada Allah, sembahyang, dan berperang melawan Belanda. Untuk mewujudkan upaya tersebut, *meunasah* dijadikan sebagai basis perlawanan. Bahkan, Cik Tiro tahun 1889 menulis surat pada hulubalang dilakukan di *meunasah*. Belanda mencium upaya perlawanan itu sehingga tiga doktrin yang tertuang dalam *Hikayat Perang Sabil* dibakarnya tahun 1882.

Masyarakat yang menemukan ulama dalam kondisi hidup atau mati akan diberi imbalan uang dari Belanda. Perang Belanda melawan rakyat Aceh pada 1873-1891 menghabiskan dana 200 juta florin atau setara dengan Rp 1,4 triliun. Di tengah galau, Belanda mengirim Snouck Hurgronje untuk meneliti dan memetakan kekuatan pasukan Aceh pada 1891. Dalam laporan

Hurgronje, titik kekuatan Aceh terletak pada ulama dan ajaran Islam. Peran empat ulama besar Aceh, yakni Teungku Haji Hasan Krueng Kale, Teungku M **Daud Beureuh, Teungku Haji Ja'far Sidik Lamjabat, dan Teungku Haji Hasballah Indrapuri** pada Oktober 1945 menyatakan Aceh bergabung dengan NKRI.<sup>1</sup>

Dalam konteks naskah ini, gerakan sosial keagamaan yang dimotori oleh **K.H Ahmad Rifa'i tidak bedanya gerakan oleh ulama di Aceh di atas. Rifa'iyah eksis karena kiprah K.Rifai, ponpesnya, kitab karyanya (tarjumah)** yang dikaji santri dan penerusnya selanjutnya dikembangkan di daerah masing-masing.

### **Pegon Era Kolonial: Peran K.H Ahmad Rifa'i**

**Kiai Ahmad Rifa'i bin Muhammad Marhum** lahir pada Sabtu Kliwon 9 Muharam 1200 H, ada yang menyebut Kamis, 10 Muharram 1200 H/12 November 1785 M. Lahir di Desa Tempuran (sebelah selatan Masjid Agung Kendal), Kecamatan Kaliwungu, Kabupaten Kendal, Jawa Tengah, wafat di Manado, Sulawesi Utara 25 Robiul Akhir 1286 H/ 4 Agustus 1869 pada usia **83 tahun. Kakek K.Rifa'i adalah Abu Sujak alias Soetjowidjojo, penghulu landeraad di Kabupaten Kendal.**K.Rifa'i memiliki delapan saudara kandung. **Pada usia 6/7 tahun, sang ayahandanya wafat, K.Rifa'i diasuh kakak iparnya, K.H Asy'ari (K.Asy'ari menikahi kakak K.H Rifa'i, Rojiyah).** K.H Asy'ari adalah ulama/pengasuh ponpes di Kaliwungu, Kendal. Muhammad Marhum (ayah K.H Rifa'i) mempunyai empat saudara, yakni Nyai Nakimah, K.H Bukhori, K.H Ahmad Hasan, dan K. Abu Mustafa. M.Marhum memiliki tujuh anak di antaranya K.H Ahmad Rifai.<sup>2</sup>

**K.H Rifa'i menikah dengan Ummi Umroh. Belum penulis temukan kehidupan rumah tangganya. Pada tahun 1840-an K. Rifa'i menikah lagi dengan Nyai Sujinah, janda Demang di Desa Kalisalak, Kecamatan Limpung, Kabupaten Batang, Jateng sehingga K.Rifa'i pindah dari Kaliwungu Kendal menetap di Desa Kalisalak dan mendirikan pondok pesantren.** Ada pula yang menyatakan, setiba di Tanah Air, diasingkan Belanda di Desa Kalisalak (masa itu berada di daerah hutan di wilayah Karisidenan Pekalongan). Pengasingan dilakukan Belanda sebagai upaya menghambat dakwahnya. Kehidupan di **Kalisalak K. Rifa'i menikahi Nyai Sujinah. Di Kalisalak K.H Rifa'i selama 11**

---

<sup>1</sup>Mengulas Aceh di antaranya dapat dibaca dalam Denys Lombard. *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, KPG: Jakarta, 2014.

<sup>2</sup>**Bisri Ruchani. Pemikiran Ahmad Rifa'i dalam Naskah Sihhatu an-Nikah dalam Bunga Rampai Indegenous Pemikiran Ulama Jawa.** Balitbang Kemenag Semarang. 2016.



tahun melakukan pergerakan yang dituangkan dalam kitab karyanya dan dakwahnya/ceramahnya, bukan gerakan angkat senjata.

**Keberanian K.Rifa'i mengkritik dengan pedas pada Belanda berimbas dipenjara di penjara Kendal dan Semarang. Tahun 1816 M K.Rifa'i mengaji ke Haramain (Makkah-Madinah) pada usia 30 tahun selama 8 tahun. Ia berguru dengan Syaikh Abdul Aziz Al Habsyi, Syaikh Ahmad Utsman dan Syaikh Al Barawi. Ada yang menyatakan, setelah di Haramain belajar di Mesir selama 12 tahun belajar dengan Syaikh Ibrahim Al Bajuri. Pada usia 51 tahun sepulang dari Haramain bersama K.Kholil Bangkalan dan K.Nawawi Banten ia kembali ke Kendal.**

**K.Rifa'i juga mengkritik perilaku masyarakat yang tak sesuai dengan ajaran Islam seperti arah kiblat salat, pernikahan oleh penghulu, salat jumat, rukun Islam, dsb. Ajarannya bisa diterima masyarakat tapi ditolak Belanda karena dianggap mengusik kenyamanan pemerintah Belanda. Hal ini berimbas dipenjara di Wonosobo tanpa proses di pengadilan. Setelah dipenjara, K.Rifa'i berangkat haji dan mendalami ilmu di Makkah tahun 1833-1841. Sepulang dari Makkah, K. Rifai mengajar di Ponpes Kaliwungu.<sup>3</sup> Dalam catatan lain, tahun 1816 M K.Rifa'i mengaji ke Haramain (Makkah-Madinah) pada usia 30 tahun selama 8 tahun. Ia berguru dengan Syaikh Abdul Aziz Al Habsyi, Syaikh Ahmad Utsman dan Syaikh Al Barawi. Ada yang menyatakan, setelah di Haramain belajar di Mesir selama 12 tahun belajar dengan Syaikh Ibrahim Al Bajuri. Pada usia 51 tahun sepulang dari Haramain bersama K.Kholil Bangkalan dan K.Nawawi Banten ia kembali ke Kendal.**

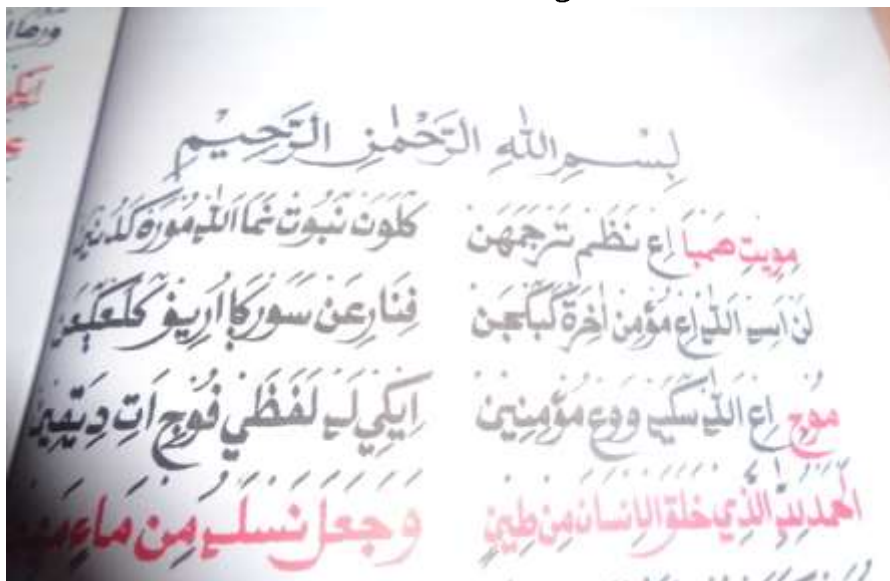
**K.H Rifa'i juga melakukan dakwah ke desa-desa (*khuru*), mengawinkan intern pengikut Rifa'iyah, melestarikan rebana yang diiringi dengan bacaan *nadzam* (syair) bermuatan ajaran agama agar mudah diingat, dan berkarya kitab dengan alih bahasa Jawa (Kitab Pegon) yang di dalamnya mengutip al-Quran dan hadis. Awal pembahasan dalam kitab ditulis dengan warna tinta merah. Model pengajaran agamanya disebut *ngaji irengan*, bagi tahap awal mengaji dengan mengeja huruf satu per satu, membaca, dan merangkum. Tahap kedua, *ngaji abangan*, yakni mengkaji dalil al-Quran, hadis, pendapat ulama (*qoulul ulama*) tertulis dengan tinta abang (merah) dan dibekali dengan ilmu tajwid. Tahap ketiga, *ngaji lafal makno* (memaknai secara harfiah dan tafsirnya). Muatan kitab meliputi pemaknaan, *kemurodan* (maksud makna), *kesarahan* (penjelasan makna), dan *kepertelaan* (pemaknaan secara luas). Dengan istilah lain *ngaji maksud*, *ngaji sorah*, *ngaji bandongan*, *ngaji sorogan*.**

---

<sup>3</sup>Ayang Utriza Yakin. *Fatwa K.H Ahmad Rifai Kalisalak tentang Opium dan Rokok di Jawa Abad XIX*. Jurnal Masyarakat dan Budaya, Vol.18 No.1, 2016. P2KK-LIPI: Jakarta, 21.

Nama K.H Rifa'i mengilhami nama gerakannya menjadi gerakan Rifa'iyah. Awal mulanya diprakarsai K.Rifa'i dalam melawan kolonial Belanda nirkekerasan. Gerakan perlawanannya berupa kritik yang dituangkan dalam Kitab *Tarjumah*, sebagaimana kutipan *Nadzam Wiqayah*.<sup>4</sup>Berikut ini bentuk kitab pegon karya K.Rifa'i.

Gambar 1. Tulisan Pegon Kiai Rifa'i



<sup>4</sup>Slameta dunya akherat wajib kinira (keselamatan dunia akhirat wajib diperhitungkan), ngalawan raja kafir sakuasane kafikira (melawan raja kafir sekemampuannya perlu dipikirkan), tur perangsabil linuwih kadane ukara (perang sabil lebih dari pada ucapan), kacukupan tan kanti akeh bala kuncara (cukup tanpa pasukan yang banyak). Kritik K.H. Rifa'i juga dialamatkan pada birokrat daerah yang prokolonial: "Sumerep badan hina seba ngelangsur (melihat tubuh hina menghadap dengan tubuh merayap), manfaate ilmu lan amal dimaha lebur (manfaatnya ilmu dan amal hilang binasa), tinimune priyayi laku gawe gede kadosan (pendapat dan tindakan kaum priyayi membuat dosa besar), Ratu, Bupati, Lurah, Tumenggung, Kebayan; Maring rojo kafir podo asih anutan (kepada raja kafir senang jadi pengikut); haji abdi, dadi tulung maksiyat (haji abdi menolong kemaksiyatan), nuli dadi khotib ibadah (kemudian menjadi kadi khotib ibadah), maring alim adil laku bener syareate (kepada alim adil bertindak membenarkan syariat), sebab khawatir yen ora nemuderajat (karena khawatir bila tak mendapat kedudukan), ikulah lakune wong munafik imane suwung (itulah amalan orang munafik yang kosong imannya), anut maksiyat wong dadi Tumenggung (mengikuti perbuatan maksiat orang yang jadi Tumenggung).

Menurut Abdullah, sebagai kelompok *ahlussunnah wal-jamaah bermazhab Syafi'i*,<sup>5</sup> komunitas Rifa'iyah mengikuti doktrin yang bersumber dari *Kitab Tarjamah* (kitab karya K.H Rifa'i) yang bermuatan teologi (keyakinan/akidah/tauhid), syariah (hukum), dan akhlak-tasawuf (etika).<sup>6</sup> Dalam pelaksanaan ibadah dan muamalah secara teoretis dan praksis. Ajaran dalam *Tarjamah* terdapat perbedaan dengan yang lain. Bentuk perbedaannya di antaranya tertuang dalam Kitab ***Ri'ayatul Himmah*** meliputi pertama, doktrin teologis (a) kesahihan iman (mukmin sejati) dibuktikan dengan membenarkan dalam hati segala perintah dan larangan Allah dan Rasul-Nya, menyerahkan diri secara total untuk patuh pada syariat Allah. Kepatuhan menjalankan syariat (*taslim*) sebagai syarat sahnya iman dan pembeda dengan orang kafir dan munafik, (b) mengimani malaikat dalam **Rifa'iyah ada yang berbeda dengan ahlussunnah lainnya yang memercayai 10 malaikat**, yakni Jibril (menyampaikan wahyu), Mikail (menurunkan hujan), Isrofil (peniup sangkakala), Izroil (pencabut nyawa manusia), Roqib (pencatat amal baik manusia), Atid (mencatat amal buruk manusia), Mungkar dan Nakir (penjaga kubur), Malik dan Ridwan (penjaga neraka dan surga). Adapun **dalam Rifa'iyah ada dua malaikat (dengan istilah lain), yakni Malaikat Sayyiah** yang bertugas mencatat amal kejelekan dan Malaikat *Hasanah* yang mencatat **amal kebaikan manusia. Dalam Rifa'iyah tak dikenal nama malaikat Roqib dan Atid, Mungkar dan Nakir, Ridwan dan Malik, (c) 104 Kitab Allah diturunkan pada 8 nabi-Nya, yakni Adam (10 kitab), Syis (50 kitab), Idris (30 kitab), Ibrahim (10 kitab), sedangkan Musa (Taurat), Daud (Zabur), Isa (Injil), dan Muhammad (Al-Quran). Kedua, doktrin fikih yang berbeda yakni (a) rukun Islam satu, (b) salat jamaah jumat tidak minimal jumlah makmum 40 orang, (c) salat qadla di bulan Ramadan, (d) membayar *fidyah* salat dan puasa, (e) *tashih nikah*.<sup>7</sup>**

Dengan basis massa inilah, K.H Rifa'i melawan kolonial Belanda dalam bentuk isolasi kultural, bukan perlawanan massa terbuka. Dampaknya, K.H Rifa'i dihasut oleh Wedono Kalisalak dan pada 2 Juli 1855 dilaporkan pada Gubernur Jenderal Duymaer Van Twist, meski tuduhan penghasutan belum terbukti. Akan tetapi, pada tahun 1856 dilaporkan lagi pada Jenderal Albertus Jacob Duymaer Van Twist oleh Jenderal Charles Ferdinand Pahud

---

<sup>5</sup>Sebagaimana tertulis dalam judul kitab *Tabyin, Ikilah Nadzam Tabyin ing aran Tarjamah Ilmu Syariat Jarwa-aken bab Nikah Saking al-Haj Ahmad Ar-Rifa'i bin Muhammad Syafi'iyah Madzhabe Ahli Sunni Thoriqote*.

<sup>6</sup>Abdul Djamil. *Perlawanan Kiai Desa Pemikiran dan Gerakan Islam KH Ahmad Rifa'i Kalisalak*. LKIS: Yogyakarta. 2001.

<sup>7</sup>Shodiq Abdullah. *Islam Tarjamah Komunitas, Doktrin, dan Tradisi*. Rasail: Semarang, 2006, 101-107.

atas dukungan data dari Wedono Kalisalak. Pada 23 November 1858 laporan **penghasutan terhadap K.H Rifa'i ditolak lagi karena tanpa bukti. Upaya** menghasut dilanjutkan lagi, Wedono Kalisalak menulis surat laporan Nomor 1 A pada Bupati Batang tanggal 19 Juli 1859. Surat oleh Bupati Batang dikirimkan pada Karisidenan Pekalongan. Bupati Pekalongan menulis surat (serupa) kepada Buiten Zorg di Bogor agar **K.H Rifa'i disidangkan di pengadilan dan diasingkan dari Kalisalak. Pada 6 Mei 1859 K.H Rifa'i** dipanggil Residen Pekalongan Franciscus Netscher untuk pemeriksaan akhir dalam rangka pengasingannya ke Ambon. Sejak **6-9 Mei 1859 K.H Rifa'i** disandra dan berdasarkan keputusan Nomor 35 tanggal 19 Mei 1859 **diasingkan ke Ambon, Maluku. Selama dua tahun di Ambon, K.H Rifa'i** mengirim kitab sebanyak 4 buah dalam bahasa Melayu dan 60 buah judul *tanbih* berbahasa Melayu juga surat wasiat tertanggal 21 Dzulhijjah 1277 H kepada menantunya K.Maufura bin Nawawi di Keranggongan, Batang. Isi surat agar tak menaati Belanda dan orang yang berkolaborasi pada Belanda. **Selanjutnya, K.H Rifa'i beserta Kiai Modjo dan 46 ulama lainnya dipindah** pengasingannya ke Kampung Jawa Tondano, Manado, Sulawesi Utara hingga wafat dan dimakamkan di kampung tersebut.

### **K.H. Ahmad Rifa'i sebagai Pahlawan Nasional**

**Kiprah dan perjuangannya, tahun 2004 K.H Rifa'i dikukuhkan menjadi** pahlawan nasional bidang agama oleh Presiden Susilo Bambang Yudhoyono berdasarkan Kepres Nomor 89/TK/2004 tanggal 5 November 2004. Penganugerahan Pahlawan Nasional diawali adanya seminar nasional tanggal **24 s.d 25 Desember 1990 di Yogyakarta dengan tema 'Mengungkap** Pembaruan Islam Abad ke-**19 K.H Ahmad Rifa'i: Kesenambungan dan Perubahannya' sebagai embrio didirikannya organisasi keagamaan Rifa'iyah. Organisasi sebagai moda mengusulkan K.H Rifa'i sebagai pahlawan nasional. Langkah awal yang dilakukan pengurus Rifa'iyah yakni ikut serta Festival** Istiqlal pada 15 Oktober s.d 15 November 1991 di ruang sidang MUI Pusat lantai dasar Masjid Istiqlal Jakarta yang menampilkan seni tradisional, 500 buah kitab tarjumah, bazaar, penyediaan brosur, penerangan, pengenalan, **pelacakan, siaran pers (publikasi). Pada tahun 1991, pengurus Rifa'iyah** bersilaturahmi ke Majelis Ulama Indonesia (MUI) di Jakarta. Ada 9 perwakilan **Rifa'iyah, yakni K.H Ahmad Syadzirin Amin, Muhammad Makruf, Nur** Rashikhin, Abdul Djamil, Umar Fathoni, dan Fakhrozi yang diterima pengurus MUI, yakni Ali Yafie, Quraisy Syihab, dan sekretaris MUI Pusat. MUI **menyarankan agar Rifa'iyah diwadahi dalam ormas, tidak hanya yayasan atau** lembaga. Saran MUI ditindaklanjuti dengan sidang khusus di Desa Rowosari, Kabupaten Kendal Jateng pada November 1991. Pada 12 Desember 1991 di

Jungjang Arjawinangun, Cirebon, Jawa Barat diselenggarakan mukhtar ulama dan intelektual Rifa'iyah yang memutuskan nama organisasi '**Rifa'iyah Tarajumah**'. Organisasi dengan Ketua Umum Muhammad Saud dari Kendal, Ketua I Ali Munawir dari Kendal, Sekretaris Umum Ahmad Syadzirin Amin, Sekretaris I Mukhlisin Muzarie dan Ali Nahri. Pada 13 Desember 1991 diadakan Rakernas dan pada Desember 1992 diadakan Mukernas I di Batang **Jateng yang merekomendasikan usulan K.H Rifa'i sebagai pahlawan nasional**. Pada Desember 1993 diselenggarakan Mukernas II di Dalangan, Wonosobo yang memutuskan logo organisasi Rifa'iyah dan usulan pahlawan nasional pada K.H Rifa'i. Pertengahan 1993 diadakan Mukernas III di Batang memutuskan tentang gambar K.H Ahmad Rifa'i.

Permohonan penganugerahan pahlawan nasional diusulkan pengurus melalui DPRD Kabupaten Batang (karena tempat perjuangan K.H Rifa'i di Desa Kalisalak, Kecamatan Limpung, Kabupaten Batang, Jateng). Usulan pengurus ditolak DPRD Batang dalam surat Nomor 220/173 tanggal 30 April 1993 karena adanya surat pelarangan Kejati Jateng Nomor: Kep.012/K.3/4/1981 tanggal 2 April 1981 yang melarang beredarnya Kitab **Ri'ayatul Himmahkarya K.H Rifa'i**. Pada 17 Mei 1993 dengan surat Nomor:054/PP/Rif'ah/V/1993 pengurus Rifa'iyah membalas surat DPRD Batang (penolakan usulan) dan pengurus Rifa'iyah mengajukan dialog. DPRD Batang meresponnya dengan surat Nomor: 220/199 tanggal 21 Juni 1993. Selanjutnya, karena adanya surat Bupati Batang Nomor: 220/262 tanggal 21 April 1993, surat Kasospol Batang Nomor: 220/245 tanggal 12 April 1993 sehingga Kajari Batang membentuk tim dari Kajati Jateng untuk menelusuri **pelarangan Kajati Jateng**. Pada 20 Agustus 1997 pengurus Rifa'iyah mengadakan rapim di Kendal. Selanjutnya diadakan Mukhtar ke-5 dengan surat Nomor: 031/PP-Rif'ah/IX/1997 tanggal 17 September 1997 di **Wonosobo 12 s.d 14 Sya'ban 1417 H/12-14 Desember 1997** yang memilih Ahmad Syadzirin Amin sebagai Ketum; Mukhlisin Muzarie, Sekum; Abdul Kholiq, bendahara; Ketua Dewan Syuro Ali Munawir dan sekretaris Abdul Djamil. Mukhtar memutuskan **nama organisasi dari Rifa'iyah Tarajumah menjadi Jamiyah Rifa'iyah**, memohon pada Mendagri agar merekomendasikan surat keterangan terdaftar pada Rifa'iyah, dan usulan penganugerahan pahlawan nasional pada K.H Ahmad Rifa'i. Pimpinan Pusat Rifa'iyah mengajukan permohonan dengan surat Nomor: 027/PP-Rifa'iyah/XI/1997 tanggal 24 November 1997.

Permohonan disetujui dengan surat keterangan terdaftar Nomor: 220/1130 tanggal 29 Juli 1998 dengan surat urut 31/Islam/VII/1998 dari Gubernur Jateng dan Dirsospol Mendagri. Pada Mukernas IV Oktober 1998 di Ponpes Al-Insap Kedungwuni, Pekalongan mengamanatkan agar pimpinan

**pusat Rifa'iyah memohon kepada Kejati Jateng, Kejagung RI, Jamintel** Kejagung untuk meninjau kembali SK.012/K.3/4/1981 untuk pengajuan usulan pahlawan nasional. Pada 27 April 1999 dengan surat Nomor 563/1/dsb/04/1999 Jamintel Kejagung mengirim surat ke Kejati Jateng agar melakukan langkah persuasif/edukatif agar Kejati tak diajukan ke PTUN oleh **pengurus Rifa'iyah. PP Rifa'iyah mengirim surat Nomor:054/PP-Rifaiyah/X/1999** tanggal 1 Oktober 1999 memohon pada Kejati Jateng agar mencabut SK Nomor: Kep.012/K.3/4/1981 tanggal 2 April 1981. **Kejati Jateng meminta MUI Jateng untuk memberi informasi tentang Rifa'iyah.**

Berdasarkan surat Nomor: A.158/MUI-1/IX/1999 tanggal 22 September 1999 berdasarkan penelitian Abdul Djamil dan Abdullah Salim (MUI Jateng), masukan dari Rois Syuriah NU dan Pimpinan Muhammadiyah **Jateng disimpulkan bahwa ajaran dan kegiatan jamiyah Rifa'iyah tak** bertentangan dengan ajaran Islam. Surat MUI Jateng ditandatangani Ketua K.H Sahal Makhfud dan Sekretaris Chabib Thoha. Kejati Jateng menerbitkan Surat Nomor:Kep.40/P.3/DSB/1/11/1999 yang berisi Pencabutan SK Kejati Jateng Nomor: Kep.012/K.3/4/1981. Pengurus mengajukan permohonan Nomor 05/Pan/VII/2002 tanggal 2 Juli 2002 dan Nomor 15/Pann-GPJ/VIII/2002 tanggal 12 Agustus 2002 kepada Bupati Batang perihal **usulan pahlawan nasional a.n K.H Rifa'i. Selanjutnya, Bupati Batang** Bambang Bintoro memohon kepada Gubernur Jateng dalam surat Nomor 9006.2/943 tanggal 7 September 2002 agar membuat usulan pahlawan **nasional a.n K.H Rifa'i. Selanjutnya, Gubernur Jateng mengusulkan pada** pemerintah pusat. Selama menunggu proses pengusulan, diadakan Mukhtar ke-6 pada 15-17 Syawal 1423 H/20 s.d 22 Desember 2002 di Ambarawa Kabupaten Semarang. Mukhtar dibuka oleh Wapres Hamzah Haz. Mukhtamirin memilih Ahmad Syadzirin Amin sebagai Ketum, Mukhlisin Muzarie sebagai Sekum, Abdul Kholiq sebagai bendum. Dewan Syura terdiri Ali Munawir sebagai ketua; Abdul Djamil sebagai sekretaris. Mukernas ke-6 tahun 2003 dilaksanakan di Desa Sundoluhur, Kecamatan Kayen, Pati.<sup>8</sup> Mukernas ke-7 di Temanggung dan ke-8 April 2014 di Ponpes Ishlahul **Muta'alimin, Desa Junjang, Kecamatan Arjawinangun, Kabupaten Cirebon.** Hingga kini, jamaah Rifaiyah eksis di beberapa wilayah kabupaten di Jawa Tengah dan Jawa Barat. Ada pula di Malaysia dan Singapura.

---

<sup>8</sup>Ahmad Syadzirin Amin. *Proses Penganugerahan Gelar Pahlawan Nasional Syaikh K.H Ahmad Rifai bin Muhammad Marhum.*



## **Yayasan Pendidikan Islam Darul Ulum Kauman, Ngembalrejo, Kudus**

Desa Ngembalrejo, Rt.05 Rw 04, Kecamatan Bae, Kabupaten Kudus, Jateng pada tahun 1960 berdiri Pondok Pesantren (Ponpes) Yayasan Pendidikan Islam Darul Ulum (PPYIDU). Ponpes ini didirikan atas inisiatif **(almarhum) H. Ma'ruf (pemilik Pabrik Rokok Jambu Bol, kini pabrik sudah tutup)** dengan K. Akhmad Zaenuri. Awalnya, ponpes ini mengasuh dua santri dari wilayah Demak, kemudian bertambah menjadi sepuluh santri. Pada awalnya, kitab yang dikaji ***Risalatul Mu'awanah, Umriti***, dan *Maqsud*. Dalam perjalanan waktu, santri kian banyak jumlahnya sehingga kiai yang mengasuh pun bertambah seperti Ahmad Fathi, Nasikun, Fahrurrozi, Rohani, dan Syaiful Hadi. Kepemimpinan Ponpes Darul Ulum (DU) dipegang oleh K.H Ahmad Zaenuri (1960-1986), K.H Ahmad Fatchi (1986-2001), dan sejak 2001 **hingga kini oleh K.H Drs.Sa'ad Basyar. Pada era K.Ahmad Zaenuri mengaji** dilaksanakan di langgar pribadinya kemudian dibangun dua unit bangunan di atas lahan seluas 1.200 meter persegi hingga kini.

Yayasan Darul Ulum meliputi Madin berdiri pada 20 Syawal 1375 H/30 Mei 1956 M, Ponpes berdiri pada 23 Jumadis Tsani 1380 H/12 Desember 1960 M. Yayasan berdiri pada 1 Rabiul Awal 1364/13 Februari 1945 dalam akta notaris Nomor 13/K/1960 12 Desember 1960 akta perubahan Nomor 30 tanggal 30 Mei 2012. Keputusan Kemenkum HAM Nomor AHU-8300.Ah.01.04 Tahun 2012. Visi/tujuan didirikannya Ponpes DU adalah untuk memperjuangkan terwujudnya risalah Nabi SAW melalui jalur pendidikan agar tumbuh generasi muslim yang beriman, bertakwa, dan berakhlakul karimah. Misinya, pertama, meneruskan cita-cita perjuangan alim **ulama agar santri menjadi 'alim, 'amil, mujahid, dan mukhlis**. Kedua, berperan aktif dalam usaha pemberdayaan masyarakat berbangsa dan bernegara, khususnya di bidang *tarbiyah islamiyah*.

Sistem pengajarannya dengan metode salafiyah yakni menerapkan metode sorogan, bandongan, dan musyawarah. Secara formal bagi santri yang masih berusia sekolah dianjurkan untuk ikut sekolah umum milik yayasan yakni taman kanak-kanak (TK), madrasah ibtidaiyah (MI), madrasah tsanawiyah (MTs), madrasah aliyah (MA) pagi hari, dan madrasah diniyah pada sore hari.

## **Lembaga di Yayasan Darul Ulum**

K.H Muslih Dahlan Afandi dan K.H.Machun, Selasa 1 Rabiul Awal 1364 H/13 Februari 1945 M memprakarsai didirikannya Madrasah Diniyah Darun Naja (Madin DN) di Rt.06 Rw.04 Kauman Ngembalrejo. Kepala madrasah dipercayakan pada Nur Yasin dengan jumlah santri mencapai 250 orang dari kelas 1 s.d 6 dengan pembelajaran siang hari. Suasana era

kolonial, K. Muslih berkiprah melawan kolonial sehingga keberadaan Madin lajunya tak optimal. Atas prakarsa **K.H Ma'roef beserta warga Kauman Ngembalrejo**, didirikan gedung madin yang baru di atas tanah wakaf di Rt.07 Rw.04 Kauman Ngembalrejo (kini digunakan MI 1 Darul Ulum). Rabu 20 Syawal 1375 H/30 Mei 1956 bangunan digunakan untuk pembelajaran. Berdasarkan usulan K.H Muslih Dahlan, Madin Darun Naja diubah dengan nama Madin Darul Ulum dengan Kepala Madrasah M. Dardil Adnan dan Ketua Pengurusnya Abdurrahman Bawi. Para pengasuhnya K.H Achmad Zainuri, K.H Nasichun, K.H Fatchi, K.H Fatkhurozi, K.H Ruhani, K. Syaiful, **K.H Mustafa, K. Wahtim Wahyudi. Atas pemrakarsa H. Ma'roef, pada 23 Jumadis Tsani 1380 H/12 Desember 1960 M** didirikan Ponpes Darul Ulum. Pada 19 Jumadil Akhir 1428 H/7 Mei 2007 Ketua MPR RI Hidayat Nur Wahid meresmikan bangunan Madin dan Ponpes Darul Ulum.

### **Pembelajaran Pegon di Darul Ulum**

Sistem pengajaran Kitab Pegon di Ponpesdan Madin Darul Ulum dengan metode salafiyah yakni menerapkan metode sorogan, bandongan, dan musyawarah. Menurut Najib, Ponpes DU Kudus sistem pembelajarannya dengan model drill yang dapat meningkatkan membaca dan menulis pegon bagi santri.<sup>9</sup> Hanya saja, untuk jenjang MI menggunakan metode kombinasi antara membaca, menyimak, dan menulis.

Metode membaca yang digunakan adalah metode membaca dan menulis permulaan (MMP). MMP bagi peserta didik tingkat sekolah dasar **menurut Nafi'ah bertujuan membangun dasar mekanisme membaca, seperti** kemampuan mengasosiasikan huruf dengan bunyi bahasa yang diwakilinya dan membina gerakan mata membaca dari kiri ke kanan.<sup>10</sup> Hanya saja, dalam pelaksanaan MMP pegon, siswa membaca dari kiri ke kanan dan kanan ke kiri karena naskah yang ditulis berbahasa Indonesia dan Arab (pegon).

Metode MMP di kelas 1 MI DU menggunakan *pertama*, metode eja dengan tahapan, (1) memperkenalkan huruf-huruf secara alfabetis yang dihafalkan dan dilafalkan peserta didik sesuai dengan bunyi menurut abjad yang meniru pola eja guru, (2) siswa dikenalkan suku kata dengan merangkai beberapa huruf yang sudah dikenalnya, (3) pengenalan kalimat sederhana dengan tahapan merangkai suku kata menjadi katadan kata menjadi kalimat

---

<sup>9</sup>Ali Najib. 2017. *Penerapan Mass Education dalam Meningkatkan Kemampuan Santri dalam membaca dan Menulis Pegon pada Pelajaran Kitab Ngudi Susilo di Madrasah Diniyah Darul Ulum Kudus Tahun Pelajaran 2016/2017*. Skripsi STAIN Kudus, 2017.

<sup>10</sup> **Siti Anisatun Nafi'ah**. *Model-Model Pembelajaran Bahasa Indonesia di SD/MI*. ar-Ruzz Media: Yogyakarta, 2018, 47.



dengan prinsip komunikatif dengan pengalaman berbahasa (pegon). Pemilihan bahan ajar mengutamakan hal yang nyata (dapat dipahami siswa), kata yang diajarkan (sering dijumpai) dalam kehidupan anak dan dikenalkan hal yang baru. Kesukaran model pembelajaran ini dialami anak karena sistem pelafalan bunyi. Untuk menyikapinya, guru melakukan drill pada siswa (latihan di kelas dan pekerjaan rumah). *Kedua*, metode bunyi. Proses pembelajaran bunyi serupa dengan metode eja. Hanya saja, pelafalan huruf abjad dan hijaiyah jenis konsonan. *Ketiga*, metode suku kata yakni mengenalkan suku kata seperti ba, bi, bu, be; a, ba, ta, tsa, dst. Suku kata tersebut kemudian diuraikan menjadi kata bermakna. *Keempat*, metode kata yakni mengenalkan kata tertentu yang diawali mengenal suku kata dari huruf-huruf atau mengenalkan huruf menjadi suku kata, suku kata menjadi kata dan kata menjadi kalimat. *Kelima*, metode membaca dengan memperhatikan tingkat kesulitan kalimat. Kesulitan ini akibat struktur kalimatnya panjang dan istilah asing/baru bagi anak didik. Menyikapi kesulitan ini, guru mengajak anak sekelas untuk membaca bersama agar memori anak terfungsikan secara optimal. *Keenam*, metode teknik eja yakni mengeja secara bersama-sama antara guru dengan semua siswa yang diawali pengenalan suku kata dan kata oleh guru. Kata yang dipilih adalah kata pendek kemudian kata yang panjang. *Ketujuh*, metode gambar. Gambar yang disajikan disertai kata dan kalimat yang menunjukkan nama gambar. Gambar tersebut merupakan gambar yang tidak asing bagi anak karena dijumpai di lingkungannya sehari-hari. *Kedelapan*, pengenalan kata dan kalimat dengan bernyanyi bersama. Teks yang dinyanyikan mengenalkan anak pada bentuk kata dan kalimat yang pola pengajarannya dikenalkan dengan syair atau berdendang. *Kesembilan*, menulis suku kata, kata, dan kalimat pendek. Tahapan ini dikenalkan pada siswa dengan harapan siswa mampu menuangkan dalam bentuk suku kata, kata, dan kalimat (secara bertahap) atas pemahamannya setelah mengikuti tujuh tahapan pembelajaran. *Kesepuluh*, menghafal kata dan kalimat pendek. Tujuan tahapan ini adalah siswa mengenal ragam kata dan kalimat setelah dibekali delapan tahap pembelajaran bahasa tingkat dasar. Kesepuluh, pengulangan kesembilan metode pembelajaran bahasa secara berurutan dan acak dengan harapan peserta didik mampu memahami huruf, kata, suku kata, kalimat, dan mampu membacanya dengan baik secara berjenjang.

### **Manfaat Pembelajaran Kitab Pegon pada Era Digital**

Visi/tujuan didirikannya Yayasan Darul Ulum yang membawahi lembaga pendidikan nonformal (Ponpes dan Madrasah Diniyah) dan lembaga pendidikan formal (PAUD, RA, MI, MTs, dan MA) adalah untuk memperjuangkan terwujudnya risalah Nabi SAW melalui jalur pendidikan agar

tumbuh generasi muslim yang beriman, bertakwa, dan berakhlakul karimah. Misinya, pertama, meneruskan cita-cita perjuangan alim ulama agar santri menjadi **'alim, 'amil, mujahid**, dan *mukhlis*. Kedua, berperan aktif dalam usaha pemberdayaan masyarakat berbangsa dan bernegara, khususnya di bidang *tarbiyah islamiyah*. Visi tersebut akan terealisasi tatkala peserta didik/santri dibekali pengetahuan tentang Islam yang bersumber dari pemikiran para *mushonif*. Adapun terwujudnya misi sebagai pejuang (alumni) yang **'alim, 'amil, mujahid, dan mukhlis** manakala muatan pelajaran yang diberikan pada anak didik mengandung muatan keislaman yang bersumber dari pemikiran ulama masa lalu dan masa kini. Memahami pemikiran ulama salaf, mengkaji Kitab Pegon merupakan keharusan sehingga cara membaca, menulis, dan memahami muatan ajaran Islam dalam Kitab Pegon harus diajarkan pada peserta didik sejak kelas 1 MI. Konsistensi penyelenggara pendidikan di Yayasan Darul Ulum Kauman, Ngembalrejo, Kudus dalam memberikan muatan lokal berupa Kitab Pegon setiap minggu sekali dengan durasi 45 menit tiap pertemuan merupakan bagian dari upaya mewujudkan generasi milenial yang tetap mampu membaca karya *masyayikh*.

Pada era milenial siswa tidak tercerabut dari akar budaya khasnya yakni memahami kitab klasik yang di dalamnya tertuang prinsip dasar ajaran Islam yang harus dipertahankan. Mempertahankannya merupakan bagian dari upaya untuk tidak merasa asing atas karya leluhur yang berjuang menegakkan ajaran Islam dalam melawan kolonial. Bila kitab leluhur tidak dipahami, dikhawatirkan generasi milenial akan melupakan jasa leluhur yang telah berkarya kitab pegon. Menyikapi ketidakmampuan membaca pegon agar tetap familier dengan pegon langkah nyata dengan diajarkan tata cara memahami tulisan pegon sejak di kelas 1 MI.

Faktor yang ikut memperkuat lestariya kitab pegon dalam konteks Kota Kudus adalah ada penerbit kitab pegon di Kudus dan ada toko kitab. Keduanya eksis akibat direspon konsumen yang mengaji di ponpes dan lembaga formal di Kudus, sebagaimana di MI Darul Ulum, yang masih mengajarkannya.

## Penutup

Kitab pegon pada dasarnya upaya para mushonif melawan bahasa latin yang digunakan kolonial Belanda. Upaya ini dilestarikan dalam bentuk berkarya kitab tradisional seperti Kitab Kuning dan Kitab Pegon, sebagaimana **K.H Ahmad Rifa'i yang dikenal Kitab Tarjumah** sebanyak 67 judul kitab. Kitab memuat tiga ajaran dasar Islam yakni keyakinan (akidah/tauhid), syariah (hukum), dan akhlak-tasawuf (etika). Ajaran dasar dalam Islam

tersebut bila generasi milineal tak mampu membaca dan memahaminya dikhawatirkan pesan Islam yang diwariskan leluhur tak bermakna.

Yayasan Pendidikan Islam Darul Ulum di Desa Ngembalrejo, Kecamatan Bae, Kudus, Jawa Tengah merupakan Yayasan Pendidikan Islam yang masih mengajarkan tata cara membaca, menulis, dan memahami Kitab Pegon di ponpes dan lembaga pendidikan formalnya sejak kelas 1 madrasah ibtidaiyah. Pengajaran ini sesuai dengan visi yayasan yakni memperjuangkan terwujudnya risalah Nabi SAW melalui jalur pendidikan agar tumbuh generasi muslim yang beriman, bertakwa, dan berakhlakul karimah. Misalnya, pertama, meneruskan cita-cita perjuangan alim ulama agar santri menjadi '*alim*, '*amil*, '*mujahid*, dan '*mukhlis*. Kedua, berperan aktif dalam usaha pemberdayaan masyarakat berbangsa dan bernegara, khususnya di bidang *tarbiyah islamiyah*. Visi tersebut terealisasi karena peserta didik/santri dibekali pengetahuan tentang Islam yang bersumber dari pemikiran para *mushonif* dengan mengenalkan tata cara membaca, memahami, dan menulis Kitab Pegon. Nguri-uri kitab pegon pada dasarnya melestarikan karya adiluhung leluhur yang menebar sikap nasionalisme melawan kolonialisme untuk diwarisi di tengah glamornya dunia milenial.

#### Daftar Pustaka

- Abdullah, Shodiq. *Islam Tarjumah Komunitas, Doktrin, dan Tradisi*. Rasail: Semarang, 2006.
- Djamil, Abdul. *Perlawanan Kiai Desa Pemikiran dan Gerakan Islam KH Ahmad Rifa'i Kalisalak*. LKiS: Yogyakarta. 2001.
- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, KPG: Jakarta, 2014.
- Najib, Ali. 2017. *Penerapan Mass Education dalam Meningkatkan Kemampuan Santri dalam membaca dan Menulis Pegon pada Pelajaran Kitab Ngudi Susilo di Madrasah Diniyah Darul Ulum Kudus Tahun Pelajaran 2016/2017*. Skripsi STAIN Kudus, 2017.
- Nafi'ah, Siti Anisatun. *Model-Model Pembelajaran Bahasa Indonesia di SD/MI*. ar-Ruzz Media: Yogyakarta, 2018.
- Ruchani, Bisri. **Pemikiran Ahmad Rifa'i dalam Naskah Sihhatu an-Nikah dalam Bunga Rampai Indigenous Pemikiran Ulama Jawa**. Balitbang Kemenag Semarang. 2016.
- Yakin, Ayang Utriza. *Fatwa K.H Ahmad Rifai Kalisalak tentang Opium dan Rokok di Jawa Abad XIX*. Jurnal Masyarakat dan Budaya, Vol.18 No.1, 2016. P2KK-LIPI: Jakarta.

## MEMBUMIKAN GREEN PESANTREN: REVITALISASI KEILMUAN PESANTREN BERBASIS EKOLOGIS

Moh. Mufid

**Alumni Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo**

moephid@yahoo.com.sg

### Abstrak

Pesantren merupakan pendidikan Islam di Indonesia yang sangat strategis dan potensial. Karena itu, pendidikan pesantren berhasil mewarnai intelektual Muslim Indonesia. Gagasan green pesantren ini merupakan upaya untuk mewujudkan generasi santri milenial yang ramah lingkungan. Untuk mendukung ini, dibutuhkan revitalisasi keilmuan pesantren berwawasan ekologis: Pertama, revitalisasi di bidang kajian tafsir dengan pendekatan ekologis. Tafsir ekologis (**tafsir bi' i**) berarti menafsirkan ayat-ayat ekologis agar santri mampu memahami teks-teks agama dengan sudut pandang yang lebih pro terhadap lingkungan. Kedua, revitalisasi kajian fikih dengan wawasan ekologis. Fikih ekologi (**fikih al-bi' ah**) dibutuhkan agar santri mampu memahami fikih tidak hanya berfokus pada tataran ibadah mahdhah yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, dan muamalah yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya, tetapi di pesantren juga harus mengajarkan pendidikan kepada santri agar memahami hubungan dirinya dengan alam sekitarnya. Ketiga, mengembangkan kajian tasawuf ekologi. Kajian ini sangat urgen karena sufisme Islam dapat menjadi salah satu alternatif dalam mengatasi krisis lingkungan. Dengan demikian, pendidikan pesantren diharapkan dapat menumbuhkan sikap eco-literacy santri dan menjamin keberlanjutan lingkungan dengan mengimplemetasikan gaya hidup hijau (green life style). Dengan demikian, kaum santri milenial mampu menjadi penjaga alam semesta sebagai fungsi duta Tuhan di muka bumi.

**Kata Kunci:** Green Pesantren, Revitalisasi Keilmuan, Ekologi

## Pendahuluan

Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang berperan dalam melaksanakan transformasi sosial dalam kehidupan masyarakat diharapkan tetap menjadi pelopor utama dalam memberikan kontribusi positif guna membina dan mendidik generasi santri milenial.<sup>1</sup> Realitas ini memang tidak dipungkiri, karena pesantren menjadi bagian integral dalam mencetak santri yang memiliki intelektual tinggi dan kematangan spiritual yang terbangun dalam bingkai kemuliaan hidup.

Selain pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan yang fokus di bidang pengembangan pengetahuan dan penalaran, ketrampilan dan kepribadian generasi santri milenial, jugamenjadi sumber referensi tata nilai Islami bagi masyarakat. Lebih dari itu, pesantren hingga kini telah menjadi lembaga social yang mampu memberikan pengaruh luas dalam menggerakkan masyarakat untuk berpegang teguh pada nilai-nilai Islami dalam segala tingkah laku sosial dalam kehidupannya.<sup>2</sup>

Pada titik ini, pesantren sangat potensial dan strategis untuk menjadi agen perubahan sosial dalam mewujudkan lingkungan yang berkelanjutan. Minimal ada tiga alasan pentingnya pesantren dalam upaya perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup. *Pertama*, pesantren merupakan lembaga pendidikan tertua di Indonesia sehingga keberadaannyasangat mengakar dan berpengaruh di tengah-tengah masyarakat. *Kedua*, pesantren merupakan lembaga pendidikan yang mengintegrasikan etika, moral dan nilai-nilai agama. *Ketiga*, pesantren berperan dalam pengkajian, pengajaran, dan dakwah yang mampu mengajak masyarakat untuk berperilaku ramah lingkungan dan berinteraksi dengan lingkungannya sesuai dengan tuntunan Islam.<sup>3</sup>

Itu sebabnya, Kementerian Lingkungan Hidup mendorong pesantren untuk bergabung dalam program eco-pesantren.<sup>4</sup> Program eco-pesantren

---

<sup>1</sup>Menurut Takdir, pesantren didirikan untuk mendidik santri yang mengalami stagnasi spiritual dan transisi emosional sehingga dapat disembuhkan secara berkelanjutan. Lebih dari itu, pesantren juga diharapkan mampu membidani persoalan-persoalan kekianian yang terjadi di lingkungan masyarakat sehinggaperan pesantren pun benar-benar dirasakan oleh seluruh masyarakat. Lihat, Mohammad Takdir, *ModernisasiKurikulumPesantren* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 117.

<sup>2</sup>Muhammad Nawawi, dkk., **“Peningkatan Sikap Peduli Lingkungan Melalui Program Eco-Pesantren di Pondok Pesantren Nurul Haramain NW Narmada Kabupaten Lombok Barat”**, dalam Prosiding Seminar Nasional Pendidikan Biologi dan Saintek, 134.

<sup>3</sup>[www.menlh.go.id](http://www.menlh.go.id) diakses, 25 September 2018.

<sup>4</sup>Program ini dilaunching pada tanggal 5-6 Maret 2008 di Asrama Haji Pondok Gede atas kerjasama kementerian Lingkungan Hidup dan Kementerian Agama. Eco-pesantren memiliki tujuan berikut: meningkatkan kesadaran bahwa ajaran Islam menjadi pedoman yang sangat penting dalam berperilaku yang ramah

merupakan program strategis Kementerian Lingkungan Hidup yang dapat mendorong peningkatan pengetahuan, kepedulian, kesadaran dan peran serta aktif warga pondok pesantren terhadap upaya-upaya pelestarian lingkungan hidup berbasis ajaran agama Islam. Lebih dari itu, diharapkan program ini mampu membuka peluang untuk saling bersinergi antarberbagai pemangku kepentingan untuk menyelamatkan bumi.

Makalah ini membahas tentang pergeseran paradigma pesantren dalam proses internalisasi pendidikan pesantren berbasis ekologis. Green pesantren sebagai suatu gagasan untuk menumbuhkan kesadaran dan kesalehan ekologis santri untuk mewujudkan peradaban baru yang ramah lingkungan. Secara spesifik, tulisan ini menguraikan pentingnya revitalisasi keilmuan pesantren yang berbasis ekologis agar mampu menghadirkan pemahaman Islam yang substantif-responsif atas segala problematika kehidupan sosial - ekologis bagi para santri milenial yang lebih ramah lingkungan.

### **Pesantren dan Krisis Ekologi**

Eksistensi pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam sejatinya memiliki peran vital dalam mengayomi dan membina moral dan akhlak masyarakat secara luas. Pesantren yang diklaim sebagai *agent of social change*, diharapkan tetap konsisten dalam melaksanakan revolusi moral yang semakin mengalami pergeseran dari satu dekade ke dekade selanjutnya.

Pentingnya peran pesantren sebagai pusat peradaban Muslim menjadi indikasi bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan yang tidak tergantikan oleh lembaga pendidikan lain. Itu sebabnya, tidak berlebihan bila pesantren menjadi investasi umat untuk pengembangan ilmu-ilmu agama, dan mensinergikan dengan kemajuan ilmu pengetahuan modern sehingga lulusan pesantren dapat menjadi teladan bagi pengembangan tatanan kehidupan masyarakat yang berbasis religius dan Islami.

Tugas pesantren pada dasarnya harus melakukan perubahan sosial dan transfer keilmuan yang membantu tatanan kehidupan masyarakat menjadi lebih baik. Perubahan sosial yang dimaksud ialah berupaya menjadi garda terdepan dalam membidani persoalan-persoalan yang tengah dihadapi masyarakat secara luas, selain juga pesantren terus menerus menanamkan

---

lingkungan; penerapan ajaran Islam dalam kegiatan sehari-hari; sosialisasi materi lingkungan hidup dalam aktivitas pondok pesantren; mewujudkan kawasan pondok pesantren yang baik, bersih dan sehat; memberdayakan komunitas pesantren untuk meningkatkan kualitas lingkungan yang Islami; meningkatkan aktivitas yang mempunyai nilai tambah baik nilai ekonomi, sosial dan ekologi; menjadikan pondok sebagai pusat pembelajaran yang berwawasan lingkungan. Lihat, Kementerian Lingkungan Hidup, *Eco-Pesantren*, (Jakarta: Deputy Kementerian Lingkungan Hidup Bidang Komunikasi Lingkungan dan Pemberdayaan Masyarakat, 2008).

nilai-nilai moral sebagai pijakan dalam mengarungi derasnya persaingan hidup dan tantangan perubahan zaman.<sup>5</sup>

Pada konteks inilah, pesantren di tengah isu krisis ekologi menjadi strategis dalam berkontribusi untuk mengatasi persoalan krisis lingkungan melalui pendidikan Islam kultural di dalam pesantren. Pesantren dapat menjadi model pendidikan yang menanamkan nilai-nilai normative keagamaan untuk menumbuhkan sikap sadar dan peduli terhadap lingkungan. Pendidikan konservasi melalui model ekopesantren dapat menjadi sarana membentuk sumber daya manusia (santri) yang memiliki pengetahuan, sikap, kereampilan, dan motivasi serta komitmen untuk ikut berkontribusi dalam mengatasi krisis lingkungan hidup yang menjadi isu krusial dunia global.<sup>6</sup>

Pendidikan pesantren diharapkan mampu membentuk pribadi santri secara utuh, baik lahiriah dan batiniah dalam totalitasnya sebagai khalifah di muka bumi, pengatur dan pemelihara alam dan lingkungan menjadi relevan untuk mengembangkan pesantren sebagai pendidikan yang peduli lingkungan.<sup>7</sup> Dengan demikian, pesantren memiliki peran sangat strategis dalam menjawab ancaman krisis ekologis untuk mewujudkan penyelamatan bagi keberlangsungan ekologi melalui visi pendidikan yang ramah lingkungan. Hal ini didukung oleh aspek kesadaran teologis yang tinggi di kalangan pesantren tentang eksistensi alam dan lingkungan merupakan milik Tuhan yang harus diperlakukan secara adil dan berkelanjutan untuk kepentingan dan kemaslahatan manusia lintas generasi.

Upaya untuk menumbuhkan kesadaran dan kesalehan terhadap lingkungan harus dimulai dari pengetahuan yang memadai terhadap unsur-unsur etika lingkungan dari perspektif religius. Praksis etika lingkungan dapat dimanifestasikan dalam bentuk sikap santri yang respek terhadap lingkungan, bertanggung jawab dalam pelestarian lingkungan serta kepedulian secara kolektif terhadap lingkungan yang berkelanjutan.

### **Pergeseran Paradigma Pendidikan Pesantren**

Dalam menghadapi tantangan globalisasi dan benturan peradaban, pesantren dituntut untuk terus mengembangkan pola dan sistem pendidikan ke arah progresif. Pesantren membutuhkan transformasi kurikulum

---

<sup>55</sup>Mohammad Takdir, *Modernisasi Kurikulum Pesantren* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 115.

<sup>6</sup>Jumaruddin La Fua, "Eco-Pesantren: Model Pendidikan Berbasis Pelestarian Lingkungan" dalam *Jurnal al-Ta'dib*, Vol. 6, No. 1 Januari-Juni (2013), 115.

<sup>7</sup>Siswanto, "Islam dan Pelestarian Lingkungan Hidup: Menggagas Pendidikan Islam Berwawasan Lingkungan," dalam *Jurnal Karsa*, Vol. XIV, No. 2 Oktober (2008), 88.



pendidikan untuk menjawab tantangan kemajuan zaman. Hal ini karena pesantren selama ini diidentikkan sebagai lembaga pendidikan tradisional yang klaim tertinggal dibandingkan dengan lembaga pendidikan formal lainnya.<sup>8</sup> Oleh karena itu, perubahan sistem pendidikan di pesantren terus didorong untuk mewujudkan pendidikan Islam tradisional yang lebih menjanjikan. Dari sini maka orientasi wajah pendidikan pesantren harus berani bertransformasi menjadi lembaga pendidikan yang mampu menjawab berbagai persoalan yang menjadi kegelisahan publik, termasuk isu krisis lingkungan. Dengan demikian, pendidikan pesantren harus lebih berorientasi pada pembentukan karakter santri yang peduli terhadap lingkungan sekitarnya. Pergeseran paradigma ini dapat diuraikan sebagai berikut:

#### **1. Dari Paradigma Teosentris Menuju Teo-Antropokosmis**

Paradigma teosentris secara sederhana dapat dipahami sebagai paradigma yang memiliki karakteristik yang memusatkan segala-galanya pada Tuhan. Paradigma teosentris diklaim terlalu mengagung-agungkan petuah doktriner dan menutup kran pengkajian keilmuan yang mengandalkan rasionalitas. Paradigma ini, pada gilirannya membakukan sebuah dogmatisme-ortodoks yang statis dan berhadap-hadapan dengan spirit nalar intelektualisme-heterodoks yang dinamis.

Paradigma teosentris yang selama ini lebih mendominasi dalam sistem pendidikan Islam, khususnya pesantren yang mengakibatkan kurikulum yang diajarkan di pesantren terlalu normatif dan kurang bersifat empiris. Materi yang diajarkan lebih bersifat teoritis ketimbang praktis. Itu sebabnya, pesantren diklaim kurang mampu menjawab tantangan globalisasi dan perubahan zaman yang bersifat dinamis. Pergeseran paradigmasemacam ini menjadi urgen untuk membongkar pola pikir lama yang berasumsi bahwa tujuan pendidikan di pesantren hanya berkonsentrasi pada urusan ukhrawi semata, dan nyaris terlepas dari urusan duniawi.<sup>9</sup>

Bertolak pada asumsi ini, pesantren harus mampu menggeser paradigma lama itu menuju paradigma baru, yaitu paradigma teo-antropokosmis. Paradigma teo-antropokosmis mensinergikan tiga orientasi dalam dunia pendidikan Islam, yaitu Tuhan, manusia dan alam semesta. Dalam paradigma lama, orientasi hanya terpusat pada aspek pertama dan kurang memperhitungkan aspek kedua dan ketiga. Green pesantren diharapkan mampu menumbuhkan kesadaran kolektif di kalangan santri

---

<sup>8</sup>Mohammad Takdir, *Modernisasi Kurikulum Pesantren* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 279.

<sup>9</sup>Mohammad Takdir, *Modernisasi Kurikulum Pesantren* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 289.

tentang hubungan dirinya dengan Tuhannya, hubungan dirinya dengan sesamanya dan hubungan dirinya dengan lingkungan alam semesta.

Hal ini karena visi antropokosmis sejatinya, dalam Bahasa Chittick - bahwa alam sebagai objek tidak dapat dipisahkan dari manusia sebagai subjek. Pola pikir antropokosmis menempatkan manusia sebagai bagian yang tidak terpisah dari alam semesta, sehingga eksistensi manusia akan tergantung pada kelestarian alam semesta itu sendiri.<sup>10</sup> Bahkan, santri tidak dapat mengekspresikan ketaatan berupa ibadah kepada Tuhannya, ketika terjadi kerusakan lingkungan. Oleh karena itu, tujuan ilmu pengetahuan bukanlah untuk memanipulasi alam, tetapi untuk memahami alam dan dirinya sendiri, sehingga santri dapat hidup harmoni dengan alam semesta.<sup>11</sup>

Dalam konteks ini, pesantren yang berorientasi teo-antropokosmis diharapkan mampu memberikan model pendidikan yang mengedepankan pada wawasan ketuhanan, kemanusiaan dan lingkungan berkelanjutan. Pesantren pada tataran ini akan membentuk karakter santri untuk membangun hubungan dengan Tuhannya, sesama manusia dan lingkungannya secara arif dan bijaksana. Dengan demikian, para santri memiliki modal berharga dalam menyikapi problematika sosial masyarakat, termasuk masalah isu-isu lingkungan.

## **2. Dari Paradigma Dikotomis Menuju Sistemik**

Masalah dikotomi keilmuan dalam dunia Islam sejatinya bukanlah wacana baru. Ia hadir sebagai implikasi dari timbulnya kesenjangan antara ilmu-ilmu agama di satu sisi, dan ilmu-ilmu sosial dan sains di sisi lain.<sup>12</sup> Oleh sebab itu, salah satu problem pendidikan Islam di pesantren adalah adanya dikotomi antara ilmu agama dan non-agama. Di dikotomi ini menimbulkan kesan bahwa ilmu non-agama tidak lebih penting dari ilmu agama.<sup>13</sup> Sementara dalam hidup ini, santri tidak hanya cukup dibekali ilmu agama semata, tetapi ilmu-ilmu lainnya juga sangat penting dalam menjawab tantangan globalisasi dan perubahan zaman. Santri yang berhasil membekali

---

<sup>10</sup>**Moh. Mufid, "Rekonstruksi Fikih Kelautan Berbasis Antropokosmis: Studi Reklamasi Teluk Jakarta", dalam Jurnal al-Tahrir, Vol 17, No. 2 November (2017), 377.**

<sup>11</sup>Dalam konteks ini, relasi manusia dan alam bukan sebagai penakluk dan yang ditaklukkan, tetapi relasi dalam kebersamaan sebagai makhluk Tuhan untuk tunduk kepada perintah Allah. Bahkan hubungan antara manusia dan alam diposisikan sebagai pemelihara yang saling membutuhkan satu sama lain. Lihat, **Saefullah, "Islam dan Tanggung Jawab Ekologi," dalam Jurnal Penelitian, Vol. 13, No. 2 (2016), 169.**

<sup>12</sup>**Hafidz, "Epistemologi Intelektual dan Problem Dikotomi Keilmuan Pesantren" dalam Jurnal Fenomena, Vol. 14 No. 2 Oktober (2015), 248.**

<sup>13</sup>**E. Kurniyati, "Memahami Dikotomi dan Dualisme Pendidikan di Indonesia" dalam Jurnal Rausyan Fikr, Vol. 14 No. 1 Maret (2018), 14.**

dirinya dengan berbagai disiplin keilmuan dan ketrampilan selama di pesantren, maka ia akan mampu menjadi santri milenial yang dapat bersaing pada dunia global.<sup>14</sup>

Dalam konteks ini, pesantren harus menjadikan kurikulum integratif untuk mewujudkan generasi yang berwawasan luas. Selain penguasaan keilmuan di bidang agama, santri yang berhasil memahami secara fasih ilmu-ilmu sosial dan humaniora akan lebih bisa survive dalam menjawab problematika yang dihadapi masyarakat, ketimbang yang belajar ilmu agama *an-sich*. Oleh karena itu, pesantren hijau atau *green pesantren* harus mampu mengintegrasikan norma-norma agama kedalam dinamika kehidupan sosial masyarakat, khususnya di bidang isu-isu lingkungan.

Pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional diharapkan mampu mencetak kader generasi santri milenial yang memiliki keilmuan yang multidisipliner untuk membangun kualitas pendidikan yang lebih menjanjikan dan progresif. Pada tataran ini, santri yang dibekali sikap kepedulian sosial akan menjadi santri yang responsive dan akomodatif serta kreatif dalam memberikan solusi atas problematika yang dihadapi masyarakat. Lebih dari itu, santri yang memiliki sikap kepedulian lingkungan diharapkan menjadi penjaga bumi, *khalifah fil ardh* sebagai garda terdepan untuk menanggulangi krisis lingkungan.

Dengan demikian, pendidikan pesantren harus diarahkan pada pengembangan intelektualitas tentang kehidupan manusia dalam hubungan dengan alam atau lingkungan sosialnya, sekaligus menjadi alat untuk memantapkan dan memelihara sumberdaya alam yang mampu menjembatani dalam memahami fenomena dan misteri kehidupan serta membangun relasi spiritualitas yang abadi dengan Sang Pencipta.<sup>15</sup> Pendidikan pesantren menjadi lembaga pendidikan Islam yang mengajarkan spiritualitas dan intelektualitas serta kesadaran ekologis yang tinggi. Inilah sejatinya, orientasi pendidikan pesantren yang non-dikotomis atau yang disebut paradigma sistemik, mensinergikan pengetahuan tentang Tuhan, manusia dan alam semesta.

---

<sup>14</sup>Akibat dari pola pikir pendidikan dikotomis ini terjadi disharmoni relasi antara pemahaman ayat-ayat *Ilahiyyah* dengan ayat-ayat *Kawniyyah*, antara iman dengan ilmu, antara ilmu dengan amal, antara dimensi duniawi dan ukhrawi, dan relasi antara dimensi ketuhanan (teosentris) dengan kemanusiaan (antoposentris). Lihat, Auladi Rachman, "Membangun Pendidikan Islam Non Dikotomis: Peluang dan Tantangan" dalam *Jurnal Fikrah*, (2015).

<sup>15</sup>MuhTajab, "Sintesa atas Dikotomi Pendidikan Islam", dalam *Jurnal Ilmu Tarbiyah at-Tajdid*, Vol. 3 No. 2 Juli (2014), 26.

## Revitalisasi Keilmuan Pesantren Berbasis Ekologis

Revitalisasi dalam konteks pendidikan dapat dipahami sebagai upaya untuk memaksimalkan seluruh unsur pendidikan yang dimiliki menjadi lebih mampu menjawab tantangan dan dapat mencapai sasaran pendidikan yang maksimal. Dalam konteks ini pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam diharapkan mampu mencetak generasi santri milenial yang mampu menjawab tantangan isu-isu global seperti krisis lingkungan. Oleh sebab itu, santri harus dibekali pengetahuan yang berbasis religius sebagai pijakan normative dalam menyikapi fenomena krisis ekologis.

Berangkat dari sini, maka keilmuan pondok pesantren harus diinternalisasi dengan wawasan ekologis demi menumbuhkan sikap sadar lingkungan bagi kalangan santri yang menjadi entitas penting dalam dunia pendidikan pesantren. Revitalisasi keilmuan pesantren dapat dilakukan melalui pengembangan kajian disiplin ilmu-ilmu agama yang biasa diajarkan di pesantren sebagai berikut:

### 1. Menuju Tafsir Ekologis

Selama ini, pendekatan yang digunakan dalam pesantren dalam mengkaji tafsir menggunakan pendekatan tafsir tahlili. Misalnya, pembacaan beberapa karya ulama klasik di bidang tafsir secara berkelanjutan. Di antara kitab-kitab tafsir yang diajarkan antara lain adalah: *Tafsir Al-Jalalain* karya Imam Jalaluddin Al-Mahalli dan Imam Jalaluddin al-Suyuti, Tafsir “**At-Tafsir Al-Munir li-Ma’alim al-Tanzil**” karya Syekh Muhammad Nawawi Al-Bantani, tafsir Baidhawi, dan tafsir-tafsir lainnya. Tafsir-tafsir ini dikaji secara *bandongan* (kiai membacakan maknanya dan santri menulis keterangannya).

Secara metodologis, tafsir-tafsir di atas belum memberikan uraian yang memadai tentang pelestarian lingkungan. Karena dalam *tafsir tahlili* cenderung parsial dan tidak komprehensif. Oleh karena itu, tafsir semacam itu belum cukup untuk menumbuhkan sikap peduli terhadap lingkungan dari kalangan santri yang belajar di pesantren. Di sinilah sejatinya pentingnya tafsir dengan pendekatan tematis-ekologis diajarkan di pesantren agar dapat membangun kesadaran kolektif santri terhadap sikap peduli lingkungan.

Tafsir-tasir klasik yang ditulis di abad pertengahan, umumnya tidak banyak membahas tentang masalah ekologi. Belakangan, muncul tafsir karya **Tantowi Jauhari melalui karyanya “Tafsir al-Jawahir fi Tafsir al-Qur’an al-Karim”**. **Sayangnya, kitab tafsir ini tidak banyak dikaji di pesantren. Secara metodologis, penulis tafsir tersebut menggunakan pendekatan *tafsir ilmi*,**<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup>**Tafsir’Ilmy** ialah sebuah usaha memahami ayat-ayat Alquran dengan menjadikan penemuan-penemuan sains modern sebagai alat bantu. Lihat, Mohammad Nor Ichwan, **Tafsir ‘Ilmiy: Memahami al-Qur’an Melalui Pendekatan Sains Modern**, (Jogyakarta: Menara, 2004), 127.

sehingga menguraikan ayat dengan pendekatan sains ilmiah. Oleh sebab itu, kajian tafsir ekologi menjadi penting di kalangan para santri agar mendapatkan wawasan Alquran dengan persepektif ekologis.

Tafsir ekologis ini merupakan kerangka berfikir dalam penafsiran Alquran, dimana objek kajiannya adalah ayat-ayat ekologis. Cara pandang baru ini (*new paradigm*) meniscayakan penafsir untuk mengarahkan uraian-uraian penafsirannya bertolak dari sudut pandang atau perspektif ekologis, sehingga gagasan penafsiran akan mencerminkan keberpihakan terhadap persoalan ekologi.<sup>17</sup> Dengan demikian, corak tafsir ini diharapkan mampu memberikan kontribusi dalam membangun paradigma teo-antropokosmis yang pro-lingkungan sekaligus mendorong santri mampu memberikan solusi atas problem ekologi yang menimpa masyarakat modern dewasa ini.

## **2. Menuju Fikih Ekologis**

Pada tahun 2004, para ulama pesantren melakukan pertemuan dan kegiatan lokakarya bertajuk menggagas fikih lingkungan di Lido, Sukabumi Jawa Barat. Pertemuan ilmiah ini menghasilkan karya berupa kompilasi makalah yang kemudian dijadikan sebuah buku berjudul "**Fikih Lingkungan (Fikih al-Biah)**". Forum ilmiah ini hasil kerjasama dengan *Indonesia Forest and Media Campaign* (INFORM) yang bertujuan untuk merumuskan fikih lingkungan yang digali dari Alquran, sunah, dan kitab klasik.<sup>18</sup>

Simposium tersebut memberikan arti penting bagi dunia pesantren. Minimal ada dua makna: *pertama*, adanya kesadaran kolektif untuk melakukan konservasi lingkungan melalui pendekatan kajian fikih. *Kedua*, menunjukkan bahwa dunia pesantren memiliki concern terhadap masalah lingkungan. Selain itu, hal ini juga membuktikan pesantren memiliki **komitmen dalam upaya pelestarian lingkungan. Melalui buku "Fikih Lingkungan" tersebut sejatinya dapat menjadi pintu masuk untuk mengkaji** isu-isu lingkungan di pesantren lebih intens dan sistematis. Oleh karena itu, stigma pesantren peduli lingkungan dapat dibangun dan akan memberikan dampak positif bagi santri dalam menumbuhkan sikap peduli lingkungan.

Fikih yang diajarkan di pesantren di samping membahas hal-hal yang berkaitan dengan peribadatan *mahdhah*, fikih lingkungan harus menjadi perhatian penting agar santri memiliki karakter yang mampu menyelesaikan masalah-masalah lingkungan di masyarakat. Lebih dari itu, pesantren diharapkan tidak lagi hanya mengajarkan fikih pada tataran teoritis semata tetapi lebih akomodatif terhadap problematika sosial masyarakat, termasuk

---

<sup>17</sup>Ahmad Soddad, "Paradigma Tafsir Ekologi", dalam *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 05 Nomor 01 Agustus (2017), 55

<sup>18</sup>AhsinSakho Muhammad, dkk., *FikihLingkungan (Fikih al-Bi'ah)*, Cet. II (Jakarta: Conservation International Indonesia, 2006), 4.

masalah lingkungan. Di sinilah pentingnya pengembangan fikih di kalangan pesantren sebagai respon terhadap problematika sosial ekologis.<sup>19</sup>

Fikih ekologi sejatinya bukan hal yang baru. Materi fikih yang bernuansa wawasan lingkungan dapat ditemukan di bagian pembahasan muamalah. Misalnya, topik yang membahasa tentang menghidupkan lahan mati (*ihya al-mawat*), kawasan lindung (*hima*), penggunaan air untuk irigasi dan sumber pangan (*sirb*), pemberian lahan (*iqta*), kawasan konservasi (*harim*) dan sebagainya.<sup>20</sup>Topik-topik ini harus dielaborasi dan dikembangkan agar fikih lingkungan mendapat porsi yang proporsional. Misalnya, fikih lingkungan mengkaji hukum reklamasi pantai, tambang tidak ramah lingkungan, *illegal fishing*, *illegal logging* dan isu-isu lingkungan lainnya.

Hampir setiap pesantren telah mengajarkan fikih di dalamnya. Selama ini, fikih sebagai ilmu hukum Islam mendapatkan perhatian yang cukup serius di dunia pesantren. Karena santri harus mampu menjawab problematika hukum Islam di masyarakat, termasuk masalah sosial ekologis. Fikih di pesantren harus dipahami lebih filosofis dan masuk pada makna substantifnya, bukan sekadar kulitnya. Fikih tidak hanya mengatur ibadah kepada Tuhan, tetapi juga mengatur masalah sosial, termasuk masalah konservasi lingkungan. Menjaga kebersihan, menanam pohon, menggunakan air secukupnya merupakan kegiatan yang harus dibudayakan di pesantren. Jangan sampai pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam terkesan kumuh dan tandus.<sup>21</sup>Oleh karena itu, pesantren membutuhkan kajian fikih lingkungan lebih sistematis dan mendalam. Selain secara teoretis, santri dibekali pengetahuan tentang fikih lingkungan, juga secara praktis fikih lingkungan ini diaplikasikan dalam kehidupan pesantren sehari-hari. Hal ini agar mengubah stigma yang seringkali pesantren diidentikkan sebagai lembaga pendidikan

---

<sup>19</sup>Peradaban Islam seringkali disebut sebagai peradaban fikih. Abid al-Jabiri berkomentar ***“Izha jaza an nusammi al-hadharah al-islamiyyah bi ihda muntajatiha fainnahu sayakunu alaina an naqula anha innaha hadharah al-fikih*** (jika kita boleh menyebut peradaban Islam dengan salah satu produk intelektualnya, maka kita harus mengatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban fikih. Lihat, Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1991), 96.

<sup>20</sup>**Abdul Quddus, “Menggagas Fikih al-Biah Sebagai Basis Etis-Praktis Konservasi Alam” dalam Jurnal Ulumuna**, Vol. 19, No. 1. Juni (2015), 214.

<sup>21</sup>Hasil penelitian yang dilakukan di Pondok Pesantren Kebon Jambu Al-Islamy Babakan Ciwaringin Cirebon menunjukkan bahwa adanya kesadaran terhadap masalah lingkungan di kalangan santri karena berdasarkan ajaran normatif fikih yang diterjemahkan dalam suatu peraturan pesantren dan kemudian dilaksanakan dalam bentuk kegiatan kerjabakti di komplek masing-masing untuk membersihkan lingkungan pondok **pesantren. Lihat, Izzuddin Washil, “Kesadaran Terhadap Fikih Lingkungan di Pondok Pesantren Kebon Jambu Al-Islamy Babakan Ciwaringin Cirebon” dalam Jurnal Holistik**, Vol. 14, No. 02, (2013), 199.

yang kumuh, kotor dan terkesan tidak ramah lingkungan. Pembentukan karakter santri dalam kepedulian terhadap lingkungan akan menjadi solusi penting dalam mengatasi krisis lingkungan secara global.

### 3. Menuju Tasawuf Ekologi

Salah satu yang menjadi objek kajian keilmuan di pesantren adalah ilmu tasawuf. Ilmu ini seringkali disebut sebagai ilmu penyucian diri. Inti dari ajaran tasawuf adalah *ihsan* yang berarti kesadaran adanya komunikasi dan dialog langsung seorang hamba dengan Tuhannya. Dalam dunia tasawuf, hamba yang ingin berjumpa dengan Sang Khalik harus melakukan pendakian spiritual (*suluk*) dan menghilangkan segala sesuatu yang dapat menghalangi dirinya bertemu Tuhan-nya.<sup>22</sup>

Hakikat ilmu tasawuf adalah *tashfiyah al-qalb 'an al-sifat al-mazmumah*, yang berarti memembersihkan hati dari sifat-sifat tercela. Maka dari itu, sasaran ilmu tasawuf, sejatinya adalah hati, jiwa, ruhani yang menjadi sumber segala sikap dan tingkah laku manusia menuju kebersihan hati agar mendapatkan ridha Tuhan. Tasawuf dalam Islam mengajarkan manusia membangun relasi harmoni dengan Tuhan, sesama manusia, dan dengan alam lingkungannya sesuai ajaran Alquran dan hadis.

Ironisnya, kajian tasawuf di pesantren hanya dipahami sebagai teori yang mengantarkan santri untuk mendekatkan diri kepada Tuhannya. Implementasi tasawuf di pesantren berfokus pada amalan zikir, wirid, hizib dan amalan lainnya yang mengantarkan dirinya bermunajat pada Tuhan-nya. Tasawuf tidak dipahami secara substantif sehingga melahirkan sikap normatif keseharian yang tercermin dalam sikap kepedulian lingkungan. Oleh karena itu, kajian tasawuf yang diajarkan di pesantren harus diarahkan pada tasawuf ramah ekologis.<sup>23</sup>

Sebagaimana diketahui bahwa tahapan pendakian spiritual dalam dunia tasawuf ada tiga fase: *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli*.<sup>24</sup> Tiga tahapan inilah yang harus dimaknai ulang sehingga santri mampu memahami tasawuf lebih substantif. Pada fase *takhalli*, yakni santri diajarkan untuk membuang sikap buruk, tamak, perusak, serakah dan sifat-sifat tercela lainnya. Fase *tahalli*, yakni santri diajarkan untuk mengisi jiwa dengan sifat-sifat baik, seperti kasih

---

<sup>22</sup>Ihsan Dacholfany, "Pendidikan Tasawuf di Pondok Pesantren Darussalam Gontor," *Jurnal Nizham*, Vol. 4, No. 2 Juli-Desember (2015), 229.

<sup>23</sup>Menurut Seyyed Hosen Nasr, krisis lingkungan terjadi karena kehilangan ruh spiritualitas manusia. Itu sebabnya, bagi Nasr pesan sufisme dalam Islam dapat menjadi salah satu solusi terhadap gejala krisis ekologis yang disebabkan oleh tingkah laku manusia yang eksploitatif sebagai predator di bumi. Lihat, Seyyed Hosen Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), 77.

<sup>24</sup>Ismail Hasan, "Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan," dalam *Jurnal An-Nuha*, Vol. 1, No. 1, Juli (2014), 55.



sayang, merawat, menjaga dan melestarikan sebagaimana yang tertuang dalam sifat-sifat Allah dalam *Asma al-Husna*. Sifat-sifat baik ini dimanifestasikan dalam tataran praksis (*tajalli*).<sup>25</sup> *Tajalli* ekologis berarti melakukan kegiatan yang telah dirancang untuk mengatasi problem ekologis. Tahapan ini merupakan tahapan aksi seorang santri sebagai duta Allah (khalifah) di muka bumi untuk memakmurkan bumi.

Pemahaman tasawuf yang bernuansa ekologis dapat diajarkan melalui pemaknaan beberapa kata kunci dalam dunia tasawuf yang selama ini dipahami sangat teosentris. Misalnya, istilah taubat, wara, zuhud, syukur, *mahabbah*, *raja* dan lainnya.<sup>26</sup> Istilah-istilah tersebut, sejatinya dapat dilakukan pemaknaan ulang yang lebih pro terhadap ekologis. Term taubat dari perspektif ekologis dapat dimaknai sebagai tindakan reflektif dengan melibatkan kepekaan hati terhadap fenomena alam, mulai dari keindahan alam hingga bencana ekologis, menyadari dan mencari tahu penyebab bencana ekologis tersebut. Selain itu *taubat* ekologis juga harus dibarengi dengan penyesalan dan penghentian terhadap segala kegiatan yang dapat menimbulkan bencana ekologis.

*Makna syukurekologis* berarti mengisi jiwa yang telah dibersihkan dari sifat tamak dan rakus dengan sikap menyukuri, merawat alam sebagai karunia Tuhan. Memaknai rasa *syukur* tersebut memiliki arti keberlangsungan (*sustainable*) dan keseimbangan atas nikmat yang disyukuri, yakni alam semesta. Sementara istilah *raja'* ekologis berarti mengharap keridhaan dan pahala dari Tuhan atas setiap bentuk kegiatan yang bermuatan pelestarian dan penjagaan ekologi sebagai sesuatu yang bernilai ibadah dan sebagai bukti ketaatan kepada Tuhan.

Tasawuf yang bernuansa ekologis akan menghadirkan sikap totalitas santri dalam menghiasi dirinya dengan etika berlingkungan. Dengan demikian, kalangan santri yang mengkaji tasawuf tidak lagi memikirkan dirinya semata, tetapi justru memikirkan keberlanjutan alam semesta dalam harmoni sebagai bentuk ketundukan dan ketaatan kepada Tuhannya. Baginya, sikap peduli lingkungan sebagai manifestasi cinta kepada Tuhan-nya. Karena ia sadar, bahwa alam semesta merupakan *tajalli* keindahan Sang Pencipta, Allah Swt.

---

<sup>25</sup>Dalam kaitan ini, menurut Mulyadhi Kartanegara alam sebagai tanda (ayat) sifat-sifat Allah yang menentukan dan mengarahkan perkembangan alam sebagai **“self unfolding”** Tuhan. Lihat, Mulyadhi Kartanegara, *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, Alam, dan Manusia* (Bandung: Mizan, 2017), 86.

<sup>26</sup>Amat Zuhri, **“Tasawuf Ekologi: Tasawuf sebagai Solusi dalam Menanggulangi Krisis Lingkungan,” dalam Jurnal Penelitian**, Vol. 7 No. 2 Nopember (2010), 6.

### ***Green Pesantren: Menuju Gaya Hidup Hijau***

Salah satu tujuan *green pesantren* adalah menumbuhkan *eco-literacy* santri di dalam pesantren. Keasadaran santri secara kolektif terhadap pentingnya sikap peduli terhadap lingkungan ini akan memberikan dampak positif dalam upaya mengurangi dampak negatif pemanasan global. Oleh karena itu, kesadaran santri secara kolektif terhadap kepedulian lingkungan meniscayakan adanya perubahan gaya hidup yang lebih ramah lingkungan, yakni menuju gaya hidup hijau.

Gaya hidup hijau ini merupakan satu cara menjalani kehidupan dengan menempatkan diri manusia sebagai pelaku yang ikut peduli terhadap kerusakan bumi akibat pemanasan global dan menjalankan segala hal yang berkaitan dengan usaha meminimalisasi sebab-sebab yang dapat menimbulkan kerusakan bumi semakin parah. Oleh karena itu, gaya hidup hijau meniscayakan adanya komitmen yang kuat dari setiap individu manusia untuk berubah dalam pola hidupnya. Misalnya, dalam hal kegiatan sehari-hari dengan menggalakkan penanaman tumbuh-tumbuhan, menghemat listrik, menggunakan air secukupnya, mengelola sampah dengan baik dan lainnya.

Dengan demikian, upaya untuk mengubah pola dan gaya hidup yang lebih ramah lingkungan inilah yang dapat meredam fenomena pemanasan global. Lebih dari itu, pemanfaatan potensi alam dengan secara ramah lingkungan dengan menghindari sikap boros, eksploitatif dan berlebihan juga menjadi kunci keberhasilan masyarakat dunia dalam mencegah kenaikan suhu bumi secara fundamental. Ini sejalan dengan pesan Alquran dalam QS. Al-A'raf: 31.

Lebih dari itu, *green pesantren* juga dapat menjawab tantangan bangsa ini dengan menggagas pesantren kelautan.<sup>27</sup> Indonesia sebagai bangsa maritime yang diperhitungkan dunia harus menyiapkan kader-kader santri yang paham tentang kelautan. Oleh karena itu, sebagai salah satu langkah untuk menjadikan umat Islam Indonesia, khususnya sadar laut, gagasan pendirian pesantren kelautan bisa dijadikan salah satu prioritas umat demi menyiapkan generasi santri melenial yang sanggup mengeksplorasi kekayaan laut Indonesia secara ramah lingkungan. Di sinilah urgensi pesantren sebagai asset nasional, perlu diperkaya dan dikembangkan untuk meningkatkan kualitas generasi muda yang sadar laut.

Dalam konteks ini, dalam pesantren kelautan nantinya santri tidak hanya diberikan ilmu-ilmu klasik kepesantrenan seperti membaca kitab kuning, tetapi juga diberikan informasi secukupnya isi buku-buku putih

---

<sup>27</sup>Abdurrahman RA Haqqi, *Pengantar Al-Qur'an Menyelami Rahasia Lautan* (Bandung: Mizan, 2012), 26.

kemaritimandi mana boleh jadi mereka membuat sorogan dan kaji ulang sambal diombang-ambing ombak laut atau dalam ketenagan dan kesunyiannya. Dengan demikian, upaya menggagas pesantren kelautan adalah bagian dari *eco-literacy* santri tentang pentingnya kepedulian lingkungan hidup, khususnya di wilayah pesisir.

## Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam memiliki potensi yang besar untuk memecahkan problematika sosial ekologis. Pesantren dapat menjadi model pendidikan yang menanamkan nilai-nilai normatifekologis-religius untuk menumbuhkan sikap sadar dan peduli terhadap lingkungan. Oleh sebab itu, dibutuhkan revitalisasi keilmuan di pesantren agar melahirkan kesadaran dan kesalehan ekologis di kalangan para santri. Kesadaran ekologis inilah yang **menjadi bekal bagi para santri untuk menjadi masyarakat yang “melek” lingkungan.**

Revitalisasi keilmuan di pesantren dapat dilakukan melalui internalisasi wawasan ekologis ke dalam disiplin ilmu-ilmu agama yang diajarkan di pesantren. Kajian tafsir diarahkan pada pemahaman ayat-ayat dengan pendekatan tematis-ekologis yang dapat memberikan wawasan Alquran secara komprehensif kepada santri dalam berinteraksi dengan lingkungannya. Kajian fikih diorientasikan pada isu-isu lingkungan yang dapat menjadi bekal dalam menjawab dinamika pemikiran hukum Islam yang responsif terhadap masalah-masalah sosial-ekologis. Demikian juga kajian tasawuf dilakukan dengan melakukan redefinisi terhadap term-term kunci dalam disiplin ilmu tasawuf, seperti taubat, zuhud, *mahabbah* dan lainnya, sehingga melahirkan sikap etik berlingkungan.

Dengan demikian, santri akan memiliki pandangan mendalam tentang makna Islam dari pesantren. Islam tidak hanya ajaran normatif, tetapi sekaligus sebagai potret dan landasan hidup yang mengajarkan pendidikan konservasi untuk melestarikan lingkungan. Kondisi ini akan menjadi pijakan santri dalam memahami kewajiban kolektif untuk menjaga alam dan tidak melakukan perbuatan destruktif terhadap lingkungan.

## Daftar Pustaka

- Abdul Quddus**, “Menggagas Fikih al-Biah Sebagai Basis Etis-Praktis **Konservasi Alam**” dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 19, No. 1. Juni. 2015.
- Ahsin Sakho Muhammad, dkk. *Fikih Lingkungan (Fikih al-Bi’ah)*. Cet. II. Jakarta: Conservation International Indonesia, 2006.

- Al-Jabiri, Muhammad Abid *Takwin al-Aql al-Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1991.
- Auladi Rachman. Membangun Pendidikan Islam Non Dikotomis: Peluang dan Tantangan. *Jurnal Fikrah*, 2015.
- Dacholfany, Ihsan. Pendidikan Tasawuf di Pondok Pesantren Darussalam Gontor. *Jurnal Nizham*, Vol. 4, No. 2 Juli-Desember. 2015.
- Fuad, Jumaruddin La. Eco-Pesantren: Model Pendidikan Berbasis Pelestarian Lingkungan. *Jurnal al-Ta'dib*, Vol. 6, No. 1 Januari-Juni. 2013.
- Hafidz. Epistemologi Intelektual dan Problem Dikotomi Keilmuan Pesantren. *Jurnal Fenomena*, Vol. 14 No. 2 Oktober. 2015.
- Hasan, Ismail. Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan, dalam *Jurnal An-Nuha*, Vol. 1, No. 1, Juli (2014), 55.
- Ichwan, Mohammad Nor. **Tafsir 'Ilmiy: Memahami Alquran Melalui Pendekatan Sains Modern**. Yogyakarta: Menara, 2004.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, Alam, dan Manusia*. Bandung: Mizan, 2017.
- Kurniyati, E. Memahami Dikotomi dan Dualisme Pendidikan di Indonesia, dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 14 No. 1 Maret. 2018.
- Mufid, Moh. Rekonstruksi Fikih Kelautan Berbasis Antropokosmis: Studi Reklamasi Teluk Jakarta. *Jurnal al-Tahrir*, Vol 17, No. 2 November. 2017.
- Muhammad Nawawi, dkk. Peningkatan Sikap Peduli Lingkungan Melalui Program Eco-Pesantren di Pondok Pesantren Nurul Haramain NW Narmada Kabupaten Lombok Barat. *Prosiding Seminar Nasional Pendidikan Biologi dan Saintek*.
- Nasr, Sayyed Hosen. *Islam dan Nestapa Manusia Modern*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.
- Saddad, Ahmad. Paradigma Tafsir Ekologi. *Jurnal Kontemplasi*, 05 no 01 Agustus. 2017.
- Saefullah. Islam dan Tanggung Jawab Ekologi. *Jurnal Penelitian*, 13, no. 2. 2016.
- Siswanto. Islam dan Pelestarian Lingkungan Hidup: Menggagas Pendidikan Islam Berwawasan Lingkungan. *Jurnal Karsa*, Vol XIV, No. 2 Oktober. 2008.
- Tajab, Muh. Sintesa atas Dikotomi Pendidikan Islam. *Jurnal Ilmu Tarbiyah at-Tajdid*, 3 no. 2 Juli. 2014.
- Takdir, Mohammad. *Modernisasi Kurikulum Pesantren*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.

**Wasil, Izzuddin. “Kesadaran Terhadap Fikih Lingkungan di Pondok Pesantren Kebon Jambu Al-Islamy Babakan Ciwaringin Cirebon.”** *Jurnal Holistik*, 14, no. 02, 2013.

Zuhri, Amat. Tasawuf Ekologi: Tasawuf sebagai Solusi dalam Menanggulangi Krisis Lingkungan. *Jurnal Penelitian*, Vol. 7 No. 2 November, 2010.

## SINERGITAS KECERDASAN DALAM PRAKTEK *RIYADHAH* DI PESANTREN

Muhammad Ishom el-Saha  
Khadimul Ma'had Miftahul Huda Cengkareng

### Abstrak

Riyadhah merupakan salah satu cara kaum sufi untuk menapaki tangga-tangga maqamat agar lebih dekat dengan Allah Swt. Selama ini di antara argumentasi yang dibangun komunitas pesantren dalam mentradisikan riyadhah adalah menemukan **“titikTuhan” (God spot** –meminjam istilah Danah Zohar dan Ian Marshall) di balik rahasia rasionalisme obyektif (al-amr) dan rasionalisme-subyektif (al-khalq)–sebagaimana tersurat dalam QS. Al-A'raaf: 54. **Menemukan** God spot untuk melejitkan kecerdasan spiritual (spiritual quotient/SQ) kini telah menjadi perhatian banyak ilmunan. Utamanya setelah lahir banyak penelitian yang menyimpulkan bahwa SQ menjadi penyangga yang harus ada dan fondasi utama IQ (intellectual quotient) dan emotional quotient (EQ). Meskipun begitu, khusus kajian seputar membangun sinergitas kecerdasan (IQ/EQ/SQ) melalui riyadhah yang dipraktikkan kalangan pesantren belum banyak yang mengkajinya. Riyadhah yang dipraktikkan di pesantren tidak sekedar berpuasa saja tetapi ada banyak bentuk dan modelnya. Hal ini seperti praktek riyadhah di Darul Falah Jekulo Kudus, Pesantren Asrama Perguruan Islam Tegalrejo Magelang (API) dan Pesantren Bustanu **Usysyaqil Qur'an (BUQ) Tenganan** Semarang. Bentuk dan model riyadhah di tiga pesantren itu semuanya berbentuk puasa sekalipun cara berpuasanya berbeda dan ada yang mengadopsi tradisi puasa Kejawan, seperti ngrowot, mutih, dan ngebleng/patigeni. Di samping berpuasa mereka juga membiasakan membaca wirid seperti Dalail al-Khairat, Dalail Alquran, hizibdan lain-lain. Semua dilakukan sesuai arahan guru/kiai mereka secara turun-temurun, sehingga ada unsur yang membedakannya dengan praktik puasa atau riyadhah sufi pada umumnya.

Berdasarkan uraian ini kajian ini difokuskan pada beberapa masalah: (1) Bentuk dan model riyadhah di pesantren; (2) Motivasi santri melakukan riyadhah; dan (3) Wujud sinergitas kecerdasan dalam praktek riyadhah di pesantren. Kajian ini bersifat deskriptif-analisis berdasarkan data-data kualitatif yang dihimpun dari literatur dan nara sumber utama pelaku riyadhah di pesantren.

**Kata Kunci:** *Riyadhah, Dalail, Pesantren.*

## Pendahuluan

*Riyadhah* merupakan salah satu cara kaum sufi untuk menapaki tangga-tangga *maqamat* agar lebih dekat dengan Allah Swt. Namun di Indonesia, praktek *riyadhah* telah diadopsi menjadi model transmisi keilmuan dan keulamaan pesantren. Jika dahulu hanya pesantren-pesantrensalaf yang membuat program wajib*riyadhah* bagi santrinya, maka kini pesantren-pesantren berbasis sekolah juga ikut menerapkannya. Penerapan *riyadhah* sebagai model transmisi keilmuan dan keulamaan pesantren patut dikaji sebab konsep dasar kecerdasan otak perlu ditunjang kesehatan dan asupan gizi yang berkecukupan. Sedangkan santri pada saat melakukan *riyadhah* **dituntut “tirakat” dan berpuasa yang berarti mengurangi asupan gizi makanan.** –

Selama ini di antara argumentasi yang dibangun komunitas pesantren dalam mentradisikan *riyadhah* **adalah menemukan “titik Tuhan”** (*God spot* – meminjam istilah Danah Zohar dan Ian Marshall) di balik rahasia rasionalisme obyektif (*al-amr*) dan rasionalisme-subyektif (*al-khalq*) – sebagaimana tersurat dalam QS. Al-A’raf: 54. **Menurut Imam al-Razi “Rasionalisme obyektif tidak membutuhkan factor penyebab (*kun fa yakun*) sedangkan rasionalisme subyektif mensyaratkan factor penyebab agar lahir satu sebab (kausalitas).”** (Tafsir al-Razi: XIX). Dengan kata lain supaya Allah Swt menitahkan *kun fayakun* segala hal yang menjadi harapan santri perlu upaya mendekatkan diri kepada-Nya dengan cara *riyadhah*.

Menemukan *God spot* untuk melejitkan kecerdasan spiritual (*spiritual quotient*/SQ) kini telah menjadi perhatian banyak ilmuwan. Utamanya setelah lahir banyak penelitian yang menyimpulkan bahwa SQ menjadi penyangga yang harus ada dan fondasi utama IQ (*intellectual quotient*) dan *emotional quotient* (EQ). Sekalipun begitu, khusus kajian seputar membangun sinergitas kecerdasan (IQ/EQ/SQ) melalui *riyadhah* yang dipraktikkan kalangan pesantren belum banyak yang mengkajinya. Hal ini disebabkan bentuk dan model *riyadhah* yang dipraktikkan di pesantren jarang dipahami banyak orang.

*Riyadhah* yang dipraktikkan di pesantren tidak sekedar berpuasa saja tetapi ada banyak bentuk dan modelnya. Hal ini seperti praktek *riyadhah* di Darul Falah Jekulo Kudus, dan Pesantren Asrama Perguruan Islam Tegalrejo Magelang (API). Bentuk dan model *riyadhah* di dua pesantren itu semuanya berbentuk puasa sekalipun cara berpuasanya berbeda dan ada yang mengadopsi tradisi puasa *Kejawen*, seperti *ngrowot*, *mutih*, dan *ngebleng/pati geni*. Di samping berpuasa mereka juga membiasakan membaca wirid seperti *Dalail al-Khairat*, *Dalail Alquran*, *hizib* dan lain-lain. Semua dilakukan sesuai



arahan guru/kiai mereka secara turun-temurun, sehingga ada unsur yang membedakannya dengan praktik puasa atau *riyadhah* sufi pada umumnya.

Berdasarkan uraian ini kajian ini difokuskan pada beberapa masalah: (1) Bentuk dan model *riyadhah* di pesantren; (2) Motivasi santri melakukan *riyadhah*; dan (3) Wujud sinergitas kecerdasan dalam praktek *riyadhah* di pesantren. Kajian ini bersifat deskriptif-analisis berdasarkan data-data kualitatif yang dihimpun dari literatur dan narasumber utama pelaku *riyadhah* di pesantren.

### **Kecerdasan dan Jenis-jenisnya**

Kecerdasan (*intelligency*) adalah kemampuan bertindak dengan menetapkan suatu tujuan, untuk berpikir secara rasional, dan untuk berhubung dengan lingkungan di sekitar secara maksimal. W. Stem mengemukakan bahwa kecerdasan merupakan kemampuan untuk mengetahui problem serta kondisi baru, kemampuan berpikir abstrak, kemampuan bekerja, kemampuan menguasai tingkah laku instrinsik, serta kemampuan menerima hubungan yang kompleks, termasuk apa yang disebut dengan intelegensi.

Sementara menurut Binet, kecerdasan merupakan kemampuan untuk menetapkan dan mempertahankan suatu tujuan itu dan untuk bersikap kritis terhadap diri sendiri. Kecerdasan merupakan bakat tunggal yang dipergunakan dalam menyelesaikan situasi apapun. Seseorang yang tidak dapat memecahkan atau menyelesaikan masalah semudah-mudahnya juga memiliki kecerdasan, akan tetapi taraf intelegensinya rendah. Oleh karena itu kecerdasan pada hakekatnya merupakan suatu kemampuan dasar yang bersifat umum untuk memperoleh suatu kecakapan yang mengandung berbagai komponen.<sup>1</sup>

Seorang psikolog dan ahli Pendidikan dari Universitas Harvard, Amerika Serikat, Howard Gardner dalam teorinya *Multiple Intelligences* (kecerdasan ganda / majemuk) membagi kecerdasan menjadi 9 (sembilan) macam. Kesembilan jenis kecerdasan ini tersimpan di dalam diri setiap anak manusia dan setiap saat selalu berkembang. Jenis-jenis kecerdasan itu adalah:

Kecerdasan linguistik (*Linguistic intelligence*). Kemampuan untuk menggunakan dan mengolah kata-kata secara efektif baik secara oral maupun secara tertulis. contohnya pencipta puisi, editor, jurnalis, dramawan, sastrawan, orator.

---

<sup>1</sup>Dewa KetutaSukardi, *AnalisisTesPsikologi* (Denpasar: RenikaCipta, 1988),16-18.

Kecerdasan matematis-logis (*Logical-mathematical intelligence*). Kemampuan ini berkaitan dengan penggunaan bilangan dan logika. Jalan pikiran bernalar dengan mudah mengembangkan pola sebab akibat. contohnya matematikus, programer, logikus.

Kecerdasan ruang (*Spatial intelligence*). Kemampuan untuk menangkap dunia ruang visual secara tepat dan kemampuan untuk mengenal bentuk dan benda secara tepat serta mempunyai daya imajinasi secara tepat. contohnya pemburu, arsitek, dekorator.

Kecerdasan kinestetik-badani (*bodily-kinesthetic intelligence*). Kemampuan menggunakan tubuh atau gerak tubuh untuk mengekspresikan gagasan dan perasaan. Contohnya aktor, atlet, penari ahli bedah.

Kecerdasan musikal (*Musical intelligence*). Kemampuan untuk mengembangkan, mengekspresikan dan menikmati bentuk-bentuk musik dan suara, peka terhadap ritme, melodi, dan intonasi serta kemampuan memainkan alat musik. Contohnya komponis.

Kecerdasan interpersonal (*Interpersonal intelligence*). Kemampuan untuk mengerti dan menjadi peka terhadap perasaan, intensi, motivasi, watak, temperamen orang lain. Kemampuan yang menonjol dalam berelasi dan berkomunikasi dengan berbagai orang. Contohnya komunikator, fasilitator.

Kecerdasan intrapersonal (*Intrapersonal intelligence*). Kemampuan berkaitan dengan pengetahuan akan diri sendiri dan kemampuan untuk bertindak secara adaptif berdasar pengalaman diri serta mampu berefleksi dan keseimbangan diri, kesadaran tinggi akan gagasan-gagasan. Mereka mudah berkonsentrasi dengan baik, suka bekerja sendiri dan cenderung pendiam. Contohnya para pendoa batin.

Kecerdasan lingkungan/aturalis (*Naturalist intelligence*). Kemampuan untuk mengerti flora dan fauna dengan baik, menikmati alam, mengenal tanaman dan binatang dengan baik.

Kecerdasan eksistensial (*Exixtential intlligence*). Kemampuan menyangkut kepekaan dan kemampuan seseorang untuk menjawab persoalan-persoalan terdalam keberadaan atau eksistensi manusia. contohnya persoalan mengapa ada, apa makna hidup ini.

### ***Riyadhah* di Pesantren dan Bentuk-bentuknya**

Secara umum tradisi *riyadhah* yang dipraktikkan di pesantren-pesantren seperti Pesantren Darul Falah Jekulo Kudus Asrama Perguruan Islam (API) Tegalrejo Magelang dan Pesantren **Bustanu Usysyaqil Qur'an** (BUQ) Gadin Tenganan Semarang semua berbentuk puasa dan dihiasi dengan wirid-wirid yang telah dikonsep oleh pengasuh atau kiainya. Adapun amalan-amalan *riyadhah* itu adalah sebagai berikut:

1. *Riyadhah* Puasa Padang Ati

*Riyadhah* puasa Padang Ati merupakan tahapan-tahapan *riyadhah* pembukaan (*muqadimmah*) bagi kalangan santri pemula. *Riyadhah* Puasa Padang Ati biasanya dilaksanakan sebelum melaksanakan puasa *Dalail Khairat*. Puasa ini hampir dilakukan oleh semua santri Pesantren Al-Falah khususnya biasanya dilakukan oleh santri yang masih baru atau junior. *Riyadhah* ini juga disyaratkan harus puasa nyireh. Jenis puasa Padang Ati terdapat beragam bacaan yaitu puasa *Ar-Rahman*, *Innafatahna*, *Waiyyamsam*, **sholawat Haji dan Do'a Nurunnubuwah**. Dari jenis-jenis bacaan puasa itu tidak boleh digabung secara bersamaa tetapi harus dijalani dengan *riyadhah* puasa nyireh satu persatu. Seperti contoh Puasa *Nyireh Padang Ati Ar-Rahman* selama 7 hari kemudian dilanjutkan puasa *Innafatahna* dan seterusnya. Tetapi ada kemungkinan juga santri langsung melakukan *riyadhah* puasa *Dalail Khairat* tanpa didahului dengan *riyadhah* puasa padang ati.

2. Puasa Yaman Huwa

*Riyadhah* ini dipraktikkan di Pesantren API Tegalrejo Magelang. Puasa *Ya man Huwa* merupakan puasa yang harus dilaksanakan setiap santri tanpa mengenal tingkatan-tingkatan. Semua santri memang diharuskan mengamalkan puasa ini. Adapun pelaksanaan ritual puasa ini adalah **dengan melakukan puasa selama 41 dengan membaca do'a Ya man Huwa**

3. *Riyadhah* Puasa Dalail Khairat

Puasa Dalail Khairat merupakan jenis *riyadhah* yang banyak dipraktekkan oleh santri-santri di pesantren, termasuk Darul Falah dan API Tegalrejo. Di pesantren Darul Falah semua santri melaksanakan *lakuriyadhah* puasa *dalail khairat*. Sedangkan di Pesantren API Tegalrejo puasa Dalail Khairat dilakukan mereka yang sudah mencapai kelas al-Fiyyah. Biasanya dimulai pada bulan suro. Tata cara pengamalan *riyadhah* puasa Dalail Khairat di kedua pesantren itu sama dengan ijazah yang diberikan oleh Mbah Baysir Kudus yaitu dengan puasa selama 3 tahun 3 bulan dan tiga hari yang dimulai pada bulan Muharram (Syura). Dalam melaksanakan puasa dalail khairat harus didahului dengan melaksanakan puasa nyireh selama tujuh hari dengan membaca aurad qalaa Musa.

Sholawat *Dalail Khairat* merupakan sebuah wirid yang diramu dan diracik oleh Syekh Sulaiman al-Jazuli yang berasal dari Maroko. Nama lengkap beliau yaitu Abu Abdillah Muhammad bin Sulaiman Al- Jazuli Al-Samlali. Menurut Imam Mahdi, *Dalā'il al-Khāirāt* adalah tuntunan dan bimbingan yang dapat mengantarkan seseorang mencapai derajat kebaikan

dan keutamaan dengan cara membaca shalawat Nabi, dan beberapa doa atau wirid lainnya.<sup>2</sup>

4. *Riyadhah* Puasa ***Dalail Qur'an***

Puasa ***Dalail Qur'an*** juga merupakan puasa yang sangat populer yang dilakukan oleh para santri Darul Falah khususnya. Hampir semua santri pernah melaksanakan puasa ini. Sedangkan praktik *riyadhah* puasa ***Dalail Qur'an di Pesantren API Tegalrejo dilakukan oleh santri yang sudah mencapai kelas Fatkhul Wahab. Amalan riyadhah puasa Dalail Quran di kedua pesantren itu bersumber dari Mbah Bayir Kudus.***

Puasa ini lebih ringan dari pada puasa *dalai khairat*. Kaifiyyah dengan cara berpuasa selama 1 tahun 1 bulan 15 hari. Cara dengan membaca Alquran satu juz tiap hari dengan diawali **tawasul dan diakhiri do'a. jadi** selama setahun santri mampu mengkhataamkan Alquran sebanyak minimal 12 khatamaan.

5. *Riyadhah* Puasa Manakib

Puasa manakib dilaksanakan selama 21 hari. Di dalam puasa manakib tidak boleh makan makanan yang bernyawa (puasa *nyireh*). Dalam puasa manakib tiap malam terdapat amalan yaitu solat hajat 2 rekaat. Rekaat pertama membaca ayat Kursi dan rekaat ke dua membaca 2 ayat terakhir surat al-Baqarah.

Kemudian setelah sholat hajat membaca surat al-Fatihah yang ditujukan kepada kanjeng Nabi Muhammad Saw dan keluarganya. Dilanjutkan membaca surat al-Fatihah kepada Syekh Abdul Qadir al-Jailani sebagai **waliyullah yang dibacakan manakibnya. Kemudian ditambah do'a seperti do'a puasa *Dalail Qur'an*** diatas.

6. *Riyadhah* Puasa Shalawat Badawi

Shalawat Al Badawiyah Kubro merupakan sholawat karya Syekh Ahmad Al-Badawi RA. shalawat badawi ini memiliki khasiat dan manfaat yang besar bagi sang pembacanya dan telah diamalkan oleh berbagai ulama sejak zaman dahulu. para ulama sepakat mengakui akan ketinggian ilmu dan derajat Syekh Ahmad Al-Badawi. Fadhillah sholawat badawi kubro juga diakui oleh para kiai di Nusantara. Sholawat badawiyah ini harus diriyadhohi dengan puasa nyireh selama 100 hari.

7. *Riyadhah* Puasa *Hizib*.

*Riyadhah* Puasa *Hizib* ini sangat lumrah dilakukan oleh para pengamal *Dalail Khairat*. Hal itu dikarenakan Syekh Sulaiman al-Jazuli adalah penganut tarekat Syadziliyyah dan Syekh Abul Hasan Al-Syadzili banyak meramu wirid

---

<sup>2</sup> Al-Imam Mahdi Ibn Ahmad Ali Yusuf Al-Zasi, *Mithali Al Massarat bi JalaiDalail al-Khairat*, (Mesir: MathabahMusthofa al-Babi al-Halabi, 1980),16.

atau do'a yang salah satunya disebut *Hizib*. Bahkan cetakan Dalail Khairat yang dulu (bukan cetakan kudu tetapi cetakan Surabaya) disebelah pinggir terdapat tulisan *Hizib* dan *Hizib-hizib* itu kebanyakan merupakan ramuan do'a yang dibuat oleh Syekh Abul Hasan Ali As-Syadzili. Adapun *hizib-hizib* tersebut antara lain *hizb al-asyfa'*, ***hizb al-khafi*** atau *al-autad*, *hizbu al-bahr*, *hizb al-nasar*, *hizb al-bar* atau *al-kabir*.

*Hizib* tidak boleh diamalkan oleh semua orang. Bahkan di Pesantren Darul Falah Kudus tidak semua santri mengamalkan *hizib*. Mujiiz dalam memberikan *hizib* disesuaikan dengan situasi dan kondisi ruhaniah para santri. Dalam mengamalkan *hizib* juga harus mendapatkan izin atau ijabah dari mujiiz yang terpercaya. Amalan *riyadhahhizib* biasanya dilakukan oleh para santri senior dan sudah melakukan puasa Dalail al-Khairat. *Hizib-hizib* yang masyhur diamalkan oleh para santri Pesantren Darul dan masyarakat sekitarnya adalah *Hizib Nasor*, *Hizib Bahr*, *Hizib Jailani*, *Hizib Darun* dan *Hizib Khofi*. Dalam mengamalkan *Hizib* biasanya dilakukan dengan cara *riyadhah* puasa nyireh selama 7 hari dan *hizib* dibaca setiap sholat maktubah. Adapun secara lengkap *riyadhah* puasa *hizib* di pesantren Darul Falah adalah sebagai berikut:

#### 8. *HizbunNashor*

*Hizib* ini merupakan *hizib* yang mayoritas diamalkan oleh para santri di Pesantren Darul Falah. Bahkan *hizib* ini sangat populer di kalangan para santri di seluruh Nusantara. ***Hizib Nashar* merupakan kumpulan do'a yang** disusun oleh Syekh Abul Hasan Ali al-Syadzili. Adapun tata cara mengamalkan di Pesantren Darul Falah dengan melakukan *riyadhah* puasa nyireh selama 7 hari dan dibaca setiap sholat maktubah sebanyak 3 atau 7 kali. Sebenarnya tata cara mengamalkan sangat bervariasi tergantung bagaimana petunjuk guru jadi guru satu dengan guru yang lain berbeda-beda.

#### 9. *Hizib Bahr*

*Hizb al-bahr* ini dibuat pada saat Syaikh Abu Hasan al-Syadzili dalam perjalanan di laut Merah dan mendapatkan langsung dari Nabi Muhammad saw. Beliau membaca *hizib* ini dalam rangka agar selamat dalam perjalanan di Laut Merah. Meskipun *hizib* Bahr mempunyai ikatan historis yang sangat erat dengan laut tetapi bukan berarti *hizb al-bahr* ini hanya dibaca ketika di Laut. Bahkan *hizb* ini dipercaya oleh para santri sebagai *hizib* yang serba guna dan banyak sekali kasiatnya.

Cara-cara mengamalkan *hizib* ini berbeda-beda. Seperti contoh Cara mengamalkan puasa sunnah dengan puasa biasa selama 7 hari, malamnya tidak boleh tidur, bercakap-cakap dengan orang lain (membisu) dan harus **menyepi. Dimulai hari jum'at. Dibaca 3 kali setelah sholat lima waktu, setelah** selesai puasa dibaca 1 kali setelah shalat asar dan subuh. Tawasul kepada

**Nabi Muhammad, syekh Abul Hasan dan Syekh Mahfuzh Sya'rani.** Adapun salah satu kegunaan *hizib* Bahr karya Syekh Abul Hasan as-Syadzili adalah disegani dan dihormati baik kawan maupun lawan, tidak mempan senjata dan mampu menundukkan lawan.<sup>3</sup>

10. *Hizib Barqi*

Cara mengamalkan dengan puasa nyireh selama 7 hari dan membaca aurad sebanyak 77 kali setiap sholat maktubah.

11. *Hizib Darun*

*Hizb al-Darun* merupakan *hizib* yang berasal dari Sayyidina Ali. *Hizib* ini dibaca oleh Sayyidina Ali ketika beliau sedang mengganti tidur Nabi pada malam pertama hijrah dari Mekkah menuju Madinah.

Selain *hizib-hizib* yang telah disebutkan masih terdapat bacaan *hizib* lainnya yang biasa diwiridkan oleh santri-santri Pesantren Darul Falah Jekulo Kudus, dan Pesantren Asrama Perguruan Islam Tegalrejo Magelang (API). Yaitu: *Hizib Ikhfa'*, *Hizib Khofi*, *Hizib Malaikat*, *Hizib Ghazali*, *Hizib Kifayah*, *Hizib Sakran*, *Hizib Nawawi*, *Hizib Bukhori*, *Hizib Jailani*, *Hizib Muzammil*, dan *Hizib Latif*.

12. *Riyadhah* Puasa sebagai Ritual Keagamaan

Puasa *naun*, puasa *hizib* dan puasa dengan berbagai amalan yang telah **penulis jelaskan di atas merupakan tradisi para sahabat, tabi'in, para mursyid tarekat dan tradisi yang masih dilestarikan oleh para kiai di Nusantara hingga saat ini.** Tradisi *riyadhah* itu merupakan hasil racikan para oleh para ulama Salafus Sholih.

Diriwayatkan oleh Zuhaimah r.a bahwa Sayyidina Utsman yang merupakan sahabat Nabi dan sekaligus khalifah yang ketiga melakukan puasa sunah selama bertahun-tahun dan selalu beribadah di malam hari kecuali awal malam hanya tidur sebentar.<sup>4</sup> Muadz bin Jabal hari-harinya juga dihiasi dengan puasa.<sup>5</sup> **Abdullah bin Mas'ud memberikan sebuah nasihat bahwa sebaiknya para penghafal Alquran dikenal ahli shalat di malam harinya dan harus berpuasa di siang hari disaat orang-orang tidak berpuasa.**<sup>6</sup>

Abdullah bin Zubair yang terkenal dengan penyeru kebenaran, yang berkata jujur, pemuda yang disuapi dengan ludah Nabi Muhammad Saw sewaktu baru lahir, memiliki nasab mulia baik dari pihak ayah maupun Ibu,

---

<sup>3</sup>Mahfudz Sya'rani, *SilahulMukmin: Kumpulan Mantra, Wirid, Do'a dan Obat Tradisional*, (Surabaya: AmpelSuci, 1997), 72

<sup>4</sup> Ahmad Musthafa al-Thahthawi, *Shalatus Shalihinwa Qashashul 'Abidin*, Penerjemah Ahmad Musyafiq(Semarang: Toha Putra, 2004), 15

<sup>5</sup> al-Thahthawi, *ShalatusShalihinwaQashashul 'Abidin*, 220

<sup>6</sup>al-Thahthawi, *ShalatusShalihinwaQashashul 'Abidin*, 21.

pemberani dan Hafiz Alquran serta terus menerus berpuasa.<sup>7</sup> Abdullah bin Umar berkata bahwa dia mengenalmu kecuali orang yang ahli puasa dan menyambung silaturahmi.<sup>8</sup> Abdullah bin Umar sebelum meninggal dunia berkata bahwa aku tidak menghabiskan usiaku di dunia ini kecuali dengan puasa di siang hari dan beribadah di malam hari.<sup>9</sup> 36 diriwayatkan dari **Syub'ah katanya: Tsabit al-Bunani** mengkhawatirkan Alquran setiap hari semalam dan dia berpuasa selama bertahun-tahun.<sup>10</sup>

Diriwayatkan dari **Mu'tamir putra Sulaiman at-Taimi** bahwa ia berkata kepada salah seorang anggota keluarganya seandainya engkau bukan keluargaku aku tidak akan menceritakan kepadamu tentang ayahmu. Selama empat puluh tahun ayahku telah berpuasa daud dan shalat subuh dengan **wudhu Isya'.** Kadang-kadang beliau juga berwudhu meski tidak tidur.<sup>11</sup> Menurut riwayat Yahya bin Aktsam berkata bahwa dia pernah menyertai Waki ibn al-Jarrah dalam perjalanan maupun di rumah. Aku melihat Waki puasa tahunan dan megkhawatirkan Alquran setiap malam.<sup>12</sup>

Syekh Abu Hasan al-Syadzili dikenal sebagai sufi yang taat dan tekun beribadah. Dia mempunyai wirid-wirid sendiri, *hizib* khusus yang dipanjatkan **sebagai do'a kepada Allah. Dia becocok tanam, bekerja dengan tangan** sendiri. dia makan dengan hasil jerih payahnya sendiri sehingga tidak meminta-minta kepada orang lain.<sup>13</sup> 51 wirid-wirid dan *hizib-hizib* al-Syadzili **adalah untaian do'a yang sangat menggugah. Wirid dan hizib** itu adalah kuncinya untuk mengenal Allah. Lewat wirid yang dia munajatkan ini, juga lewat ibadah dan ketakwaannya dia mendapatkan limpahan karunia yang tak terhingga dari Allah sehingga dia menapaki jauh ke puncak alam ruhani.<sup>14</sup> Bacaan *hizib* yang selalu diamalkan oleh para santri di Nusantara memang kebanyakan berasal dari Syekh Abu Hasan al-Syadzili. Kemudian masuk ke dalam pesantren dengan *diriyadhah* puasa sesuai dengan petunjuk para kiai.

Kiai-kiai yang mengajarkan puasa *naun (dar)* sebagai bagian *riyadhah* sangat banyak. Diantaranya KH. Sahlan Sidorangu merupakan kiai yang mempunyai wadzifah (kebiasaan/laku) puasa daiman (puasa naun) selama hidupnya. Banyak santri yang diarsiteki oleh KH. Sahlan menjadi Ulama Ahli *riyadhah* yang disegani, seperti Abah Thoyyib Krian, Mbah 'Ud

---

<sup>7</sup>al-Thahthawi, *ShalatusShalihinwaQashashul 'Abidin*, 28.

<sup>8</sup>al-Thahthawi, *ShalatusShalihinwaQashashul 'Abidin*, 32.

<sup>9</sup>al-Thahthawi, *ShalatusShalihinwaQashashul 'Abidin*, 36.

<sup>10</sup>al-Thahthawi, *ShalatusShalihinwaQashashul 'Abidin*, 111.

<sup>11</sup>al-Thahthawi, *ShalatusShalihinwaQashashul 'Abidin*, 130.

<sup>12</sup>al-Thahthawi, *ShalatusShalihinwaQashashul 'Abidin*, 156.

<sup>13</sup>Gharib, *Abu al-Hasan al-Syadzili*, 51.

<sup>14</sup>Gharib, *Abu al-Hasan al-Syadzili*, 94.



Pagerwojo, Gus Ali Muhammad (Karib Gus Miek) Tropodo, adalah bukti kesuksesan KH. Sahlan mencetak generasi unggul yang gigih *riyadhah* dan *tirakat*. Pembentukan jiwa tangguh "*gak kedoryan*"(tidak gila dunia) pada santri benar-benar diterapkan. Suatu misal, Abah Thoyyib Sumengko Krian, awal mula "nyantri" ke KH. Sahlan, langsung diuji untuk meninggalkan "Duniawi"-nya (Kekayaan, jabatan). Padahal Abah Thoyib kala itu merupakan pejabat desa (konon sebagai lurah/camat) yang dihormati.<sup>15</sup>

**Begitu pula Mbah Kiai Manan Banyuwangi merupakan sosok Ulama'** yang terkenal dengan ahli *riyadhah*. Meski memiliki intelektual experience yang menjamin keilmuannya bagi Mbah Manan belumlah paripurna. Perjalanan keilmuannya hanyalah menjamin kecerdasan dan keluasan ilmu pengetahuan tetapi belum menjamin keberkahan. Maka untuk menjamin keberkahan ilmu bagi kalangan santri harus disempurnakan dengan *riyadhah*. Mbah Manan sudah terbiasa *riyadhah* sejak masih muda seperti berpuasa daud, senin kemis, puasa ngerowot dan *mutih*. Bahkan disaat belajar di Mekkah *riyadhah* yang dilakukan oleh Mbah Manan semakin berat. Beliau hanya berbuka dan saur dengan sebutir kurma dan seteguk air zam-zam. Kebiasaan puasai itu dilakukan hampir sepanjang tahun (puasa dahr), kebiasaan *riyadhah* tersebut dilakukan oleh Mbah Manan sampai berkeluarga. Bahkan hingga usia sepuh tak menyurutkan kebiasaan mbah Manan melakukan laku prihatin tersebut. Saat-saat menjelang ajal pada tanggal 15 Syawal H (1979), Mbah Manan tetap melakukan *riyadhah*. Tak Heran jika anak-anaknya dan para santrinya banyak yang menjadi orang alim dan tokoh masyarakat. Hal tersebut tentu tidak lepas dari keberkahan mbah Manan yang senantiasa meriyadhahinya.<sup>16</sup> Jadi *riyadhah* dalam bagi santri itu merupakan hal yang sangat penting demi terwujud ilmu yang berkah dan manfaat dunia dan akhirat.

Ada juga KH. Munawir mempunya metode tersendiri untuk menjaga Hafalannya. Pada waktu di Mekkah beliau melakukan 3 tahapan metode untuk menghafal Alquran. Tiga tahap itu adalah sebagai berikut: 1) pada tiga tahun pertama beliau mengkhhatamkan sekali Alquran selama tujuh hari tujuh malam. 2) tiga tahun selanjutnya beliau mengkhhatamkan Alquran dalam waktu tiga hari tiga malam; 3) tiga tahun terakhir, beliau hanya butuh sehari

---

<sup>15</sup><http://www.halaqoh.net/2017/07/ajaran-riyadhoh-kh-sahlan-sidorangu.html> dalam makalah Ajaran Riyadhoh KH. Sahlan Krian oleh: Ahmad Karomi (PW LTNU Jatim) di akses hari Kamis tanggal 27 Juli 2017 jam 11.30

<sup>16</sup><http://www.halaqoh.net/2017/07/mbah-kiai-manan-banyuwangi-sosok-ulama.html> dalam Makalah Mbah Kyai Manan Banyuwangi Sosok Ulama' Ahli Riyadhah oleh Ayunk Notonegoro (PCNU Banyuwangi) diakses hari Kamis tanggal 27 Juli 2017 jam 11.40

semalam untuk mengkhawatirkan 30 juz Alquran. Konon katanya menurut KH. Nur Munawir Kertosono setelah beliau melaksanakan tiga tahapan itu, beliau mengkhawatirkan Alquran tanpa henti selama empat puluh hari. Setelah melakukan *riyadhah* itu hafalan Alquran KH. Munawir sudah sangat melekat di dada.<sup>17</sup>

Semua *riyadhah* puasa (puasa naun, nyireh, padang ati dan lainnya) dan amalan yang menyertainya menurut pandangan para santri dan kiai adalah ibadah sunnah. Sedangkan faktor yang mendorong seseorang melakukan ibadah sunnah bukan karena rasa takut terhadap siksa Allah karena meninggalkan ibadah sunnah tidak mengakibatkan seseorang disiksa melainkan karena dia ingin dekat dengan Allah Swt dan mendapatkan cinta lebih banyak lagi dari Allah. Dengan begitu keinginannya akan terpenuhi.<sup>18</sup>

### **Sinergitas Kecerdasan dengan Melakukan *Riyadhah***

Hasil dari seorang yang melakukan *riyadhah* kadang memang tidak langsung bisa dinikmati oleh pelaku. Terkadang keturunannya seperti anak bahkan cucu yang baru memetik hasil dari *riyadhah* orang tuanya. Seperti contoh sejak dulu kakek Kiai Munawir yaitu KH. Hasan Bashori mempunyai keinginan untuk menghafal Alquran. Setelah dia mencoba berkali-kali merasa berat maka dia melakukan *riyadhah* dan *mujahadah* tetapi masih belum mampu menghafalkan Alquran. Akhirnya KH. Hasan Bashori mendapatkan ilham bahwa apa yang dicita-citakannya itu baru akan dianugerahkan kepada keturunannya.<sup>19</sup>

Kemudian KH. Abdullah Rosyad (anak Kiai Hasan Bashori) juga berusaha sekuat tenaga untuk menghafal Alquran. Dia melakukan *riyadhah* dan *mujahadah* selama 9 tahun dalam usaha untuk menghafal Alquran. Pada waktu di tanah suci, beliau mendapatkan ilham sebagaimana ayahnya bahwa yang akan dianugerahi kemampuan dalam menghafal Alquran adalah anak dan cucu-cucunya.<sup>20</sup>

Kiai Abdul Mannan ketika nyantri mempunyai cita-cita yang sangat tinggi yaitu menghafal Alquran. Bahkan pada masa nyantri berumur 8 tahun dia membuat bak mandi sendiri yang dikerjakan selama 18 bulan. Beliau

---

<sup>17</sup> Muhammad Shohibdan M. Bunyamin Yusuf Surur (ed), *Para Penjaga Alquran: Biografi Huffadz Alquran di Nusantara*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, 2001), 24.

<sup>18</sup> Said Ramadhan al-Buthy, *Al-Hubb Fil Qur'an wa Daurul Hubb fi Hayatil Insan*, penerjemah Bakrun Syafi'i (Mizan: Bandung, 2009), 30.

<sup>19</sup> Muhammad Shohibdan M. Bunyamin Yusuf Surur (ed), *Para Penjaga Alquran: Biografi Huffadz Alquran di Nusantara*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, 2001), 15.

<sup>20</sup> Shohibdan Surur (ed), *Para Penjaga Alquran*, 16

mempunyai aktivitas rutin yaitu mengisi bak mandi kiai yang dibangunnya sendiri. tiap dini hari tanpa sepengetahuan orang dia mengisi bak mandi itu. Kiai Abdul Manna selama nyantri memang sangat rajin melakukan *riyadhah*, **sangat wira'i, taat kepada guru dan kiai. Cita-cita Kiai Abdul Mannan untuk menjadi seorang penghafal Al-Quran (*Hafidzul Qur'an*) tidak bisa terrealisasikan. Kiai Abdul Mannan pernah menangis ketika mengikuti **sema'an Alquran yang menampilkan remaja Hafidzul Qur'an yang berusia 11 tahun**. Kemudian Kiai Ahmad menenangkan beliau bahwa nanti yang akan hafal Alquran adalah kelak keturunannya. Kemudian benar bahwa anak-anak Kiai Abdul Mannan tiga putra dan tiga putri beliau berhasil menjadi penghafal Alquran.<sup>21</sup> **Salah satu yang menjadi Hafidzul Qur'an adalah KH. Umar Abdul Mannan pendiri pesantren Al-Muayyad Surakarta.****

Dalam konteks penelitian ini puasa sebagai bagian dari *riyadhah* sangat besar manfaatnya. Puasa mempunyai nilai spiritual yang cukup tinggi. Hubungan manusia dengan Allah begitu sangat pribadi (*batini, nafsi*). Jika pahala selain ibadah puasa sudah diketahui perhitungannya secara otomatis yaitu setiap kebaikan digandakan sampai 10 kali lipat bahkan lebih tetapi tidak demikian dengan puasa. Allah sendiri yang akan langsung memberi pahala. Berpuasa salahsatu cara yang ampuh untuk mendekat diri kepada Allah dan sebuah upaya menekan gejolak jiwa yang membawa dampak negatif. Puasa mempunyai dampak spiritual yang luar biasa yang akan membawa dampak positif kepada kehidupan manusia baik lahiriah dan psikologis.<sup>22</sup>

Pada saat kita berpuasa yaitu dengan menggosongkan perut, menahan lapar dan dahaga maka pada saat itulah jiwa dan ruh terisi dengan nilai-nilai spiritual serta jiwa menjadi bersih. Apalagi dalam *riyadhah* puasa dihiasi dengan zikir membaca Alquran, *Hizib*, Sholawat dan aurd lainnya yang telah diijazahkan dari seorang kiai. Pasti menambah sempurna *riyadhah* yang telah diamalkan oleh para santri. Alquran sendiri turun secara sempurna pada bulan puasa (ramadhan). Jadi ibadah *riyadhah* puasa sungguh mempunyai nilai spiritual yang tinggi. Ayat-ayat Alquran sangat sarat dengan nilai-nilai spiritualitas maka sudah tepat jika Alquran diturunkan pada bulan puasa (Ramadhan).

Dalam *riyadhah* Dalail Alquran terdapat sebuah kombinasi puasa dan wirid membaca Alquran. Keduanya mempunyai kaitan yang sangat erat. Seperti dikatakan oleh Ahsin Sakho Muhammad<sup>23</sup> bahwa bagi orang yang

---

<sup>21</sup>ShohibdanSurur (ed), *Para PenjagaAlquran*,130

<sup>22</sup>Ahsin Sakho Muhammad, *Oase Alquran Penyeljuk Kehidupan*, (Jakarta: Qaf Media Kreative, 2017), h229-330

<sup>23</sup> Muhammad, *Oase Alquran*, 13-14.

gemar membaca Alquran menyebabkan getaran ayat-ayat suci Alquran akan mengalir bersama di sekujur tubuhnya. Kegemarannya membaca Alquran akan menciptakan DNA (karakteristik pribadi) yang positif. Kelak dia akan mempunyai anak maka DNA positif inilah yang akan menempel pada anaknya kelak sehingga menjadi anak yang saleh dan berkepribadian baik. Ketenangan jiwa ketika membaca Alquran akan berdampak pada sel-sel DNA-nya yang bisa bercahaya dan berdampak pada raut wajahnya yang tenang, bercahaya dan meneduhkan serta hidupnya penuh dengan optimis.

Alquran menyebut dirinya sebagai Syifa atau obat penawar bagi kehidupan umat manusia. Alquran mampu menyembuhkan penyakit batin atau penyakit yang ada di dalam hati (ma fish-shudur). Penyakit batin itu meliputi **kesombongan, hasad, riya', ujub, sumu'ah, keserakahan, kedengkian** dan lain sebagainya. Dengan cara rajin membaca dan menghayatinya akan mampu menyembuhkan penyakit hati itu. Meskipun orang yang membaca tidak tahu maksudnya, insaallah Alquran mampu berfungsi sebagai penawar hati. Orang yang sering membaca Alquran yang tidak paham maksudnya bagaikan seorang yang mengambil air dengan menggunakan keranjang yang keranjang terdapat banyak kotoran. Meskipun orang itu tidak mampu mengisi air dengan keranjangnya tetapi secara otomatis keranjang itu bersih dari kotoran. Padahal tidak ada tujuan membersihkan keranjang yang terdapat banyak kotoran. Itulah ibarat orang yang membaca Alquran yang tidak tahun maksudnya. Alquran dapat menjadi obat penawar bagi seluruh umat manusia.

Selain menjadi syifa (obat penawar) bagi penyakit hati manusia, ternyata Alquran juga menjadi obat penawar bagi penyakit lahiriah seperti sengatan kala jengking, dan juga ilmu hitam seperti sihir dan santet. Seperti cerita sahabat Nabi Muhammad yang mampu mengobati kepala suku badui yang tersengat kalajengking dengan membaca surat al-Fatihah dan atas izin Allah sembuh. Nabi juga mengobati dirinya sendiri dari sihir yang dilakukan oleh seorang yahudi Madinah dengan membaca surat al-Falaq dan al-Anas. Nabi memproteksi diri dari sihir, ilmu hitam dan sebagainya dengan membaca surat al-Ikhlâs, al-Falaq dan al-Nas masing-masing sebanyak 3 kali sebelum tidur dan dihembuskan serta digosok-gosokan ke seluruh tubuhnya.<sup>24</sup> Cerita ini sangat relevan dan selaras dengan puasa *hizib* yang telah diamalkan para santri. *Hizib* yang amalkan dengan puasa rata-rata mempunyai khasiat untuk membentengi diri dari serangan sihir manusia maupun makhluk ghaib. *Hizib* sendiri redaksi juga mengambil dari ayat-ayat Alquran yang telah kita yakini **sebagai syifa' (obat) dan hizib** juga diselengi dengan redaksi yang dibuat oleh mualifnya. Berbagai macam *hizib* diyakini oleh para santri dan kiai sebagai

---

<sup>24</sup> Muhammad, *Oase Alquran*, 185.

**sebuah do'a yang mempunyai fungsi masing-masing.** Seperti contoh *hizib* Nasar sering dilakukan diamalkan sebagai ikhtiyar melawan musuh tetapi semua itu diserahkan kepada Allah. Hingga saat ini *Hizib* Nasar dan Bahr **masing sangat populer di kalangan Nahdlatul Ulama' sebagai tradisi yang amalan dari para kiai pendahulu.**

Menurut pandangan spiritual metafisik, puasa punya efek yang sangat baik dan besar terhadap kesehatan tubuh dan pikiran. Karena dengan puasa dapat menahan nafsu dari berbagai syahwat, sehingga ia siap mencari sesuatu yang menjadi pusat kebahagiaannya, menerima sesuatu yang mensucikannya, yang di dalamnya terdapat kehidupan yang abadi, mematahkan permusuhan nafsu terhadap rasa lapar dan dahaga serta mengingatkan kita dengan orang-orang miskin yang menderita kelaparan setiap harinya; puasa dapat menyempitkan jalan setan pada diri manusia dengan menyempitkan jalan aliran makanan dan minuman yang masuk ke tubuh manusia.

Bagi seseorang yang sudah terbiasa menjalankan puasa seluruh racun, energi negatif dan makhluk eterik negatif yang berdiam di dalam tubuh manusia akan keluar dengan sendirinya sehingga tubuhnya bersih dan sehat. Bila tubuh seseorang itu bersih dan sehat, maka roh-roh suci pun akan datang padanya dan menyatu dengan dirinya.

Memang puasa merupakan sebuah ibadah yang bersifat sunnah. Kemudian yang menjadi permasalahan adalah jenis puasa-puasa yang **dilakukan oleh kejawan yang tidak ada dalil qot'nya dalam Alquran dan Hadis.** Apakah puasa kejawan semacam puasa *mutih* dan puasa *ngrowot* ada manfaatnya. Atau bahkan malah menimbulkan sebuah *madharat*. Maka penulis akan menerangkan sedikit tentang jenis puasa kejawan ini.

*Riyadhah* puasa *ngrowot* membuat seseorang justru akan mempunyai sudut pandang yang berbeda terhadap dimensi sosial ekonomi bahkan aqidah yang mengarah kepada tasawuf. Para santri yang melakukan puasa *ngrowot* akan mengurangi ketergantungan terhadap konsumsi beras atau nasi. Menurut kiai Syamsuri puasa *ngrowot* melatih santri menjadi pribadi **qona'ah** dan tidak tamak. Puasa *ngrowot* juga melatih santri untuk selalu mensyukuri segala ciptaan Allah. Dengan melakukan puasa *ngrowot* mengajarkan bahwa bahan makanan pokok itu tidak hanya. Dengan melakukan *riyadhah* puasa *ngrowot* para santri dilatih untuk melihat bahan makanan pokok apa saja selain nasi. Jadi ketika persediaan beras Indonesia sudah menipis, santri sudah terbiasa makan selain nasi. Puasa *Ngrowot* juga sebagai sebuah upaya dalam mengendalikan hawa nafsu karena secara otomatis orang yang melakukan tirakat puasa akan menyebabkan kestabilan emosi.

Sedangkan puasa *mutih* mampu mengurangi kadar gula dalam tubuh. Dengan hanya makan nasi putih makan secara otomatis akan mengurangi

kadar gula dan garam dalam tubuh. Puasa *mutih* juga mengurangi asupan lemak dan energi lebih optimal digunakan.

## Penutup

*Riyadhah* yang dipraktekkan di pesantren tidak sekedar berpuasa saja tetapi ada banyak bentuk dan modelnya. Hal ini seperti praktek *riyadhah* di Darul Falah Jekulo Kudus, dan Pesantren Asrama Perguruan Islam Tegalrejo Magelang (API). Bentuk dan model *riyadhah* di dua pesantren itu semuanya berbentuk puasa sekalipun cara berpuasanya berbeda dan ada yang mengadopsi tradisi puasa *Kejawen*, seperti *ngrowot*, *mutih*, dan *ngebleng/pati geni*. Di samping berpuasa mereka juga membiasakan membaca wirid seperti *Dalail al-Khairat*, *Dalail Alquran*, *hizib* dan lain-lain. Semua dilakukan sesuai arahan guru/kiai mereka secara turun-temurun, sehingga ada unsur yang membedakannya dengan praktik puasa atau *riyadhah* sufi pada umumnya. Menurut pandangan spiritual metafisik, *riyadhah* puasa punya efek yang sangat baik dan besar terhadap kesehatan tubuh dan pikiran. *Riyadhah* puasa juga bermanfaat untuk dapat menemukan *God spot* dalam rangka melejitkan kecerdasan spiritual (*spiritual quotient/SQ*) kini telah menjadi perhatian banyak ilmuwan.

## Daftar Pustaka

- Al-Buthy, Said Ramadhan. *Al-Hubb Fil Qur'an wa Daurul Hubb fi Hayatil Insan*, Penerjemah Bakrun Syafi'i. Mizan: Bandung, 2009.
- Muhammad, Ahsin Sakho. *Oase Alquran Penyeljuk Kehidupan*. Jakarta: Qaf Media Kreatif, 2017.
- Shohib, Muhammad dan M. Bunyamin Yusuf Surur (ed). *Para Penjaga Alquran: Biografi Huffadz Alquran di Nusantara*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, 2001.
- Sukardi, Dewa Ketut. *Analisis Tes Psikologi*. Denpasar: Renika Cipta, 1988.
- Sya'rani, Mahfudz. *Silahul Mukmin: Kumpulan Mantra, Wirid, Do'a dan Obat Tradisional*. Surabaya: Ampel Suci, 1997.
- Al-Thahthawi, Ahmad Musthafa. *Shalatus Shalihin wa Qashashul 'Abidin*. Penerjemah Ahmad Musyafiq. Semarang: Toha Putra, 2004.
- Al-Zasi, Al-Imam Mahdi Ibn Ahmad Ali Yusuf. *Mithali Al Massarat bi Jalal Dalail al-Khairat*. Mesir: Mathabah Musthofa al-Babi al-Halabi, 1980.

## TRADISI SANAD DAN REVITALISASI KEILMUAN PESANTREN: PRAKTEK TRADISI IJAZAH SANAD ALQURAN PESANTREN TAHFIZH DAARUL QURAN TANGERANG

Muhammad Bisyri  
m\_bisyri\_has@yahoo.com

### Abstrak

Tradisi ijazah sanad dalam mempelajari agama (terutama Alquran) merupakan salah satu upaya penting untuk menjaga orisinalitas Alquran. Pesantren Tahfizh Daarul Quran sebagai pesantren tahfizh yang terbilang modern, dapat menjaga tradisi ijazah sanad Alquran kepada para santrinya sehingga tradisi sanad Alquran tetap lestari secara baik. Hal ini menunjukkan bahwa kemodernan Pesantren Tahfizh Daarul Quran tidak meninggalkan tradisi berupa penjagaan atas sanad keilmuan yang merupakan upaya nyata dalam revitalisasi keilmuan pesantren. Temuan ini membuktikan bahwa kemodernan (pesantren) tetap dapat sejalan-seiring dengan penjagaan atas tradisi.

Temuan tersebut mengonfirmasi pendapat Anthony Giddens yang menyebut bahwa tradisi tidak selalu bersifat statis, karena ia harus ditemukan ulang oleh setiap generasi baru ketika ia mengambil alih warisan tradisi dari pendahulunya. Tradisi juga tidak terlalu melawan perubahan ketika terjadi dalam konteks dimana ada beberapa pertanda temporal dan spasial yang terpisah dengan catatan perubahan itu memiliki bentuk yang bermakna. Pada saat bersamaan, simpulan di atas menolak pendapat Mark dan Durkheim yang menyebut modernitas sebagai masalah kehidupan manusia. Sebab modernitas dipandang menawarkan berbagai produk dari perkembangan yang mengakibatkan pelanggaran terhadap norma-norma yang ada di tengah masyarakat.

**Kata Kunci:** Tradisi Ijazah Sanad, Revitalisasi Keilmuan Pesantren, Pesantren Tahfiz Daarul Quran.



## Pendahuluan

Alquran lazim dimaknai sebagai firman Allah yang mengandung mukjizat, yang diturunkan kepada Nabi terakhir dengan perantara Malaikat *Jibrilalaihis-salam*, yang tertulis di dalam mushaf, sampai kepada kita secara *mutawatir*, membacanya bernilai ibadah, diawali dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat An-Nas.<sup>1</sup> Menurut Ali Muhammad Dhobba bahwa hukum menghafal Alquran adalah fardhu kifayah. Hal ini adalah agar kemutawatiran Alquran tidak terputus sehingga terhindar dari perubahan dan segala bentuk pemalsuan lainnya.<sup>2</sup> Mutawatir secara Bahasa berarti sebagian mendatangi jejak sebagian yang lainnya secara sendiri-sendiri tanpa terputus.<sup>3</sup> Mutawatir kemudian dimaknai sebagai kabar/berita yang diriwayatkan (diceritakan) oleh *jamaah* (sekelompok orang) yang secara akal dan kebiasaan tidak mungkin bersepakat untuk bohong dari jamaah yang serupa sejak awal sanad, tengah, hingga penghabisannya.<sup>4</sup> Walaupun artian mutawatir tersebut adalah dalam konteks hadis, namun tidak ada perbedaan yang signifikan antara pengertian dalam *ulum Alquran* dan *ulum al-Hadis* karena pada dasarnya ke-mutawatiran dalam Alquran adalah kualitas periwayatan “sesuatu” dari Nabi. Secara umum, mutawatir menggambarkan kualitas proses transmisi Alquran dari zaman ke zaman.<sup>5</sup>

Sementara sanad berasal dari bahasa Arab yang berarti penyandaran sesuatu pada sesuatu yang lain. Sedangkan al-sanad bisa berarti bagian depan atau bawah gunung atau kaki gunung, karena dialah penyangganya.<sup>6</sup> **Adapula yang mengartikan sanad sama dengan mu'tamad berarti terpercaya** atau dapat dijadikan pegangan. Sedangkan menurut istilah ilmu hadis sanad berarti silsilah periwayat hadis yang menghubungkan kepada *matan* (redaksi) hadis dari periwayat terakhir sampai kepada Nabi Muhammad saw.<sup>7</sup> Sebagaimana posisi Alquran yang sangat tinggi bagi umat muslim, maka mengkaji mengenai sanad Alquran adalah sangat dibutuhkan. Adapun *ijazah*

---

<sup>1</sup>Muhammad Ali As-Shobuni, *At-Tibyan fi Ulumi Alquran*, (Saudi Arabia: Daar As-Shobuni, 2003) 7.

<sup>2</sup>Muhammad Ali Dhobba', *al-Idhoat fi Bayani Ushuli al-Qiroah* (Mesir: Maktabah Al-Azharyah lit-Turats, 1999), 5.

<sup>3</sup>Muhammad ibn Abu Bakar ibn Abdul Qadir ar-Razi, *Mukhtar as-Shahah*, (Beirut: Daar alKutub, 1994) 362.

<sup>4</sup>Manna' Qattan, *Mabahits fi Ulumil Qur'an*, (Riyad: Mansyurat al-'Ashr alHadits, tt). 178.

<sup>5</sup>Labib Sa'id, *al-Jam'u as-Sauty al-Awwal*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabi , t.t.), 168.

<sup>6</sup>Abi al Husain ibn Faris Ibn Zakaria, *Maqayis al Lughah*, (juz 3; Dar alFikr, tt), 105

<sup>7</sup>Muhammad Thahhan, *Taisir Musthalahah al Hadis*, (Surabaya: Syirkah Bungkulu Indah, t.t.), 181.

dimaknai secara harafiah sebagai *membolehkan* atau memberikan kepadanya.<sup>8</sup> Selanjutnya imam As-Suyuthi menyamakan *ijazah* dengan *syahadah* yang diberikan oleh seorang guru kepada yang diberinya. Dalam artian bahwa *ijazah* atau *syahadah* yang diberikan seorang guru kepada seorang murid, karena murid tersebut telah selesai membacakan Alquran kepadanya secara *bil-ghaib* dengan bacaan yang sangat baik. Kegiatan mempelajari Alquran atau menghafal Alquran telah tumbuh dan berkembang secara baik. Namun pesantren agaknya tetap menjadi destinasi pendidikan agama yang paling unggul. Pesantren Tahfizh Daarul Qur'an termask pesantren yang secara fokus mendidik para santri untuk menghafal Alquran, selain *dirasah Islamiyah* lainnya.

Pesantren atau pondok pesantren merupakan institusi pendidikan (agama Islam) yang khas di Indonesia. Ia telah berurat dan berakar di dalam masyarakat Indonesia, jauh sebelum Indonesia merdeka. Di tahun 1976 Abdurrahman Wahid menulis bahwa pesantren pada awalnya merupakan satu-satunya lembaga pendidikan, saat semua individu yang memiliki keturunan bangsawan dididik dalam lembaga pendidikan kraton, pesantren hadir menampung semua lapisan masyarakat yang tidak dapat ditampung lembaga pendidikan kraton. Lebih lanjut Wahid menyebutkan bahwa awalnya pesantren tidak melulu mengajarkan ilmu agama Islam, namun juga mengajarkan berbagai ilmu dan keterampilan hidup lainnya.<sup>9</sup> Secara sederhana Marwan Saridjo memberikan arti terhadap istilah pondok pesantren dengan lembaga pendidikan Islam yang sekurang-kurangnya memiliki tiga unsur, yaitu Kyai sebagai yang mendidik, santri sebagai yang dididik atau yang belajar, dan masjid sebagai tempat berlangsungnya kegiatan belajar mengajar.<sup>10</sup> Konsep santri pada dasarnya tidak monolitik, melainkan dinamis. Dalam leksikon dan khazanah kehidupan bangsa Indonesia, istilah santri memiliki dua makna. *Pertama*, menunjuk sekelompok peserta didik atau murid sebuah pondok pesantren, dan *kedua*, menunjuk akar budaya sekelompok pemeluk Islam taat.<sup>11</sup>

Secara garis besar, pesantren dapat dikelompokkan ke dalam tiga

---

<sup>8</sup> Abu Manshur Al-Azhari, *Tahdzib al-Lughah*.

<sup>9</sup> Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gusdur*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), h: 111-112. Lebih jauh Wahid menyebutkan bahwa jika di jaman sekarang pesantren melulu mengajarkan ilmu agama adalah merupakan penyempitan kriteria, yang dengan sendirinya bergerak menuju penciutan lapangan bagi orang yang akan studi di pesantren.

<sup>10</sup> Marwan Saridjo, *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Dharma Bhakti, 1983), 9.

<sup>11</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mito Politik Santri*, (Yogyakarta: Sipsess, 1994), 1.

kelompok besar. Ketiganya adalah pesantren *salaf* (tradisional), pesantren *kholaf* (modern), dan pesantren yang mengombinasikan *salaf* dan *kholaf*. Pesantren *salaf* merupakan pesantren yang tetap mempertahankan pengajian kitab-kitab Islam klasik sebagai inti pendidikannya, tanpa mengenalkan pengajaran pengetahuan umum.<sup>12</sup> Pesantren *kholaf* yakni pesantren yang telah memasukkan pelajaran-pelajaran umum dalam madrasah-madrasah yang dikembangkannya, atau membuka tipe-tipe sekolah umum dalam lingkungan pesantren. Sedangkan pesantren kombinasi adalah tipe pesantren yang mengombinasikan kedua tipe pesantren sebelumnya. Berdasar kategorisasi ini, maka secara tegas dapat disebutkan bahwa Pesantren Tahfizh Daarul Quran adalah pesantren dengan tipe kombinasi dan lebih dekat kepada tipe *kholaf* atau modern dibanding *salaf*.

Secara mendasar, ada perbedaan antara makna tradisional dan modern. Secara sederhana, modern dimaknai oleh Lerner sebagai suatu trend unilateral yang sekuler dalam mengarahkan cara-cara hidup dari tradisional menjadi partisipan.<sup>13</sup> Sementara tradisional secara singkat dimaknai sebagai warisan dari orang yang terdahulu untuk dilanjutkan kegenerasi selanjutnya supaya nilai-nilai yang ada dalam tradisi tersebut tidak terlupakan sepanjang masa.<sup>14</sup> Kedua hal ini sudah barang tentu memiliki sisi lebih dan kurangnya masing-masing. Keadaan serupa ini juga yang selanjutnya hinggap kepada pesantren dengan tipe tradisional maupun modern. Kedua tipe pesantren ini memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing.

Secara umum, yang menjadi obyek penelitian ini adalah Pesantren Tahfizh Daarul Quran Tangerang. Namun demikian, secara spesifik fokus penelitian ini dapat diformulasikan dalam pertanyaan: bagaimana praktek pemberian sanad Alquranyang berlangsung di Pesantren Tahfizh Daarul Quran Tangerang?. Dengan demikian penelitian ini tidak mengkaji keseluruhan dari praktek pembelajaran santri, yang juga meliputi program sekolah. Penelitian ini juga tidak mengkaji keseluruhan program tahfizh yang ada, namun penelitian ini fokus mengkaji praktek pemberian sanad Alquran. Dengan demikian penelitian ini bertujuan untuk dapat menjelaskan secara komprehensif mengenai praktek dari proses pengambilan sanad Alquran di Pesantren Tahfizh Daarul Quran. Harapannya, penelitian ini dapat menjadi referensi bagi institusi pesantren tahfizh lainnya dan dapat dijadikan pedoman

---

<sup>12</sup> Maksum, *Madrasah: Sejarah Perkembangan*, (Jakarta: Logos, 1999), Cet. I h. 79, pada bab IV, Pertumbuhan Madrasah di Indonesia, sebagai perbandingan.

<sup>13</sup> Abraham Francis M, *Modern Di Dunia Ketiga*, (Yogyakarta: PT. Mutiara Wacana yogyakarta 1991), 4.

<sup>14</sup> Anthony Giddens, *Konsekuensi-konsekuensi Modernitas*, (Bantul: Kreasi Wacana 2011), 49.

dalam upaya-upaya pengembangan lebih lanjut.

### Profil Singkat Pesantren Tahfiz Daarul Quran

Pesantren Tahfiz Daarul Quran berdiri pada tahun 2003 di bawah Yayasan Daarul Quran yang dibangun oleh Ustadz Yusuf Mansur, dan berlokasi di Kampung Ketapang Kecamatan Cipondoh Kota Tangerang Banten. Pesantren ini, sesuai namanya, *concern* pada program tahfiz dan program pembelajaran lainnya. Pesantren ini berawal dari gagasan sebuah konsep Program Pembibitan Penghafal Alquran (PPPA). Yakni adalah sebuah konsep seribu pondok pesantren yang dapat hadir di tempat-tempat terdekat masyarakat muslim. Maksudnya adalah bukan membangun bangunan pesantren dari nol tapi mencari masjid yang tidak ada kegiatan lalu dititipkan anak-anak di situ untuk belajar, mencari guru yang juga hafidz, kemudian disewakan satu rumah, dan dialah nanti yang mengajar. Untuk sekolah formal mereka diberi kebebasan sepenuhnya untuk memilih. Namun dalam perkembangannya Pesantren Tahfiz Daarul Quran mewujudkan dalam bentuk pondok pesantren yang umum, memiliki bangunan khusus baik untuk asrama, sekolah, masjid, dan kelengkapan fasilitas lainnya.

Pesantren Tahfiz Daarul Quran Tangerang merupakan satu pesantren tahfiz yang pesat perkembangannya. Hal ini dapat dilihat misalnya pada tahun 2016 pesantren yang lahir tahun 2003 sudah dapat meraih penghargaan dari Organisasi Tahfiz Internasional (*al-Hay'at al-'Alamiyah li-Tahfiz Alquran*), sebuah organisasi yang berada di bawah organisasi Liga Muslim Dunia (*Rabithah 'Alam al-Islam*), sebagai pesantren tahfiz terbaik di dunia. Santri mukim di pesantren ini terdiri dari anak usia sekolah dasar, sampai usia SMA. Keragaman usia para santri menjadikan metode pengajaran tahfiz pun menjadi beragam sesuai dengan kesiapan fisik dan psikis santri. Selain itu, pesantren tahfiz ini merupakan satu pesantren yang mengombinasikan pendidikan sekolah semisal SD, SMP, dan SMA. Sehingga para santri tidak melulu belajar menghafal Alquran, namun mereka juga belajar di jenjang SD, SMP, dan SMA sebagaimana sekolah pada umumnya. Secara lebih jelas, berikut daftar unit Pendidikan yang dikelola pesantren tahfiz Daarul Quran baik di Tangerang sebagai pusatnya maupun di daerah lain sebagai cabang-cabangnya.

No	Lokasi Pesantren	Jenjang Pendidikan
1	Tangerang	TK, SD Fullday, SD Boarding, SMP, SMA, STMIK
2	Cikarang Jawa Barat	SMP & SMA
3	Lampung	SMP

4	Ungaran	SMP
5	Semarang	TK & SD Fullday
6	Banyuwangi	TK, SMP dan SMA
7	Bogor	SMA
8	Sukabumi	SMA
9	Karawang	Semua Usia
10	Cianjur	Semua Usia
11	Kalibata Jakarta	TK & SD Fullday
12	Malang	SMA
13	Cariu Bogor	SMP & SMA
14	Yogyakarta	SMA
15	Baturaja Sumsel	SMA
16	Bandung	SMP dan SMA
17	Solo Raya (5 lokasi)	SMP
18	Sragen	SMP

Untuk memperkuat keilmuan di Pesantren Tahfizh Daarul Quran, maka dilakukan upaya-upaya yang lebih terstruktur dan terencana dalam meningkatkan kualitas para guru (tafizh) dan santrinya. Ikhtiar dan harapan tersebut pada akhirnya mengantarkan pada ide didirikannya satuan kerja khusus atau lembaga khusus yang *concern* dalam upaya kaderisasi guru dan santri tahfizh. Berawal dari ide dan gagasan inilah selanjutnya berdiri satu Lembaga di internal Daarul Quran bernama ***Markaaz I'daad Mu'allimi Alquranwal-Ijazah bis-Sanad*** atau dapat disebut sebagai Pusat Kaderisasi Guru Tahfizh dan Ijazah Sanah. Pada perkembangannya, lembaga inilah yang mengawal dan mem-back up tradisi sanad di Pesantren Tahfizh Daarul QuranTangerang.

#### Profil Singkat ***Markaaz I'daad Mu'allimi Alquranwal-Ijazah bis-Sanad***

Dasar pemikiran berdirinya lembaga ini adalah sebuah pandangan bahwa Pesantren Tahfizh Daarul Quraninstitusi pendidikan yang secara *concern* dalam pengembangan tahfizh Alqurandan telah diakui eksistensi dan kontribusinya baik di lingkup nasional maupun internasional. Di kancah nasional, Daarul Qurantelah banyak dijadikan rujukan lembaga-lembaga pendidikan yang membuka program tahfizh Alquran . Tidak kurang setiap bulannya Daarul Qurankedatangan tamu dari penjuru Indonesia untuk mencari tahu bagaimana program tahfizh dikonsep dan diimplementasikan dalam praksis kegiatan pembelajaran di Daarul Quran . Sedangkan kontribusi Daarul Quranpaling minimal terlihat dari sumbangsih Daarul Qurandalam menyiapkan generasi yang hafal Alquran . Setiap tahun Daarul

Quran meluluskan tidak kurang dari 350 penghafal Quran . Tentu saja ini patut disyukuri, dan akan selalu terus dikembangkan.

Di kancah internasional, eksistensi Daarul Qurandiakui oleh dunia internasional dapat dilihat dari seringnya mendapat kunjungan tamu-tamu luar negeri. Mereka datang ke Daarul Quran dalam rangka *sharing* gagasan tentang bagaimana mengelola program tahfizh lebih baik lagi. Di kancah internasional juga, Daarul Quran meneguhkan dirinya sebagai institusi pendidikan tahfizh yang terdepan. Hal ini semakin dikuatkan setelah pada tahun 2016 Daarul Quran meraih penghargaan sebagai Lembaga tahfizh terbaik di dunia dari Organisasi Tahfizh Internasional (الهيئة العالمية للكتاب والسنة) yang berpusat di Jedah Saudi Arabia.

Selain dari pada itu, cukup banyak ditemukannya santri dan bahan guru tahfizh yang belum memiliki kemampuan hafalan maupun tilawah yang baik. Selain itu, ditemukan pula guruguru tahfizh yang belum memiliki skill dalam mengelola halaqoh Alquran sehingga pembelajaran Alquran yang dilaksanakan kurang efektif dan efisien. Atas dasar pemikiran dan temuan di atas itulah, dipandang perlu untuk mendirikan unit khusus yang secara spesifik bertugas untuk meng-*upgrade* baik santri maupun guru tahfizh, baik dari sisi tilawah, hafalan, maupun kompetensi mengajar di Pesantren Tafizh Daarul Quran .

Lembaga ini secara resmi berdiri dan dibuka oleh Sekretaris Jenderal Liga Muslim Dunia (*Rabithah al-'Alam al-Islamiy*), Dr. Muhammad bin Abdul **Karim Isa pada 8 Agustus 2017 bertepatan dengan tanggal 25 Dzulqa'dah** 1438 H. Visinya adalah menjadi pusat kaderisasi pengajar Alquran dan pemimpin pesantren tahfizh yang unggul. Visi diupayakan dalam bentuk memberikan bimbingan-bimbingan, pembinaan, edukasi, pendampingan kepada para guru tahfizh dan para santri dalam bentuk halaqah-halaqah Alquran dan pelatihan-pelatihan yang terstruktur sesuai dengan target-target yang ditentukan. Lebih lanjut, beberapa tujuan didirikannya Lembaga ini adalah Berkontribusi pada peningkatan kualifikasi guru tahfiz Alquran , Mendukung dalam penguatan lembaga tahfizh Alquran , Menjaga dan melestarikan tradisi *sanad* Alquran , Berkontribusi dalam menyilapkan generasi pengkaji Alquran , Berkontribusi dalam menyediakan layanan *Dawroh Alquran* bagi lembaga-lembaga tahfizh.

Secara umum, program-program yang dilakukan oleh lembaga ini antara lain memberikan ijazah sanad Alquran hingga *qira'atasyrah*, ijazah sanad *matn al-Jazariyah*, ijazah sanad *tuhfat al-athfal*, upgrading guru tahfizh pada sisi *tahsin al-tilawah*, upgrading guru tahfizh sisi skill mengajar, melakukan berbagai pelatihan terkait dengan pengembangan keilmuan Alquran , dan memberikan asistensi kepada lembaga-lembaga tahfizh secara

umum. Dalam upaya mewujudkan tujuan tersebut, lembaga ini didukung oleh beberapa tenaga pengajar dari luar negeri. Mereka adalah:

- a. Prof. Dr. Zaid bin Ali Al-Ghayli, seorang guru besar filsafat Pendidikan **di Universitas Shan'a, yang juga memiliki sanad Alquran**. Kehadirannya juga sebagai perwakilan Organisasi Tahfiz Alquran Internasional.
- b. Ahmad Slamet Ibnu Syam, alumni Syiria yang memiliki ijazah sanad Alquran .
- c. Abdurrahman bin Zaid, seorang arsitek dan memiliki ijazah sanad Alquran .
- d. Ahmad Al-Kannash, seorang berkebangsaan Suriah, memiliki ijazah **sanad qira'at asyroh**.
- e. Salim Shomlah, berkebangsaan Yaman dan memiliki ijazah sanad **qiro'at asyroh**.
- f. Abdurrahman Sholah, seorang dokter gigi yang memiliki ijazah sanad **qiroah sab'ah**.
- g. Asma, berkebangsaan Yaman dan memiliki **ijazah sanad qiro'at asyroh**.
- h. **Fathimah, berkebangsaan Yaman dan memiliki ijazah sanad qiro'at asyroh**.

Didatangkannya beberapa ekspatriot ini selain bertujuan agar mereka memberikan bimbingan Alquran kepada para santri dan guru, mereka juga dimaksudkan agar dapat mewarnai tradisi penggunaan bahas Arab dalam keseharian santri. Harapannya, selain ihwal urusan tahfiz, tradisi penggunaan Bahasa asing pun dapat semakin kuat dan terjaga dengan baik.

### **Pelaksanaan program ijazah sanad di Pesantren Tahfiz Daarul Quran**

Santri yang masuk ke Pesantren Tahfiz Daarul Quran berasal dari berbagai daerah di Indonesia. Tidak semua dari anak-anak yang masuk ke pesantren ini sudah memiliki kemampuan baca Alquran yang baik. Adapun diadakannya seleksi ujian masuk ke pesantren ini lebih dititik-beratkan kepada upaya pemetaan kemampuan calon santri, yang selanjutnya disesuaikan dengan kuota yang disiapkan baik di Tangerang maupun di seluruh cabangnya. Hasil ujian masuk ini menjadi acuan pertama dalam mengklasifikasikan santri ke dalam halaqah-halaqah tahfiz. Pada tahap ini, santri yang belum dapat membaca Alquran dengan baik akan masuk ke dalam halaqah *tahsin* yang penekanan kegiatan pembelajarannya adalah agar dapat membaca Alquran dengan benar. Fase ini umumnya ditempuh dalam durasi waktu bulan atau satu semester.

Bagi santri yang sudah memiliki kemampuan membaca Alquran dengan baik, atau sudah menyelesaikan proses *tahsin*, maka santri tersebut



dipersilakan untuk mulai menghafal Alquran . Mereka akan masuk di halaqah-halaqah *tahfizh* (untuk membedakan dengan halaqah *tahsin*). Setiap santri di level ini berproses menghafal Alqurandan me-*nasmik*-kan hafalannya kepada guru yang telah ditentukan. Proses menghafal ini berlangsung sangat variatif, dari segi waktu yang dibutuhkan untuk menyelesaikan hafalan 30 juz. Sebenarnya setiap santri di pesantren ini diberi tanggung jawab hafalan sesuai dengan target yang ditentukan. Misalnya bahwa target hafalan yang wajib bagi santri yang lulus SMP adalah minimal 15 juz, dan target yang wajib dicapai oleh santri lulus SMA adalah hafal 30 juz. Jika santri tidak dapat mencapai target yang ditentukan maka ada prosedur khusus yang harus dilalui oleh santri tersebut. Bagi santri yang telah merampungkan hafalan 30 juz, tidak serta merta mereka diberikan ijazah sanad. Akan tetapi mereka wajib mengikuti bimbingan tahsin dan tahfizh yang diberikan oleh syaikh-syaikh Markaz.

Adapun secara khusus, program yang harus diikuti peserta (baik santri maupun guru) yang hendak mengambil sanad, maka ada beberapa program. Program-program itu adalah program *tash-hih at-tilawah wa itqan al-hifzh* (program perbaikan bacaan dan ketelitian/kelancaran hafalan), program *ijazah Alquran iyyah bi riwayat Hafsh 'an 'Ashim* (program ijazah Alquran riwayat Hafs dari 'Ashim), dan program ketiga adalah *ijazah bil-Qira'at Alquran iyyah (proram sanad ragam qira'at Alquran )*. Ketiga program tersebut secara rinci akan dijelaskan sebagai berikut.

#### **Program *tash-hih al-tilawa wa itqan al-hifzh* (perbaikan bacaan dan kelancaran hafalan)**

Sebagaimana disebutkan di bagian terdahulu, bahwa ditemukan santri-santri atau bahkan guru yang sudah pernah menghafal alquransampai 30 juz, namun bacaan mereka masih memiliki kekurangan, maka sebenarnya program ini diperuntukan bagi mereka, yakni mereka yang telah menghafal Alqurannamun kemampuan bacaannya terhitung kurang sehingga program ini menitik-beratkan pada upaya *tashhih tilawah* (perbaikan bacaan). Secara rinci, tujuan dari program pada tahap ini adalah melatih peserta (kebanyakan guru tahfizh) dalam *tashih tilawah*. Memberikan materi pembelajaran kepada para peserta berupa materi tajwid, baik secara teoritis maupun praktis dengan menggunakan buku karangan Dr. Aiman Rusydi Suwaid, melatih peserta untuk menyetorkan hafalannya sesuai dengan materi yang ditentukan.

Program-program yang dilaksanakan pada tahap ini harapannya peserta (karena kebanyakan terdiri dari para guru) dapat memberikan pengajaran kepada para santrinya tentang *kayfiyat al-ada' al-tilawah ash-shahihah*(cara membaca Alquransecara benar), materi tajwid baik teoritis

maupun praktis, dan memiliki kompetensi pedagogis yang diperlukan selaku guru. Adapun beberapa persyaratan untuk mengikuti program pada tahap ini di antaranya adalah calon peserta adalah yang hafal Alquran, memiliki waktu khusus untuk berproses dalam seluruh tahapan pembelajaran yang ditentukan lembaga (markaz), lulus dalam ujian masuk, dan diutamakan yang lancar berbahasa Arab.

Pada program *tash-hih tilawah* ini, memuat dua rincian kegiatan. Keduanya adalah:

a) Bimbingan *tash-hih tilawah*

Program *tash-hih tilawah* di dalamnya terdapat tiga marhalah/tingkatan/tahap. Masing-masing marhalah akan diisi dengan konten kegiatan yang khusus memokuskan pada *tashih tilawah*. Setiap marhalah ditempuh dalam waktu satu bulan, sehingga kegiatan *tash-hih tilawah* diharapkan rampung dalam waktu 3 bulan.

Tahap pertama:

Tahap ini diselesaikan dalam durasi 1 bulan, 4 hari dalam satu pekan (Senin, Selasa, Rabu, dan Kamis), dengan total jam belajar 32 jam dalam satu bulan, dengan rincian:

No	Kegiatan	Materi	Total Waktu/bulan
1	<b>Talqin jama'i</b>	Q.S. Al-Fatihah dan Juz 30	8 jam
2	<i>Talqin fardi dan tasmi' al-hifzh</i>	Juz 30	14 jam
3	Kajian tajwid (1)	Ketentuan <b>ta'awwudz</b> , <i>basamalah, hukum nun dan mim sukun.</i>	2 jam
4	Kajian Akhlak Quran(1)	Adab guru dan pelajar Alquran	4 jam
5	Pelatihan Manajemen <i>halaqah tahfizh</i>		4 jam
Jumlah Total Jam Belajar			32 jam

Tahap kedua:

Tahap kedua diselesaikan dalam durasi 1 bulan, empat hari dalam satu pekan, dengan rata-rata 2 jam setiap hari. Rinciannya adalah sebagai berikut:

No	Kegiatan	Materi	Total Waktu/bulan
1	<b>Talqin jama'i</b>	Q.S. Al-Mulk sd. Q.S. Al-Mursalat	8 jam
2	<i>Talqin fardi dan tasmi' al-hifzh</i>	Juz 29	14 jam
3	Kajian tajwid (2)	Makharijul Huruf & Sifat Huruf	2 jam
4	Kajian Akhlak Quran(2)	Adab guru dan pelajar Alquran	4 jam
5	Metode Pembelajaran Tafizh		4 jam
Jumlah Total Jam Belajar			32 jam

Tahap ketiga:

Tahap ketiga diselesaikan dalam durasi 1 bulan, dengan rata-rata jam setiap hari dari hari Senin sampai hari Kamis. Rinciannya adalah sebagai berikut:

No	Kegiatan	Materi	Total Waktu/bulan
1	<b>Talqin jama'i</b>	Q.S. Al-Mujadalah sd. Q.S. At-Tahrim	8 jam
2	<i>Talqin fardi dan tasmi' al-hifzh</i>	Juz 28	14 jam
3	Kajian tajwid (3)	Ketentuan <i>Mad, al-Waqf, dan Ibtida'</i>	2 jam
4	Kajian Akhlak Quran(3)	Adab guru dan pelajar Alquran	4 jam
5	Metode Pembelajaran Tafizh		4 jam
Jumlah Total Jam Belajar			32 jam

b) Bimbingan *itqon al-hifzh*

Mengingat bahwa dalam kenyataannya kebanyakan guru dan santri yang telah menyelesaikan hafalan Alquran 30 juz memiliki kelemahan dalam **muroja'ah**, maka untuk itu pada bimbingan di tahap ini memfokuskan pada usaha-usaha melancarkan hafalan dengan *tilawah sahihah*. Untuk itu dibuatlah program pendampingan **muroja'ah** dengan mengelompokkan peserta sesuai dengan kesiapan dan kemampuan mereka dalam **muroja'ah**. Sebagian peserta setiap

hari diharuskan **muroja'ah** kepada Syekh sebanyak 3 halaman, sebagian 2 halaman, dan yang terakhir 1 halaman. Setiap peserta dapat menentukan dirinya sendiri sesuai dengan kesiapan dan kesanggupannya. Opsi ini tidak mengikat sepenuhnya, dalam artian bahwa peserta boleh **tasmi muroja'ah** lebih dari 3 halaman setiap hari, sehingga akan data menyelesaikan lebih cepat.

Ketiga opsi beban *murojaah* tersebut selanjutnya dapat diperkirakan kapan akan menyelesaikan **muroja'ahnya** 30 juz. Dengan begitu, dapat dilihat misalnya berapa lama lagi peserta akan menyelesaikan tahap ini, atau dalam waktu tertentu akan ada sejumlah peserta yang menyelesaikan tahap ini. Hal ini dapat dilihat dari bagan sebagai berikut:

Tingkat	Jumlah Halaman <b>Muroja'ah</b>			Jumlah Halaman Alquran	Perkiraan waktu selesai <b>muroja'ah</b> 30 juz
	Harian	Mingguan	Bulanan		
1	3	15	60	540	9 bulan
2	2	10	40	540	14 bulan
3	1	5	20	540	27 bulan

Setelah peserta melalui proses di tahap ini, maka peserta diharuskan mengikuti ujian untuk selanjutnya mengambil program sanad. Adapun yang menjadi subyek dalam ujian ini meliputi: kecakapan hafalan, kecakapan bacaan, kecakapan tajwid teoritis, dan nilai kehadiran serta tingkat partisipasi dalam seluruh rangkaian kegiatan. Sebagai catatan, bahwa walaupun program sudah disusun dan diatur sedemikian rupa, ternyata tidak semua peserta dapat menyelesaikan program sampai ke tahap akhir. Ditemukan di lapangan bahwa ada sebagian peserta yang justru merasa berat mengikuti program semacam ini. Hal ini yang menjadikan pihak Pesantren mengeluarkan aturan-aturan yang dapat mengikat dan mewajibkan peserta untuk merampungkan programnya. Selain itu, bagi peserta yang dapat mengikuti seluruh rangkaian kegiatan dengan tekun, rajin, dan berprestasi maka pihak pesantren pun memberikan *reward* dalam beragam rupa.

### Program **ijazah Alquran iyyah bi riwayat Hafsh 'an 'Ashim** (program ijazah sanad Alquran riwayat Hafs dari 'Ashim)

Program ini merupakan lanjutan dari program sebelumnya. Sehingga peserta yang sudah masuk ke dalam program ini adalah peserta yang sudah memiliki kemampuan baca Alquran sangat baik dan tingkat kelancaran hafalan baik juga. Tujuan dari program ini adalah diberikannya ijazah sanad kitab al-Jazariyyah dalam ilmu tajwid kepada peserta. Selain itu juga program ini

bertujuan agar peserta dapat memperoleh ijazah sanad Alquran dalam *riwayat Hafs, dari 'Ashim melalui thariq* Syatibiyyah. Namun demikian, pada program ini juga terdapat kategorisasi peserta, disesuaikan dengan kondisi, kesiapan, dan kesanggupan peserta dalam mengikuti proses di tahap ini. Secara lebih jelas, disebutkan bahwa syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk dapat masuk dalam program ini adalah memiliki hafalan yang lancar dengan kualitas bacaan baik, jika peserta dari luar Daarul Quran maka harus mendapat rekomendasi dari pesantren tahfizh yang bersangkutan, memiliki kesiapan dan kesanggupan untuk menyiapkan waktu dalam mengikuti program, dan lulus ujian penerimaan peserta.

Secara rinci program ini terdiri dari tiga *marhalah*, yakni *maralah tadrib* (tahap latihan), *maralah mukats-tsaf* (tahap intensif), dan *maralah 'ardh ijazah* (tahap proses ijazah). Marhalah pelatihan ditempuh paling maksimal dalam tempo 6 bulan, dan selama marhalah ini, peserta akan di-*talqin* oleh pembina (syekh) baik secara klasikal maupun individual. Pada proses ini juga peserta akan menyetorkan hafalan 30 juz sebagai permulaan dalam rangkaian mengambil ijazah sanad. Pada marhalah ini juga peserta kembali diberikan materi tajwid baik praktis maupun teoritis.

Selanjutnya marhalah kedua, marhalah intensif, dimaksudkan sebagai marhalah persiapan akhir sebelum akhirnya peserta mengambil ijazah. Marhalah ini ditempuh dalam tempo 6 bulan. Di maralah ini juga peserta secara sempurna menyetorkan hafalannya dengan tanpa salah, atau hanya sedikit keliru. Yang terakhir adalah marhalah ijazah, yakni marhalah dimana peserta berproses mengambil ijazah kepada pembina (syekh) yang telah memiliki ijazah sanad Alquran. Pada penghujung proses di marhalah ini, peserta akan diuji dari sisi *tilawah, itqon al-hifzh*, bahkan diujikan juga materi-materi tajwid yang terkandung dalam kitab *manzhumah matn al-Jazariyya*, sampai pada akhirnya peserta berhasil mendapat ijazah sanad Alquran dengan *riwayat Hafs dari 'Ashim melalui thariq* Syatibiyyah beserta sanad kitab *Al-Jazariyyah*.

#### **Program *Ijazah Alquran Iyyah bil-Qira'at Alquran Iyyah* (program ijazah sanad ragam qira'at Alquran)**

Program ini diperuntukan bagi peserta yang telah menyelesaikan atau telah **memeroleh ijazah sanad Alquran dengan riwayat Hafs dari 'Ashim**. Tahap awal, peserta akan lebih dulu dibimbing untuk menguasai tujuh ragam bacaan Alquran, dan selanjutnya agar menguasai 10 ragam bacaan Alquran. Bimbingan yang diberikan pada program ini diharapkan peserta dapat menguasai kandungan kitab *Matn al-Syatibiyyah* dalam bidang ***qira'at al-sab'i*** baik matannya maupun penjelasannya. Selain itu, program ini juga bertujuan

agar peserta benar-benar dapat memiliki kualifikasi dalam tujuh ragam bacaan alQuran secara sempurna.

### **Program Pasca Ijazah**

Program ini didasari satu pemikiran bahwa setiap seseorang yang memiliki atau menguasai suatu disiplin ilmu, maka tanggung jawab baginya adalah agar menyebarkannya kepada khalayak umum. Dalam konteks ini, disebutkan dalam riwayat bahwa sebaik-baik orang adalah yang selalu memelajari Alqurandan mengajarkannya kepada yang lain. Untuk itu, guru atau santri yang telah menyelesaikan proses pengambilan ijazah sanad Alquran , maka kepadanya diberi tugas untuk mengajarkan Alquranbaik di Pesantren TAHfizh Daarul QuranTangerang (pusat), maupun di pesantren cabang lainnya. Dengan upaya-upaya seperti inilah diharapkan seluruh institusi pesantren yang berada di naungan Yayasan Daarul Quranmemiliki ke-khasan dalam urusan tahfizh-nya.

Kebijakan berupa penugasan kepada guru atau santri yang *mujaz* merupakan upaya taktis-strategis dalam memercepat peningkatan kualitas kegiatan tahfizh Alquran di lingkungan Pesantren Tahfizh Daarul Quran . Berdasarkan data yang ditemukan, bahwa saat ini sudah ada 12 peserta yang telah menyelesaikan tahap pengambilan ijazah sanad riwayat Hafs. Selanjutnya untuk memberikan stimulasi dan motivasi kepada mereka dan kepada santri lainnya, Yayasan memberikan *reward* berupa beasiswa Pendidikan untuk tingkat S-1 atau S-2. Hal ini benarbenar daaat meningkatkan minat dan motivasi santri untuk dapat mengikuti program sanad.

### **Penutup**

Pesantren Tahfizh Daarul Quran Tangerang merupakan satu pesantren tahfizh yang memiliki model pesantren modern. Pesantren ini memiliki unit Pendidikan dari tingkat TK, SD, SMP, SMA, dan Perguruan Tinggi. Sebagai pesantren yang fokus pada kegiatan *tahfizh Alquran* , maka Daarul Quranjuga secara serius mendesain pola pembelajaran tahfizh Alquranbaik untuk pemula maupun untuk tingkat lanjutan. Hal ini tidak lain karena caln santri yang masuk tidak semuanya memiliki kemampuan membaca Alqurandengan baik. Sebagai upaya menjaga kemurnian Alquran(khususnya dari sisi tata aturan baca Alquran ), Daarul Quranmelaksanakan program ijazah sanad Alquran yang bersambung hingggga kepada Nabi Muhammad saw, kepada Jibril as, kepada Allah swt. Program serupa ini merupakan upaya Daarul Qurandalam senantasa merevitalisasi keilmuan yang ada dalam tradisi pesantren.

Program ijazah sanad di Daarul Qurandimulai dengan lebih dahulu memerkuat kemampuan bacaan sehingga terhindar dari kesalahan baca.

Selanjutnya adalah tahap melancarkan bacaan (*itqon al-hifzh*). Dua tahap pertama ini dapat disebut sebagai tahap yang lebih berat disbanding dua tahap lainnya yang terakhir, yakni program mengambil sanad riwayat Hafis dari **'Ashim, dan program mengambil sanad tujuh atau sepuluh ragam bacaan Alquran**. Masing-masing tahapan membutuhkan niat dan komitmen kuat untuk senantiasa secara istikomah menjalankannya. Bagi peserta yang sudah merampungkan keseluruhan rangkaian program tersebut, maka akan diberikan tugas untuk mengajar dan membimbing tahfizh pesantren-pesantren cabang Daarul Quran. Dengan cara itulah, sanad Alquran bersambung dan terus-menerus disebar-luaskan kepada generasi selanjutnya.

### Daftar Pustaka

- Ar-Razi, Muhammad ibn Abu Bakar ibn Abdul Qadir, *Mukhtar as-Shahah*, Beirut: Daar al-Kutub, 1994.
- As-Shobuni, Muhammad Ali, *At-Tibyan fi Ulumi Alquran*, Saudi Arabia: Daar As-Shobuni, 2003.
- Bungin, M. Burhan, *Metodologi Penelitian Kuantitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-ilmu Sosial lainnya* Jakarta: Kencana Prenada media Group, 2008.
- Creswell, Jon W. *Research Design Qualitative and Quantitative Approaches*, Jakarta: KIK Press, 2002.
- Dhobba', Muhammad Ali**, *al-Idhoat fi Bayani Ushuli al-Qiroah* Mesir: Maktabah Al-Azharyah lit-Turats, 1999.
- Giddens, Anthony, *Konsekuensi-konsekuensi Modernitas*, Bantul: Kreasi Wacana 2011.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research Jilid I dan III*, Yogyakarta: Yasbit Fak. Psikologi UGM: 1984.
- Koentjaningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1997.
- Maksum, Madrasah: Sejarah Perkembangan, Jakarta: Logos, 1999. Abraham Francis M, *Modern Di Dunia Ketiga*, (Yogyakarta: PT. Mutiara Wacana yoga 1991).
- Moeloeng, Lexi J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2005.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif Pendekatan Positivistik, Rasionalistik, Phenomenologik, dan Realisme Metaphisik: Telaah Studi Teks, dan Penelitian Agama*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta: Sipress, 1994.



**Qattan, Manna'**, *Mabahits fi Ulumil Quran*, Riyad: Mansyurat al-'Ashr Hadis, t.t.

**Sa'id, Labib**, *al-Jam'u as-Sauty al-Awwal*, Kairo: Dar al-Kutub al-Arabi, t.t..

Saridjo, Marwan, *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Dharma Bhakti, 1983.

Soekanto, Soerjono, *Pengantar Penelitian Hukum* Jakarta: UI-Press, 1986.

Thahhan, Muhammad, *Taisir Musthalahah al Hadis*, Surabaya: Syirkah Bungkulu Indah, t.t..

Wahid, Abdurraman, *Prisma Pemikiran Gusdur*, Yogyakarta: LKiS, 1999.

Zakaria, Abi al Husain ibn Faris Ibn, *Maqayis al Lughah*, juz 3; Dar alFikr,tt.

## MENAKAR BUDAYA LITERASI SANTRI PADA PESANTREN DI ACEH

**Muhammad Iqbal**

Institut Agama Islam Negeri Lhokseumawe,  
Alumni Ponpes Babussalam, Kabupaten Pidie, Aceh  
kotaktmasuk@gmail.com

### **Abstrak**

Kemampuan membaca masyarakat Indonesia sangat tinggi, tetapi daya membaca begitu rendah. Sebab itulah, kualitas literasi Indonesia semakin menurun. Hasil PISA tahun 2000 sampai 2012 menempatkan literasi Indonesia di bawah rata-rata skor internasional. Keberhasilan santri berbanding lurus dengan kualitas dan budaya literasi. Penelitian ini bertujuan untuk menakar budaya literasi santri pada pesantren di Aceh. Metode penelitian yang digunakan adalah metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Sumber data terdiri dari 5 pesantren modern di Aceh. Dua jenis alat pengumpulan data yang digunakan, yaitu angket dan wawancara. Analisis data menggunakan teknik analisis kualitatif deskriptif. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa budaya literasi santri pada pesantren modern meningkat dari nilai awal 50 menjadi 83 setelah pesantren tersebut memberlakukan Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan nomor 23 tahun 2015 tentang Penumbuhan Budi Pekerti melalui gerakan literasi. Peningkatan itu dilihat melalui tiga indikator penilaian, yaitu (1) perencanaan disusun dalam bentuk program literasi dalam sarana perencanaan, yaitu kurikulum; (2) pelaksanaan literasi dilaksanakan dalam dua model kegiatan, yaitu (a) kegiatan inkurikuler meliputi presetasi, praktik terstruktur, dan praktik terbimbing dan (b) kegiatan ekstrakurikuler; dan (3) evaluasi literasi dimonitoring melalui pengamatan, evaluasi data, dan evaluasi lanjutan melalui test.

**Kata Kunci:** Budaya Literasi, Santri, Pesantren Modern

## Pendahuluan

**“(1) Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang telah menciptakan. (2) Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. (3) Bacalah, dan Tuhanmu adalah Maha Pemurah (4) Yang mengajar (manusia) dengan perantaran qalam (alat tulis) (5) Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.” (QS. Al ‘Alaq)”**

**Surat Al ‘Alaq di atas menegaskan bahwa betapa pentingnya literasi.**

Literasi merupakan keterampilan yang dimiliki seseorang dari hasil berpikir, berbicara, membaca, dan menulis<sup>1</sup>. Literasi juga disebut sebagai kemampuan yang dipakai untuk mengakses, memahami, dan menggunakan informasi secara cerdas. Oleh karena itu, sebuah upaya yang dilakukan secara menyeluruh dan berkelanjutan untuk menjadikan pesantren sebagai organisasi pendidikan yang warganya literat sepanjang hayat melalui pelibatan publik **merupakan implementasi perintah Allah Swt. melalui surat Al ‘Alaq.**

Implementasi literasi pada pesantren modern di Aceh belum membudaya secara maksimal. Ini terungkap pada saat peneliti melakukan survei awal pada beberapa pesantren modern di Aceh. Indikator keberhasilan literasi yang disurvei meliputi perencanaan, pelaksanaan, dan evaluasi Gerakan Literasi Pesantren (GLP) yang diadopsi dari Gerakan Literasi Sekolah (GLS) pada Peraturan Kemendikbud nomor 23 tahun 2015<sup>2</sup>. Dari ketiga aspek penilaian inilah, peneliti menyimpulkan bahwa budaya literasi pada sebagian pesantren di Aceh belum baik.

Fakta membaca masyarakat di Indonesia masih galabah karena idealnya 1 bukudibaca 10 orang, tetapi di Indonesia 1 buku dibaca oleh 45 orang, bahkan kalah dengan Srilangka, 1 buku dibaca oleh 38 orang dan di Filipina 1 buku dibaca oleh 30 orang. Sebab itulah, kondisi literasi masyarakat Indonesia masih memprihatinkan.

Dinyatakan oleh Taufik Ismail bahwa masyarakat Indonesia masih rabun membaca dan lumpuh menulis. Data statistik UNESCO 2006 menyebutkan bahwa indeks daya baca di Indonesia baru mencapai 0,001<sup>3</sup>. Artinya, setiap 1.000 penduduk, hanya satu orang saja yang baik daya bacanya. Hasil temuan UNDP juga mengejutkan bahwa angka melek huruf orang dewasa di Indonesia hanya 65,5 persen saja, sedangkan Malaysia

---

<sup>1</sup>James Gee, *Social Linguistics and Literacies: Ideology in Discourse*, (London: Falmer Press, 1990), 42

<sup>2</sup>Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2015 tentang Penumbuhan Budi Pekerti.

<sup>3</sup> UNESCO, *Understandings of Literacy*, (In Education for All Monitoring Report, 2006), 2.

sudah 86,4 persen. PISA juga menempatkan posisi membaca Indonesia di urutan ke 57 dari 65 negara yang diteliti.

Rendahnya tingkat literasi mencerminkan bahwa proses pendidikan belum mengembangkan kompetensi dan minat peserta didik terhadap pengetahuan. Praktik pendidikan yang dilaksanakan selama ini juga menunjukkan bahwa lembaga pendidikan belum berfungsi sebagai organisasi pembelajaran yang menjadikan semua warganya sebagai pembelajar sepanjang hayat.

Mencermati hal ini, pemerintah meluncurkan GLS. Gerakan ini diatur dalam Peraturan Kemendikbud nomor 23 tahun 2015 yang bertujuan untuk meningkatkan daya membaca masyarakat. Hal mendasar yang dilakukan GLS adalah pembiasaan literasi melalui kegiatan membaca 15 menit pertama sebelum pembelajaran dimulai. Program GLS ini sangat penting karena dapat mendorong keingintahuan dan mendorong daya membaca siswa (baca: santri) melalui membaca sehingga tingkat literasi Indonesia pun ikut meningkat<sup>4</sup>.

Kecakapan literasi adalah sebuah modal awal bagi santri untuk menghadapi tantangan abad XXI. Sudah sangat banyak bukti yang menguatkan bahwa kecakapan literasi menjadi modal utama dalam kesuksesan seseorang atau bangsa. Mengambil contoh dari bangsa sendiri. Soekarno, Hatta, Tan Malaka, dan Sosrokartono adalah orang-orang yang memiliki daya kuat dan kehidupannya pun diisi dengan kegiatan literasi. Einstein juga besar dan terkenal serta fenomenal karena dibesarkan oleh ibunya melalui literasi. Fisikawan itu dibacakan buku cerita saat masih kecil dan sampai besar ia tetap menjadi pembaca buku yang baik sepanjang hidupnya.

Islam pernah berjaya selama 500 tahun (abad ke-8 s/d ke-13) karena menempatkan literasi pada poros utama pembangunan. Bahkan, Nabi Muhammad Saw. pun akan membebaskan tawanan Perang Badar apabila mereka dapat mengajarkan literasi kepada umat Islam. Nabi menganggap literasi adalah modal awal untuk kebangkitan Islam. Jepang, Arab, dan negara-negara di Eropa maju karena intensitas membacanya sudah cukup tinggi. Di Jepang, 40 buku dibaca oleh pekerja biasa setiap tahunnya; di Arab, sepersepuluh dari jumlah halaman buku dibaca dalam kurun waktu setahun; dan di Eropa, minimal 10 buku dibaca oleh masyarakat Eropa dalam jangka waktu setahun.

---

<sup>4</sup> Gufran Ali Ibrahim, *Gerakan Literasi Bangsa untuk Membentuk Budaya Literasi*, (Badan Bahasa kemdikbud.go.id/lamanbahasa/berita/1891, 2016 (diakses 2 September 2016)).

Didasari pada fakta, masalah, dan harapan yang telah diuraikan di atas, maka peneliti akan fokus mengkaji tentang budaya literasi santri pada pesantren modern di Aceh. Tujuan kajian ini adalah untuk menakar dan mendeskripsikan budaya literasi pada pesantren modern di Aceh sehingga tergambar dengan jelas program literasi yang telah diterapkan oleh beberapa pesantren modern di Aceh dan menjadi pedoman bagi pesantren dan lembaga pendidikan lain untuk implementasi literasi.

## Konsep Literasi

Secara etimologis, istilah literasi berasal dari bahasa Latin, yaitu *littera* yang bermakna huruf (*letter*) dan diturunkan dari akar kata *litteratus* yang bermakna memiliki pengetahuan tentang huruf dan dapat dimaknai pula sebagai berpendidikan (*educated*) atau terpelajar (*learned*)<sup>5</sup>. Literasi erat kaitannya dengan pendidikan dan pengetahuan yang berkembang dalam pemahaman keaksaraan dengan empat keterampilan bahasa. Lebih spesifik, literasi lebih mengarah pada keterampilan membaca dan menulis<sup>6</sup>. Literasi mengacu pada aspek membaca dan menulis<sup>7</sup>. Dengan demikian, literasi fokus pada membaca dan menulis, sedangkan menyimak dan berbicara adalah bagian dari kegiatan orasi<sup>8</sup>. Dari pendapat-pendapat di atas, literasi adalah kemampuan membaca dan menulis untuk melahirkan suatu produk berupa tulisan yang dihasilkan oleh literat, sedangkan orasi seperangkat kegiatan untuk melahirkan produk berupa hasil lisan yang dihasilkan oleh orator.

Literasi berfungsi sebagai sumber informasi. Literasi menjadi alat untuk mempermudah individu belajar secara mandiri. Literasi berfungsi untuk (1) menentukan informasi yang akurat dan lengkap yang akan menjadi dasar dalam membuat keputusan; (2) menentukan batasan informasi yang dibutuhkan; (3) memformulasikan kebutuhan informasi; (4) mengidentifikasi sumber informasi potensial; (5) mengembangkan strategi penelusuran yang sukses; (6) mengakses informasi yang dibutuhkan secara efektif dan efisien; (7) mengevaluasi informasi; (8) mengorganisasikan informasi; (9) menggabungkan informasi yang dipilih menjadi dasar pengetahuan seseorang; dan (10) menggunakan informasi secara efektif untuk mencapai

---

<sup>5</sup> Peter Senge, et al, *School That Learn: A Fifth Discipline Field Book for Educators, Parents, and Everyone Who Cares About Education* (London, Nicholas Brealey Publishing, 2000), 210.

<sup>6</sup> Fransman, J, *Understanding Literacy* (Background paper for EFA, Global Monitoring Report, 2006), 23.

<sup>7</sup> Resmini, Novi, *Orasi dan Literasi dalam Pengajaran*, (Jurnal, Universitas Pendidikan Indonesia, 2013), 22.

<sup>8</sup> *Ibid*, 44.

tujuan tertentu<sup>9</sup>. Di samping itu, Deklarasi Praha mencanangkan pentingnya literasi, yaitu kemampuan untuk mencari, memahami, mengevaluasi secara kritis, dan mengelola informasi menjadi pengetahuan yang bermanfaat untuk pengembangan kehidupan pribadi dan sosialnya<sup>10</sup>.

Literasi memiliki manfaat yang dapat diimplementasikan individu dalam berbagai keperluan, kegiatan, atau urusan. Tiga manfaat literasi, yaitu landasan pengambilan keputusan, meningkatkan daya saing, dan mengembangkan ilmu pengetahuan<sup>11</sup>. Di samping itu, literasi juga bermanfaat bagi siswa atau santri, yaitu untuk membantu proses belajar supaya tidak bergantung kepada guru karena mereka dapat belajar mandiri. Selain itu, literasi bagi santri dapat mengembangkan ilmunya dengan memperkaya konsep-konsep baru yang diperoleh melalui keterampilan literasinya.

Literasi yang dimaksud dalam kajian ini adalah keterampilan yang tidak sebatas mendeskripsikan seperangkat keterampilan melalui membaca dan menulis atau menyimak dan berbicara, tetapi sebuah keterampilan untuk mengakses, memahami, dan menggunakan informasi secara cerdas sehingga menghasilkan produk literasi.

## **Minat Baca**

Pengaruh-pengaruh dari luar, tuntutan kebutuhan pembaca, adanya persaingan antarsesama, tersedianya waktu dan sarana yang diperlukan merupakan beberapa faktor-faktor yang dipersiapkan untuk menumbuhkan minat membaca<sup>12</sup>. Meningkatnya minat membaca akan meningkat pula tingkat literasi. Dawson dan Rahman menyebutkan bahwa faktor-faktor yang mempengaruhi minat baca meliputi (1) dapat memenuhi kebutuhan dasar lewat bahan bacaan; (2) memperoleh manfaat dan kepuasan dari kegiatan membaca; (3) tersedianya sarana buku bacaan di rumah maupun di sekolah; (4) jumlah dan ragam bacaan yang disenangi; (5) tersedianya sarana perpustakaan yang lengkap dan kemudahan proses pinjam; (6) adanya

---

<sup>9</sup>. Pradeepa Wijetunge, *Empowering 8: the Information Literacy Model Developed in Sri Lanka to Underpin Changing Education Paradigms of Sri Lanka* (Sri Lanka Journal Of Librarianship. Vol.1 (1). <http://www.cmb.ac.lk/academic/institutes/nilis.org/reports/InformationLiteracy.pdf>, Diakses 29 November 2016), 31-41.

<sup>10</sup> UNESCO, *Education for All: Literacy for Lif*, (Paris: UNESCO, 2003), 4.

<sup>11</sup>Adam, *Literasi Informasi*, <http://perpus.ums.ac.id/2009/02/19/literasi-informasi>, diakses 10 Desember . 2009)

<sup>12</sup>Santoso, Hari, *Teknik dan Strategi dalam Membangun Minat Baca*, (<http://digilib.um.ac.id/images/stories/pustakawan/pdfhasan/pdf> diakses 12 Juni 2015). 14.

program khusus kurikuler yang memberi kesempatan murid membaca secara periodik; dan (7) saran-saran teman sekelas, sikap guru dalam mengelola kegiatan belajar mengajar, dan perbedaan jenis kelamin<sup>13</sup>. Oleh karena itu, minat baca setiap individu tidak akan timbul otomatis, tetapi perlu ada upaya-upaya atau dorongan eksternal.

## **Budaya Literasi**

Penumbuhan budaya literasi merupakan usaha yang dilakukan untuk mempengaruhi, menumbuhkan, mengembangkan minat baca seseorang. Oleh karena itu, pengembangan budaya literasi sangat bergantung pada usaha pesantren dalam meningkatkan minat baca santri.

Bahwa literasi adalah sebuah proses memprediksi, menginformasi, dan mengintegrasikan informasi melalui 4 keterampilan berbahasa<sup>14</sup>. Pembelajaran berbasis literasi adalah pembelajaran yang melibatkan 4 keterampilan berbahasa itu untuk menjadi seorang literat. Santri dibiasakan dengan membaca dari berbagai sumber informasi dan mengakses berbagai informasi penting dari media<sup>15</sup>. Selain itu, santri diarahkan untuk mengikuti perkembangan peradaban yang sedang terjadi secara faktual. Oleh karena itu, dalam mengembangkan budaya literasi pada pesantren perlu menyiapkan perencanaan, pelaksanaan, dan evaluasi yang mengarah pada literasi.

Budaya literasi pada pesantren dapat dibangun melalui beberapa hal-hal berikut, yaitu (1) mengarahkan aktivitas santri yang berbasis literasi; (2) memilih dan menyiapkan bahan pembelajaran yang berbasis literasi; (3) memeriksa hasil kerja literasi santri; (4) mengarahkan sistem berkomunikasi keilmuan yang berbasis literasi; dan (5) mengintegrasikan program literasi, kurikulum nasional, dan visi misi pesantren.

Pendekatan yang dapat digunakan untuk menumbuhkan budaya literasi pada pesantren ada 2, yaitu pendekatan langsung (*directcontact*) dan pendekatan tidak langsung (*indirectcontact*)<sup>16</sup>. Pendekatan budaya literasi ini bertujuan untuk mengetahui kesesuaian pelaksanaan program dengan rencana yang telah ditetapkan dan untuk mengidentifikasi penyimpangan masalah atau hambatan yang membutuhkan perbaikan sehingga dapat

---

<sup>13</sup>*Ibid*, 16.

<sup>14</sup>Lipton & Hubble, *Sekolah Literasi Perencanaan & Pembinaan*, (Bandung, Nuansa, 2016), 107.

<sup>15</sup>White, R. T, *Learning Science* (Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1985), 16.

<sup>16</sup>Sutrianto, dkk, *Panduan Gerakan Literasi Sekolah di Sekolah Menengah Atas*, (Jakarta, Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016), 114.



ditemukan solusi terhadap masalah literasi<sup>17</sup>.

### **Gerakan Literasi Pesantren**

Gerakan Literasi Pesantren (GLP) merupakan istilah yang diadopsi dari Gerakan Literasi Sekolah (GLS). Tujuannya untuk penumbuhan budi pekerti sebagaimana dituangkan dalam Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 23 Tahun 2015. Salah satu kegiatan di dalam gerakan tersebut adalah kegiatan 15 menit membaca buku nonpelajaran sebelum waktu belajar dimulai. Kegiatan ini dilaksanakan untuk menumbuhkan minat baca peserta didik serta meningkatkan keterampilan membaca agar pengetahuan dapat dikuasai secara lebih baik. Materi baca berisi nilai-nilai budi pekerti, berupa kearifan lokal, nasional, dan global yang disampaikan sesuai tahap perkembangan peserta didik.

Gerakan ini melibatkan semua pemangku kepentingan di bidang pendidikan agama maupun umum, mulai dari tingkat pusat, provinsi, kabupaten/kota, hingga satuan pendidikan pada pesantren modern dan tradisional. Di samping itu, orang tua dan santri serta masyarakat juga menjadi komponen penting dalam GLP.

GLP ini tidak terlepas dari tugas dan fungsi pendidikan, yaitu meningkatkan kualitas hidup manusia dan masyarakat Indonesia; meningkatkan produktivitas rakyat dan daya saing di pasar internasional sehingga bangsa Indonesia bisa maju dan bangkit bersama bangsa-bangsa Asia lainnya; melakukan revolusi karakter bangsa; dan memperteguh kebinekaan dan memperkuat restorasi sosial Indonesia<sup>18</sup>.

Literasi sangat penting bagi santri karena keterampilan literasi akan berpengaruh terhadap keberhasilan belajar dan kehidupannya. Literasi yang baik dapat membantu santri dalam memahami bahasa lisan maupun tulisan. Selain itu, literasi juga dapat mengasah berpikir kritis santri. Oleh karena itu, tingkat literasi santri akan menentukan posisinya di masa yang akan datang.

Empat keterampilan bahasa memiliki hubungan yang sangat erat dalam literasi. Keterampilan matematika, sains, dan IT juga mempunyai korelasi dengan keterampilan bahasa. Itu semua seperti siklus yang saling membutuhkan dan mendukung supaya dapat mencapai satu titik penyelesaian masalah. Sebab itulah, GLP dikemas untuk mencapai visi pendidikan nasional, yaitu meningkatkan kesiapan masukan dan kualitas proses pendidikan; untuk

---

<sup>17</sup>Sudjana, Nana, *Dasar-dasar Proses Belajar Mengajar*, (Bandung, Sinar. Baru AlgensidoOffset, 2004), 230.

<sup>18</sup>Sutrianto, dkk, *Panduan Gerakan Literasi Sekolah di Sekolah Menengah Atas*, (Jakarta, Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016), 1.

mengoptimalkan pembentukan kepribadian yang bermoral; dan untuk meningkatkan keprofesionalan dan akuntabilitas lembaga pendidikan sebagai pusat pembudayaan, ilmu pengetahuan, keterampilan, pengalaman, sikap, dan nilai berdasarkan standar nasional dan global.

### **Peran Perpustakaan Pesantren**

Perpustakaan pesantren memiliki kontribusi yang sangat berharga dalam upaya meningkatkan aktivitas santri dalam proses belajar serta dapat meningkatkan kualitas pendidikan dan pengajaran. Melalui perpustakaan ini, santri dapat mendidik diri sendiri secara berkesinambungan dan dibelajarkan untuk menggali ilmu pengetahuan secara mandiri. Tugas lembaga pendidikan adalah memberikan kepada peserta didik keterampilan belajar tentang cara ia bisa belajar dan dapat membaca dengan baik<sup>19</sup>.

Perpustakaan pesantren merupakan faktor penentu keberhasilan program pendidikan dan pengajaran karena informasi dan ilmu pengetahuan yang diperoleh melalui membaca dan belajar di perpustakaan dapat berfungsi sebagai **“gizi intelektual” bagi seluruh santri. Ralph dan Wagner sebagaimana** dikutip Mbulu mengemukakan bahwa perpustakaan merupakan tempat penyimpanan ilmu pengetahuan, laboratorium mengajar, jantung program pendidikan, tempat penelitian, dan sarana rekreasi<sup>20</sup>. Perpustakaan merupakan monumen hidup yang sungguh-sungguh berarti bagi ilmu pengetahuan dan kebudayaan bangsa dari masa ke masa. Perpustakaan menjadi dapur ilmu pengetahuan dan sarana hiburan.

Perpustakaan secara tidak sadar membantu para pendidik untuk mengubah pola pikir peserta didik yang statis menjadi dinamis. Hal ini terlihat cara berpikir, bersikap, dan berkomunikasi setelah mereka membaca buku di perpustakaan. Dengan membaca buku, mereka akan bertambah wawasan dengan sendirinya dan hal paling penting dari kegiatan membaca dapat melatih peserta didik menjadi kritis.

Secara implisit, peran perpustakaan pesantren dalam meningkatkan budaya literasi sangat besar. Santri dapat melatih dirinya sendiri dengan memanfaatkan waktu luang ataupun pada saat istirahat. Santri juga dapat mendorong dan memotivasi dirinya untuk mencintai buku, sehingga merangsang daya intelektualnya. Santri dapat belajar mandiri. Artinya, tanpa ada guru siswa bisa belajar sendiri dengan membaca buku di perpustakaan karena perpustakaan merupakan media pedagogis untuk meningkatkan

---

<sup>19</sup>Santoso, Hari, *Teknik dan Strategi dalam Membangun Minat Baca*, (<http://digilib.um.ac.id/images/stories/pustakawan/pdfhasan/pdf> diakses 12 Juni 2015), 12.

<sup>20</sup>*Ibid*, 16

kemampuan membaca. Sebab itulah, upaya membudayakan pesantren menjadi lingkungan yang berbasis literasi dapat dilakukan dengan memaksimalkan peran perpustakaan pesantren.

### **Indikator Ketercapaian Literasi**

Indikator ketercapaian literasi dilihat dari perencanaan, pelaksanaan, dan evaluasi. Salah satu bentuk kegiatan yang menggambarkan ketercapaian literasi (1) tahap perencanaan, yaitu terencananya program literasi dalam kurikulum; (2) tahap pelaksanaan, yaitu terlaksananya program literasi yang telah direncanakan; dan (3) tahap evaluasi, yaitu dievaluasi program-program literasi yang telah direncanakan dan dilaksanakan.

Di samping indikator ketercapaian literasi di atas, ada indikator pendukung literasi yang diadopsi dari pendapat Sutrianto meliputi (1) ada kegiatan 15 menit membaca (membaca dalam hati, membacakan nyaring) yang dilakukan setiap hari (di awal, tengah, atau menjelang akhir pelajaran); (2) kegiatan 15 menit membaca telah berjalan selama minimal 1 semester; (3) peserta didik memiliki jurnal membaca harian; (4) guru, kepala sekolah, dan/atau tenaga kependidikan menjadi model dalam kegiatan 15 menit membaca dengan ikut membaca selama kegiatan berlangsung; (5) ada perpustakaan, sudut baca di tiap kelas, dan area baca yang nyaman dengan koleksi buku nonpelajaran; (6) ada poster-poster kampanye membaca di kelas, koridor, dan/atau area lain di pesantren; (7) ada bahan kaya teks yang terpampang di tiap kelas; (8) lingkungan yang bersih, sehat dan kaya teks; (9) terdapat poster-poster tentang pembiasaan hidup bersih, sehat, dan indah; (10) pesantren berupaya melibatkan publik (orang tua, alumni, dan elemen masyarakat) untuk mengembangkan kegiatan literasi; dan (11) pimpinan dan jajarannya berkomitmen melaksanakan dan mendukung gerakan literasi pesantren<sup>21</sup>.

Kategori nilai yang digunakan dalam menentukan ketercapaian budaya literasi santri pada pesantren modern di Aceh menggunakan klasifikasi nilai yang dikeluarkan oleh Depdiknas, yaitu skor 85-100 kategori sangat baik, skor 69 – 84 kategori baik, skor 53 – 68 kategori sedang, 37 – 52 kategori rendah, dan  $\leq 21$  – 36 kategori sangat rendah<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup>Sutrianto, dkk, *Panduan Gerakan Literasi Sekolah di Sekolah Menengah Atas* (Jakarta, Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016), 67

<sup>22</sup>Depdiknas, *Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan* (Jakarta, Depdiknas, 2006)

## Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan adalah metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Sumber data terdiri dari 5 pesantren modern di Aceh meliputi (1) Pesantren Modern Jeumala Amal di Pidie; (2) Pesantren Modern Al-Muslimun di Aceh Utara; (3) Pesantren Modern Misbahul Ulum di Kota Lhokseumawe; (4) Pesantren Modern Ruhul Islam Anak Bangsa (RIAB) di Aceh Besar; dan (5) Pesantren Modern Mudi Mesra di Bireuen. Penentuan sampel menggunakan *purposive sampling*. Jenis alat pengumpulan data yang digunakan, yaitu angket berjenis skala likert dan wawancara serta dokumentasi. Analisis data menggunakan teknik analisis kualitatif deskriptif.

## Hasil Penelitian

Hasil penelitian ini terbagi menjadi dua, yaitu (1) hasil penelitian yang diteliti pada Juni 2014 atau sebelum Peraturan Kemendikbud nomor 23 tahun 2015 dikeluarkan dan (2) hasil penelitian yang diteliti pada Maret 2018 atau setelah Peraturan Kemendikbud nomor 23 tahun 2015 diluncurkan dan sudah diimplementasikan pada (a) Pesantren Modern Jeumala Amal di Pidie; (b) Pesantren Modern Al-Muslimun di Aceh Utara; (c) Pesantren Modern Misbahul Ulum di Kota Lhokseumawe; (d) Pesantren Modern Ruhul Islam Anak Bangsa (RIAB) di Aceh Besar; dan (e) Pesantren Modern Mudi Mesra di Bireuen.

Sebelum Peraturan Kemendikbud nomor 23 tahun 2015 dikeluarkan, nilai budaya literasi santri pada 5 pesantren modern yang telah disebutkan di atas masih rendah atau belum baik. Kategori ini diperoleh dari hasil penilaian melalui angket, wawancara, dan dokumentasi. Komponen yang dinilai dalam 3 jenis alat pengumpulan data itu meliputi (1) perencanaan program literasi yang terintegrasi dengan kegiatan pembelajaran, baik inkurikuler maupun ekstrakurikuler; (2) pelaksanaan literasi yang dilaksanakan melalui program literasi; dan (3) evaluasi program literasi yang telah direncanakan dan dilaksanakan. Setelah data dianalisis, maka perolehan nilai budaya literasi santri pada 5 pesantren modern tersebut adalah 50 dengan kategori rendah. Perhatikan rincian pada bagan berikut!



Peningkatan budaya literasi santri dari rendah menjadi baik dilakukan beberapa upaya untuk memaksimalkan komponen-komponen literasi dan juga menambah unsur pendukung literasi meliputi kegiatan pembiasaan membaca, menambah bahan bacaan, membuat jurnal harian santri, mengikutsertakan

peran wali santri, menempel poster-poster literasi di setiap sisi pesantren, menambah koleksi buku fiksi dan nonfiksi melalui kegiatan sumbang buku, dan menerapkan Peraturan Kemendikbud nomor 23 tahun 2015.

Setelah penerapan Permendikbud tersebut dan melakukan beberapa upaya peningkatan budaya literasi yang telah disebutkan di atas, tahun Maret 2018, penelitian kedua dilakukan pada 5 pesantren modern tersebut. Indikator penilaian masih mengacu pada indikator ketercapaian literasi, yaitu perencanaan, pelaksanaan, dan evaluasi. Dari indikator penilaian ini, skor budaya literasi meningkat dari 50 dengan kategori rendah menjadi 83 dengan kategori baik. Dengan kata lain, terjadi peningkatan budaya literasi santri setelah pemerintah mengeluarkan permendikbud nomor 23 tahun 2015. Perhatikan rincian pada bagan berikut ini!



Hasil penelitian juga menunjukkan bahwa penerapan literasi pada tahap perencanaan terjadi peningkatan karena pesantren menyusun (1) program unggulan literasi dan (2) menjadikan kurikulum sebagai sarana literasi. Hal ini senada dengan pendapat Wiedarti, yaitu program dan sarana perencanaan merupakan unsur yang paling penting dalam membudayakan literasi<sup>23</sup>.

Program perencanaan literasi disusun dalam bentuk program-program literasi meliputi program meringkas buku, program literasi setiap Sabtu, program membaca 20 menit sebelum pembelajaran, program *readingcamp*, program membaca Al Quran, program tantangan membaca, program sumbang buku, program membuat perpustakaan kelas, program *bookworm*, program minimoli (*minimovinglybrary*), program presentasi buku, program sosialisasi literasi, program pelatihan literasi untuk guru, dan program menyamakan persepsi literasi antarguru bidang studi. Beberapa program inkurikuler dimasukkan dalam kurikulum karena mengingat kurikulum adalah sarana dari perencanaan literasi.

Literasi dibudayakan melalui kegiatan-kegiatan penting sepanjang tahun pelajaran. Kegiatan ini direalisasikan dalam bentuk festival buku, lomba poster, mendongeng, karnaval tokoh buku cerita, dan sebagainya. Pimpinan dan pengurus pesantren juga ikut berperan aktif dalam menggerakkan literasi,

---

<sup>23</sup>Wiedarti, Pangesti dkk, *Desain Induk Gerakan Literasi Sekolah* (Jakarta, Direktorat Jendral Pendidikan Dasar dan Menengah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016), 11.

antara lain dengan membangun budaya kolaboratif antarguru dan tenaga kependidikan. Dengan demikian, setiap orang dapat terlibat sesuai kepakaran masing-masing. Peran orang tua sebagai relawan GLP pun dilibatkan untuk memperkuat komitmen pesantren dalam pengembangan budaya literasi.

Pelaksanaan literasi melalui kegiatan inkurikuler dan ekstrakurikuler juga menjadi faktor peningkatan literasi santri pada 5 pesantren modern tersebut. Implementasi literasi dapat dilaksanakan melalui (1) kegiatan ekstrakurikuler dan (2) kegiatan inkurikuler yang terbagi 3 jenis meliputi (a) presentasi merupakan kegiatan untuk memberi pemahaman dan motivasi tentang literasi; (b) praktik terstruktur adalah kegiatan menerapkan, mengabstraksi, dan menyampaikan, serta menceritakan hal-hal yang berkaitan dengan literasi; dan (c) praktik terbimbing ialah kegiatan yang dibimbing<sup>24</sup>. Adapun uraian kegiatannya adalah sebagai berikut.

- (1) Kegiatan-kegiatan literasi yang dilaksanakan pada ekstrakurikuler meliputi bedah teks, diskusi dan *tour to library*, pemberian penghargaan setiap akhir semester, membuat pojok atau sudut baca, membuat Mading (majalah dinding), menentukan hari literasi, memilih duta literasi, dan membuat pelombaan resensi buku, membaca cepat, dan baca-tulis puisi dan cerita pendek.
- (2) Kegiatan-kegiatan literasi yang dilaksanakan pada inkurikuler meliputi (a) presentasi, yaitu memberikan pemahaman kepada siswa tentang literasi, membuka wawasan siswa tentang manfaat literasi melalui *reading club* dan *book fair*, menampilkan video-video motivasi tentang literasi, dan menceritakan tokoh-tokoh hebat karena literasi; (b) praktik terstruktur, yaitu menerapkan kegiatan membaca 15 menit sebelum pembelajaran dimulai, membuat *bookreport*, memaparkan hal-hal yang menarik dari buku yang telah dibaca, menyampaikan pendapat dalam forum pembelajaran, membaca buku sastra, membaca referensi terkait materi/topik, mengabstraksi hasil bacaan, menulis resensi buku sebanyak 1 buku 1 bulan, dan memproduksi teks narasi, eksposisi, prosedur kompleks, negosiasi, dan eksplanasi; dan (c) praktik terbimbing, yaitu melatih siswa membaca cepat, menulis, dan debat bahasa (Indonesia, Arab, dan English).

Sederet kegiatan literasi yang telah dilaksanakan di atas, evaluasi keberhasilannya dilakukan melalui (a) pengamatan terhadap lingkungan,

---

<sup>24</sup>Bruce Joyce, *Models of Teaching: Advance Organizer* (New Jersey, Pearson education Inc. 247-261, 2009), 428-429

seperti perpustakaan pojok kelas, membaca 15 sebelum pembelajaran, dan kegiatan-kegiatan harian lainnya; (b) evaluasi data pengunjung perpustakaan, jumlah buku peminjaman buku, jumlah buku yang telah dibaca dan direvisi oleh siswa, hasil menulis siswa yang dirilis oleh guru Bahasa Indonesia, dan mendata produk pembelajaran yang dihasilkan pada setiap bidang studi; dan (c) evaluasi melalui tes pada Ujian Tengah Semester (UTS) dan Ujian Akhir Semester (UAS).

Kegiatan literasi telah memberi perubahan yang signifikan terhadap budaya literasi pada 5 pesantren modern yang diteliti pada kajian ini. Guru menyampaikan bahwa sebelum budaya literasi ini dilaksanakan, santri hanya menjadi pendengar yang budiman, tetapi setelah program GLP digalakkan, proses komunikasi guru dan santri lebih komunikatif. Hal ini karena santri telah diwajibkan mengakses berbagai informasi dari berbagai sumber untuk mendukung proses pembelajaran. Di samping itu, guru juga merasakan respon dan rasa ingin tahu santri semakin meningkat. Peningkatan itu terlihat dari sumber-sumber yang diakses santri untuk menyusun makalah dan jurnal mini semakin bervariasi. Deretan daftar pustaka yang digunakan sudah beragam, seperti buku, jurnal ilmiah, dan prosiding.

Literasi dibudayakan melalui kegiatan-kegiatan penting sepanjang tahun pelajaran. Kegiatan ini direalisasikan dalam bentuk festival buku, lomba poster, mendongeng, karnaval tokoh buku cerita, dan sebagainya. Pimpinan dan pengurus pesantren juga ikut berperan aktif dalam menggerakkan literasi, antara lain dengan membangun budaya kolaboratif antarguru dan tenaga kependidikan. Dengan demikian, setiap orang dapat terlibat sesuai kepakaran masing-masing. Peran orang tua sebagai relawan GLP pun dilibatkan untuk memperkuat komitmen pesantren dalam pengembangan budaya literasi.

## **Penutup**

Dapat disimpulkan bahwa budaya literasi santri pada (a) Pesantren Modern Jeumala Amal di Pidie; (b) Pesantren Modern Al-Muslimun di Aceh Utara; (c) Pesantren Modern Misbahul Ulum di Kota Lhokseumawe; (d) Pesantren Modern Ruhul Islam Anak Bangsa (RIAB) di Aceh Besar; dan (e) Pesantren Modern Mudi Mesra di Bireuen meningkat dari nilai awal 50 menjadi 83 setelah pesantren tersebut memberlakukan Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan nomor 23 tahun 2015 tentang Penumbuhan Budi Pekerti melalui gerakan literasi. Peningkatan itu dilihat melalui tiga indikator penilaian, yaitu (1) perencanaan disusun dalam bentuk program literasi dalam sarana perencanaan, yaitu kurikulum; (2) pelaksanaan literasi dilaksanakan dalam dua model kegiatan, yaitu (a) kegiatan inkurikuler meliputi presitasi, praktik terstruktur, dan praktik terbimbing dan (b) kegiatan



ekstrakurikuler; dan (3) evaluasi literasi dimonitoring melalui pengamatan, evaluasi data, dan evaluasi lanjutan melalui test.

### **Daftar Pustaka**

- Depdiknas. Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan. Jakarta: Depdiknas, 2006.
- Fransman, J. Understanding literacy. Background paper for EFA: Global Monitoring Report, 2006.
- Gee, James. Social Linguistics and Literacies: Ideology in Discourse. London: Falmer Press, 1990.
- <http://perpus.ums.ac.id/2009/02/19/literasi-informasi/>
- Joyce, Bruce. Models of Teaching: Advance Organizer. New Jersey: Pearson education Inc. 247-261, 2009.
- [kemdikbud.go.id/lamanbahasa/berita/1891](http://kemdikbud.go.id/lamanbahasa/berita/1891)
- Lipton&Hubble. Sekolah Literasi Perencanaan & Pembinaan. Bandung: Nuansa, 2016.
- Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2015 tentang Penumbuhan Budi Pekerti.
- Resmini, Novi. Orasi dan Literasi dalam Pengajaran. Jurnal. Universitas Pendidikan Indonesia, 2013.
- Santoso, Hari. 2005. "Teknik dan Strategi dalam Membangun Minat Baca."**  
<http://digilib.um.ac.id/images/stories/pustakawan/pdfhasan/pdf,>  
2005
- Senge, Peter, etal. School That Learn: A Fifth Discipline Field Book for Educators, Parents, and Everyone Who Cares About Education. London: Nicholas Brealey Publishing, 2000.
- Sudjana, Nana. Dasar-dasar Proses Belajar Mengajar. Bandung :Sinar. Baru Algensido Offset, 2004.
- Sutrianto, dkk. Panduan Gerakan Literasi Sekolah di Sekolah Menengah Atas. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016.
- UNESCO. Education for All: Literacy for Life. Paris: UNESCO, 2003.
- UNESCO. Understandings of Literacy. In Education for All Monitoring Report, 2006.
- White, R. T, Learning Science.Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1985.
- Wiedarti, Pangesti dkk. Desain Induk Gerakan Literasi Sekolah. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016.
- Wijetunge. Pradeepa. Empowering 8: theInformationLiteracy Model DevelopedinSriLankatoUnderpinChanging Education Paradigms of Sri Lanka. SrilankaJournal Of Librarianship. Vol.1(1), 31-41.

## MENCIPTAKAN GENERASI ILMUWAN MUSLIM (STUDI KITAB TA'LIMUL MUTA'ALIM KARYA SYEKH AZ-ZARNUJI)

Muhammad Abdur Rochman

### Abstrak

Ilmuwan merupakan orang yang ahli dan banyak pengetahuannya mengenai suatu ilmu. Para ilmuwan tidak lelah dalam mendalami suatu keilmuan yang sedang mereka geluti. Begitu halnya bagi seorang santri yang ingin menjadi generasi ilmuwan harus semangat dalam belajar dan mendalami suatu bidang keilmuan. Sejarah telah membuktikan bahwa banyak para generasi umat Islam mampu menghidupkan semangat keilmuan sehingga muncul para ilmuwan Islam yang berjasa dalam bidang tertentu. Baik dalam bidang agama, filsafat, kedokteran, IPTEK dan lainnya. Seperti contoh Imam Ghazali seorang ahli ilmu agama yang **terkenal karya fenomenalnya kitab Ihya' Ulumuddin**, Ibnu Khaldun yang terkenal dengan ilmu filsafatnya, Ibnu Sina dengan ilmu Kedokterannya, al-Khawarizmi yang berjasa dibidang Ilmu Matematikanya. Mereka semua disamping mendalami dan menguasai keilmuan bidang tertentu. Mereka juga menguasai keilmuan Agama sebagai pondasi keilmuan yang lain. Akan tetapi kini semangat keilmuan tidak sebanding dengan apa yang telah dilakukan oleh para pendahulu kita. Hari ini sangat minim orang terjun membidangi keilmuan yang didasari dengan keilmuan agama. Oleh karena itu disini penulis ingin mengkaji dan mengungkap gagasan untuk **menjadi seorang Ilmuwan Muslim ala Kitab Ta'limul Mutaalim** yang hampir semua Pesantren mengajarkannya. Penelitian ini menggunakan pendekatan studi pustaka berdasarkan referensi literatur buku, kitab, dan dokumen-dokumen yang menunjang untuk memberikan pemahaman bagaimana untuk menjadi seorang Ilmuwan muslim ala Kitab **Ta'limul Mutaalim**. Dalam kitab **Ta'limul Mutaalim mengajarkan konsep bagaimana** mendapatkan sebuah ilmu pengetahuan yang salah satu inti pembahasannya ada enam perkara yang termuat dalam *bait nadham, Alala tanalul ilma illa bisittatin saumbika an majmuiha bibayani, dzakaun wa hirsun washtthibarun wa bulgotun wa irsyadu ustadzin wa thulu zamanin*.

**Kata Kunci :** Ilmuwan, Ilmu, Generasi Ilmuwan

## Pendahuluan

Sejak kelahiran Islam yang pertama kali dibawa oleh Nabi Muhammad saw. ke muka bumi ini, Islam merupakan agama yang sangat menekankan pada penggunaan akal pikiran (rasio). akal pikiran yang dimiliki oleh manusia hendaknya dapat dipergunakan untuk mengadakan observasi dan perenungan yang mendalam baik kepada sosok atau jiwa manusia itu sendiri, cakrawala alam semesta baik di langit maupun di bumi, bahkan kepada semua makhluk ciptaan Allah Swt.<sup>1</sup>

Akal merupakan sumber menghasilkan ilmu pengetahuan. Akal juga merupakan sesuatu yang sangat mulia yang dapat menjadikan manusia itu mulia. Hal ini ditunjukkan oleh sabda Rasulullah yang artinya “**yang pertama kali diciptakan Allah adalah akal**”. Kemudian Allah Swt. berfirman kepadanya, “**Datanglah kemari**”, maka akal itupun datang. Kemudian Allah berfirman kepadanya, “**Pergilah**”. Maka akal itu pergi. Allah berfirman, “**Demi kemuliaan dan keagungan-Ku, tidaklah aku ciptakan makhluk yang lebih mulia bagi-Ku daripada kamu. Dengan engkau Aku mengambil dan dengan engkau aku memberi. Dengan engkau Aku memberi pahala dan dengan engkau Aku menghukum.**” Nabi Muhammad Saw. bersabda, *Aku bertanya kepada Jibril apakah kepemimpinan itu?*” Jibril menjawab, “**Akal**”.<sup>2</sup>

Islam juga sudah memberikan suatu pemahaman secara mendasar tentang pentingnya seorang manusia menggunakan akalnya untuk merenungkan dan memahami dirinya dan apa yang telah diciptakan oleh Allah Swt. di alam semesta. Hal ini ditandai dengan turunnya ayat Alquran yang pertama kali yaitu surat Al-alaq ayat 1-5 yaitu:

أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ , خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ , اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ , الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

Artinya: Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah, Bacalah, dan Tuhanmulah yang Maha Pemurah, Yang mengajar manusia dengan pena, Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.<sup>3</sup>

Bahwasanya jelas kata awalan dalam surat Al-‘Alaq adalah **Iqra’** dari fiil Amar yang berarti perintah untuk membaca, hal itu sebagai tanda dan simbol bagi manusia untuk selalu membaca, baik secara tertulis maupun tidak. Dalam Alquran juga banyak menyebutkan kata-kata yang mengandung makna yang berhubungan dengan pentingnya manusia untuk menggunakan

---

<sup>1</sup> Yusuf Qardhawi, *Ilmu Pengetahuan dalam Persepektif Islam* (Yogyakarta: Izzan Pustaka; 2003), 7.

<sup>2</sup> Labib Mz, Penerj., *Ringkasan Ihya’ Ulumuddin* (Surabaya: Himmah Jaya; 2004) h. 21

<sup>3</sup> Departemen Agama RI, *Alqur’an dan Terjemahnya* (Surabaya: PT Karya Agung, 2006), 904.

akalnya sebagai sumber mendapatkan ilmu pengetahuan seperti kata “**nazara**” (**menganalisa**), “**tafakkara**” (**memikirkan**), “**faqiha**” (**memahami**) “**alima**” (**mengerti, menyadari**), “**burhan**” (**bukti, argumentasi**), “**lubb**” (intelektual, cerdas, berakal) dan lainnya.<sup>4</sup>

Upaya-upaya Penelitian yang diisyaratkan dalam Alquran telah dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw bersama para sahabatnya. Walaupun terkadang terjadi perbedaan dengan konsepsi penelitian awal dengan hasil yang dicapai. Seperti halnya eksperimen tentang yang dilakukan Nabi dan para sahabat tentang penyerbukan pohon kurma, yang hasilnya berbeda dengan saran Nabi, maka beliau bersabda kepada para sahabat yang berprofesi sebagai petani, kalian lebih mengetahui terhadap urusan dunia kalian.<sup>5</sup>

Kemudian dikembangkan lagi fase setelah nabi Muhammad Saw yaitu fase Khulafaur Rosyidin, ada beberapa sahabat Nabi pada masa itu ahli dalam bidang tafsir diantaranya Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, **ibnu Mas’ud, Ibnu Abbas**, Zaid bin Tsabit dan lainnya diantara mereka yang paling menonjol keahlian dibidang tafsir yaitu Ibnu Abbas anak paman Nabi. Kemudian fase Daulah Bani Umayyah mulai bertambah perkembangan ilmu pengetahuan mulai seperti adanya ilmu kesenian, budaya, ilmu Qiraat dan lainnya dan mencapai puncak keemasan pada masa pemerintahan Bani Abbasiyah. Dari sini muncul para ilmuwan-ilmuwan yang tidak hanya mengetahui ilmu agama mereka juga mendalami ilmu pengetahuan sains dan teknologi. Khususnya pada masa kekuasaan Khalifah Harun Ar-Rasyid segala bidang ilmu pengetahuan berkembang pesat, mulai dari tafsir, hadis, fikih, bahasa, kedokteran, perbintangan, filsafat, dan sains. Seperti halnya Imam Ghazali seorang ahli ilmu agama yang terkenal karya fenomenalnya kitab **Ihya’ Ulumuddin, Ibnu Khaldun yang terkenal dengan ilmu filsafatnya, Ibnu Sina** dengan ilmu Kedokterannya, al-Khawarizmi yang berjasa dibidang iptek. Namun melihat kondisi generasi muda hari ini sangat berbeda sekali semangat keilmuannya dibanding zaman terdahulu. Oleh karena itu perlu dibangun kembali semangat keilmuan generasi muda dan khususnya para santri yang menjadi corak keilmuan agama dimasyarakat. Disini akan kita bahas **bagaimana kitab Ta’limul Muta’alim dalam memberikan sebuah tuntunan yang runtut bagi para penuntut ilmu. Serta memberikan spirit bagi generasi muda/ generasi santri untuk menjadi seorang ilmuwan. Kitab Ta’limul Muta’alim ini** merupakan salah satu kitab yang diajarkan hampir didunia pesantren

---

<sup>4</sup> Yusuf Qardhawi, *Ibid*, 11.

<sup>5</sup> Yusuf Qardhawi, *Ibid*, 15.

sehingga bisa memberikan spirit keilmuan bagi generasi santri untuk menjadi seorang ilmuwan muslim nantinya.

### **Metode Penelitian**

Jenis penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*Library Research*) yang bersifat kualitatif. penelitian kepustakaan (*Library Research*) adalah teknik penelitian yang mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan berbagai macam materi yang dalam dalam kepustakaan.<sup>6</sup> *Library Research* yaitu suatu cara kerja yang bermanfaat untuk mengetahui pengetahuan ilmiah dari suatu dokumen tertentu atau berupa literature lain yang dikemukakan oleh para ilmuwan terdahulu dan ilmuwan di masa sekarang.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan filosofis. Pendekatan filosofis digunakan untuk merumuskan secara jelas hakekat yang mendasari konsep-konsep pemikiran Syekh Az-Zarnuji dalam menumbuhkan semangat intelektual para penuntut ilmu serta memunculkan generasi ilmuwan muslim.

**Sumber data primer yang digunakan adalah kitab Ta'limul Muta'alim** karya Syekh Az-Zarnuji terbitan *Maktabah Alawiyah* Semarang dan terjemah **kitab Ta'limul Muta'alim yang diterjemahkan oleh Drs. A. Ma'ruf Asrori** terbita Al-Miftah Surabaya tahun 2012 serta didukung dengan sumber-sumber referensi buku tentang keilmuan dan pendidikan.

**Hasil penelitian ini bahwa kitab Ta'limul Muta'alim** dapat memberikan spirit menciptakan dan menumbuhkan generasi ilmuwan-ilmuwan muslim khususnya bagi para santri yang sudah bertahun-tahun menuntut ilmu dipesantren.

### **Biografi Pengarang Kitab Ta'limul Muta'alim**

**Kitab Ta'limul Muta'alim merupakan karya dari Syekh Az-Zarnuji.** Az-Zarnuji adalah nama marga yang diambil dari nama kota Az-Zarnuji tinggal yaitu Kota Zarnuj. Zarnuj merupakan kota yang masuk daerah Irak, namun sekarang kota ini masuk wilayah Turkistan (Afganistan) karena berada di dekat kota Khoujanda. Tidak banyak yang mengetahui tahun kelahiran Az-Zarnuji namun diyakini ia hidup satu kurun dengan Az-Zarnuji yang lain. **Az-Zarnuji yang lain bernama lengkap Tajuddin Nu'man bin Ibrahim Az-Zarnuji yang merupakan seorang ulama' besar. Beliau wafat tahun 640 H/1242M.** Perkiraan ini didasarkan pada informasi dari Mahbub B. Sulaeman al-Kafrawi

---

<sup>6</sup> Joko Subagyo, *Metode Pembelajaran dan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), 109.

dalam kitabnya ***A'lam al-Akhyar min Fuqaha' Madzhab al-Nu'man al-Mukhdar***, yang menempatkan Az-Zarnuji dalam kelompok generasi ke-**12** ulama' mazhab Hanafiyah. Adapun tahun wafat Syaikh Az-Zarnuji ditemukan beberapa catatan yang berbeda, yaitu tahun 591 H, 593 H, 597 H.<sup>7</sup>

Perjalanan kehidupan Az-Zarnuji tidak dapat diketahui secara pasti. Meski diyakini ia hidup pada masa kerajaan Abbasiyah di Baghdad, kapan pastinya masih menjadi perdebatan hingga sekarang. Al-Quraisy menyebut Az-Zarnuji hidup pada abad ke-13 M. Sementara para orientalis seperti G.E. Von Grunebaun, Theodora M. Abel, Plessner dan J.P. Berkey meyakini bahwa Az-Zarnuji hidup dipenghujung abad 12 dan awal abad 13 M.

Az-Zarnuji menuntut ilmu di Bukhara dan Samarkand, dua tempat yang disebut-sebut sebagai pusat keilmuan, pengajaran dan sebagainya. Semasa belajar, Az-Zarnuji banyak menimba ilmu dari syekh Burhan al-Din, pengarang buku al-Hidayah, Khawahir Zadah seorang mufti di Bukhara, Hamad bin Ibrahim seorang yang dikenal sebagai fakih, mutakallim, sekaligus adib, Fakhr al-Islam al-Hasan bin Mansur al-Auzajandi al-Farghani, al-Adib al-Mukhtar Rukn al-Din al-Farghani yang dikenal sebagai tokoh fikih dan sastra, juga pada Syekh Zahir al-Din bin 'Ali Marghinani yang dikenal sebagai seorang mufti.

Karya termasyhur Az-Zarnuji adalah **Ta'lim al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum**, sebuah kitab yang bisa dinikmati dan dijadikan rujukan hingga sekarang. Menurut Haji Khalifah, kitab ini merupakan satu-satunya kitab yang dihasilkan oleh al-Zarnuji. Meski menurut peneliti yang lain, **Ta'limul Muta'allim**, hanyalah salah satu dari sekian banyak kitab yang ditulis oleh al-Zarnuji. Seorang orientalis, M. Plessner, misalnya, mengatakan bahwa kitab **Ta'limul Muta'allim** adalah salah satu karya Az-Zarnuji yang masih tersisa. Plessner menduga kuat bahwa Az-Zarnujimemiliki karya lain, tetapi banyak hilang, karena serangan tentara Mongol yang dipimpin oleh Hulagu Khan terhadap kota Baghdad pada tahun 1258 M.<sup>8</sup>

### **Isi Kandungan Kitab Ta'limul Muta'alim**

Diawal pembukaan kitab Ta'limul Muta'alim dijelaskan oleh pengarang bahwasanya sebelum mengarang kitab tersebut syekh Az-Zarnuji mengamati banyak para pencari ilmu (pelajar, santri, dan mahasiswa) pada generasi beliau, mereka para pencari ilmu mendapatkan banyak ilmu akan tetapi tidak

---

<sup>7</sup>Affandi Mochtar, Kitab Kuning dan Tradisi Akademik Pesantren (Bekasi: Pustakalsfahan, 2008), 12.

<sup>8</sup> Yandi Aphamuddin, Biografi Syekh Az-Zarnuji Pangarang, 15 Oktober 2012, <http://biografiulama4.blogspot.com/2012/10/biografi-syekh-az-zarnuji-pengarang.html>

dapat memperoleh manfaat dan buahnya yaitu pengamalan dan penyebarannya. Hal ini disebabkan oleh kesalahan mereka dalam menempuh jalan dan mengabaikan syarat-syarat menuntut ilmu, padahal setiap orang yang salah jalan maka ia akan tersesat dan tidak dapat mencapai tujuannya baik sedikit maupun banyak.

Oleh karenanya, dengan senang hati syekh Az-Zarnuji menjelaskan kepada mereka mengenai metodologi belajar berdasarkan apa yang ia pelajari dalam beberapa buku dan petunjuk-petunjuk yang ia dengar dari para guru yang cerdas cendikia.<sup>9</sup>**Dalam kitab Ta'limul al-Muta'allim terdapat 13 pasal. Berikut ini sistematika dalam kitab Ta'limul Muta'allim:**

Bab pertama menjelaskan tentang hakekat dan keutamaan ilmu. Dalam bab ini menjelaskan bahwa seorang laki-laki maupun perempuan diwajibkan untuk menuntut ilmu pada usia berapapun, namun tidak sembarang ilmu yang harus dicari, tapi terbatas pada ilmu agama dan ilmu yang menerangkan cara berakhlak dan bermuamalah dengan sesama manusia. Dan yang utama adalah mencari ilmu tentang agama.

Bab kedua menjelaskan tentang niat mencari ilmu yang meliputi nikmat belajar dan sikap dalam berilmu, hal ini menjelaskan dalam mencari ilmu unsur utama yang diniatkan adalah untuk mencari keridhaan Allah. Mencari kebahagiaan akhirat, memerangi kebodohan diri dan kebodohan para kaum yang bodoh, serta mengangkat harkat dan derajat agama. Selain itu tidak diperbolehkan belajar dengan niat untuk semata mencari pengaruh, kehormatan, dan kenikmatan di dunia.

Bab ketiga menjelaskan tentang memilih ilmu, guru, teman dan juga menerangkan tentang ketabahan. Yaitu harus memilih ilmu yang paling baik atau paling cocok dengan dirinya. Pertama-tama yang perlu dipelajari adalah ilmu agama. Kemudian mencari ilmu yang lainnya. Dalam mencari teman dianjurkan memilih teman yang bisa memahami permasalahan, pandai jujur dan tidak suka mengacau teman yang lain. Begitu pula dalam mencari guru, dianjurkan untuk mencari guru yang alim. Pandai, jujur dan bijaksana.

Bab keempat menjelaskan tentang menghormati ilmu dan ahli ilmu, yaitu dalam meraih kesuksesan, menuntut ilmu tidak hanya diperoleh dari ketekunan dan kesungguhan dalam belajar namun juga di tentukan dari sikap **tawadhu' terhadap guru.**

Bab kelima menjelaskan tentang kesungguhan, ketetapan dan cita-cita yang tinggi. Yaitu dianjurkan untuk mencari ilmu pengetahuan dengan bersungguh-sungguh, rajin dan tekun belajar serta berusaha keras untuh

---

<sup>9</sup> **Ma'ruf Asrori**, etika belajar bagi para penuntut ilmu terjemah Taklimul Muta'alim (Surabaya: Al-Miftah; 2012), 9.



meraih dan mencapai cita-cita. Meninggalkan segala bentuk kemalasan karena kemalasan adalah sumber keburukan dan kerusakan yang amat besar.

Bab keenam menjelaskan tentang permulaan belajar, kuantitas, dan tertib belajar. Yaitu memastikan permulaan belajar sebaiknya pada hari Rabu karena pada hari Rabu Allah menciptakan cahaya yang berarti hari berkah bagi orang mukmin. Permulaan belajar sebaiknya mengulang dua kali sepanjang yang dihafal, kemudian ditambah sedikit demi sedikit setiap hari. Dianjurkan serius memahami pelajaran dari guru dengan cara meresapi, memikirkan, dan banyak mengulang pelajaran.

Bab ketujuh menjelaskan tentang tawakal. Yaitu Pelajar harus bersikap tawakal dalam menuntut ilmu, tidak digelisahkan urusan duniawi, sanggup bersusah payah dalam perjalanan belajar, dan tidak terperdaya sesuatu apapun selain ilmu.

Bab kedelapan menjelaskan tentang waktu keberhasilan. Yaitu waktu belajar semenjak dari ayunan sampai liang lahat, dianjurkan bagi pelajar memanfaatkan waktu yang ada, jika jenuh dengan satu ilmu pengetahuan maka berusahalah untuk belajar ilmu yang lainnya.

Bab kesembilan menjelaskan tentang kasih sayang dan nasehat. Yaitu bagi orang alim dianjurkan bersikap penyayang, suka menasehati, dan tidak dengki. Sifat dengki berbahaya dan tidak bermanfaat. Orang alim sebaiknya tidak bertikai dan memusuhi orang lain karena hanya akan menghabiskan waktu sia-sia.

Bab kesepuluh menjelaskan tentang *Istifadah* (Mengambil Manfaat). Yaitu orang yang menuntut ilmudianjurkan untuk beristifadah, sehingga mencapai kesuksesan dalam mencari ilmu, dengan cara mencatat segala ilmu pengetahuan yang didengar, memanfaatkan sesepuh dan memetik pelajaran dari mereka, sanggup menanggung derita dan hina, berkasih sayang dengan guru, teman-teman, dan para ulama agar mudah memetik pengetahuan dari mereka.

Bab kesebelas menjelaskan tentang **waro'** (menjaga diri dari hal yang haram). Yaitu seseorang yang **waro'** dalam belajar ilmunya akan bermanfaat, belajarnya mudah dan faedahnya melimpah. Hendaknya menghindari makan makanan pasar karena cenderung najis dan kotor, ketika belajar hendaknya menghadap kiblat, tidak mengabaikan adab dan perbuatan sunnah.

Bab kedua belas menjelaskan tentang penyebab hafal dan penyebab lupa. Yaitu Penyebab paling kuat agar mudah hafal adalah kesungguhan, kontinuitas, sedikit makan, memperbanyak sholat malam dan bersiwak. Sedangkan penyebab lupa adalah berbuat maksiat, banyak berbuat dosa, keinginan dan kegelisahan perkara duniawi, serta terlalu banyak kesibukan dalam urusan duniawi.

Bab ketiga belas menjelaskan tentang Sumber dan Penghambat Rezeki, Penambah dan Pemotong Usia. Yaitu penyebab tertutupnya rezeki adalah berbuat dosa dan banyak tidur. Cara untuk memperolehnya adalah **dengan mengerjakan sholat dengan khusyu', menyempurnakan semua rukun,** wajib dan sunnah-sunnahnya, dan mengerjakan sholat dhuha. Agar panjang umur adalah dengan berbakti, tidak mengganggu orang, dan bersilaturohim.

### **Spirit Intelektual dalam Ta'limul Muta'alim**

**Kitab Ta'limul Muta'alim** memberikan gambaran bagi para penempuh keilmuan yang semangat menuntut ilmu kepada salah seorang sosok guru yang berkompeten dalam bidangnya. Akan tetapi mereka tidak mengetahui proses dan cara yang ditempuh agar usaha yang dilakukannya dapat mencapai tujuan dan manfaat yang diharapkan setelah mendapatkan ilmu. Dalam hal ini proses pendidikan yang perlu ditempuhnya. Ada beberapa syarat yang perlu ditempuh seorang pelajar, santri ataupun mahasiswa yang menempuh jenjang pendidikan diperguruan tinggi.

Disebutkan **dalam sebuah syair yg terdapat dalam kitab Ta'limul Muta'alim**

الا لا تنال العلم الا بسة      #      سأ نيك عن مجموعها بيان  
ذكاء وحرص واصطبار وبلغة      #      وارشاد استاذ وطول زمن<sup>10</sup>

**“Kamu tidak akan mendapatkan ilmu kecuali dengan enam hal, yang akan dikabarkan dalam kumpulan keterangan ini, yaitu cerdas, semangat (motivasi yang besar), kesabaran, bekal yang cukup, petunjuk guru dan proses masa yang panjang.”**

Pertama, ذكاء (kecerdasan), manusia sebagai makhluk yang sempurna yang diberikan akal oleh Allah hendaknya dapat memposisikan sebagai makhluk yang bermartabat. Dengan akal manusia dapat berpikir dan memikirkan apa yang menjadi ciptaan Allah dan mengetahui apa yang seharusnya ia lakukan. Berpikir disini dapatlah diartikan sebagai aktifitas berbicara dengan diri sendiri dalam batin; mempertimbangkan, merenungkan, menganalisis, membuktikan sesuatu, menunjukkan alasan-alasannya, menarik kesimpulan, meneliti sesuatu jalan pikiran, dan mencari bagaimana berbagai hal berhubungan satu sama lain. inilah yang dimaksud dengan aktifitas yang berkaitan dengan perkembangan ide, konsep, dan gagasan.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Syekh Az-Zarnuji, *Ta'limul Muta'alim* (Semarang: Maktabah Alawiyah), 14.

<sup>11</sup> Yanuar Arifin, *Mengungkap Rahasia Cara Belajar Para Imam Madzhab* (Yogyakarta: Diva Press, 2015), 156.

Berdasarkan pengertian diatas, sesungguhnya berpikir adalah inti dari belajar. Sebab hanya melalui aktifitas berpikirlah seseorang bisa memperoleh ilmu pengetahuan. Tanpa berpikir seseorang mustahil akan mendapatkan suatu ilmu. Tak heran bila kemudian banyak pakar pendidikan, termasuk Jhon Dewey, menyeru agar lembaga pendidikan harus mengajarkan cara berpikir yang benar pada anak-anak. Sehingga, mereka bisa memperoleh suatu ilmu yang bermanfaat bagi kehidupan.

**Jauh sebelum John Dewey, Imam Syafi'i sebenarnya sudah memulai hal tersebut. Dalam belajar, ia selalu berpikir mendalam. Imam Syafi'i** menyadari bahwa ilmu pengetahuan tidak mungkin diperoleh bila hanya dipelajari luarnya saja, melainkan juga harus disalami sampai ke akar-akarnya. Cara berpikir filosofis semacam ini telah mengantarkannya pada pemahaman yang tak terbatas, berada pada dimensi yang jauh. Ia pun selalu ingin mencapai hakikat sesuatu yang sempurna.<sup>12</sup>Dari sini kecerdasan perlu kita bangun dalam rangka memperoleh suatu ilmu pengetahuan baik melalui pemahaman yang mendalam kita dapatkan maupun dari pengetahuan guru yang kita dapatkan.

Kedua, حرص (Semangat/ Motivasi yang kuat), dalam menempuh jalan menuntut ilmu hendaknya mempunyai upaya motivasi untuk berprestasi, sehingga akan dapat selalu fokus pada tujuan yang akan dicapainya. Kenapa demikian karena sesungguhnya manusia yang lahir didunia ini memiliki potensi untuk berprestasi dan memenangkan dalam ajang kompetisi, dengan argument sebagai berikut : *Pertama*, setiap anak yang lahir telah berhasil memenangkan dalam kompetisi diantara 150 juta sperma. Sperma sebanyak itu mati dalam memperebutkan ovum (sel pembuahan reproduksi wanita) kecuali satu sperma, yaitu sperma yang kemudian lahir seorang manusia. *Kedua*, setelah anak lahir dari rahim ibunya kedunia yang dilakukan pertama kali adalah menangis. Orang tua akan sedih apabila tidak menangis. Apa maksud dari tangisan bayi itu? Menangis itu merupakan aktifitas yang bermakna mencari perhatian. Misalnya jika anak merasa haus, ia akan menangis meminta perhatian ibunya untuk memberinya ASI. Jika ia merasa kedinginan, ia akan menangis yang mempunyai makna agar ibunya menyelimutinya. Demikian seterusnya, setiap anak membutuhkan sesuatu, ia akan menangis, yang kemudian ibunya memahami akan maksud anaknya tersebut, lalu memenuhi kebutuhannya. Tangisan anak ini mengandung makna bahwa ia telah berhasil memperoleh/memenangkan perhatian ibunya dari yang lain. keberhasilan anak ini dimaknai sebagai potensi untuk memenangkan dalam kompetisi kehidupan berikutnya. *Ketiga*, dalam

---

<sup>12</sup>*Ibid*, 157

potensinya, anak selalu berusaha untuk menirukan apapun yang ia lihat dan dengar. Perkataan dan perbuatan ibunya yang paling banyak ia tirukan. Karena ia selalu mendengar perkataan dan melihat perbuatan ibunya. anak sering mendengarkan kata ibu, ibu dan ibu. Lalu ia menirukan perkataan tersebut. Anak melihat ibunya makan dengan sendok, anak berusaha merebut sendok tersebut dari ibunya, kemudian mencoba untuk menggunakannya. Anak melihat ibunya menggunakan pisau untuk memotong buah, anak ingin melakukan hal yang sama. Demikian seterusnya, anak selalu ingin meniru dan mencoba. Pada konsisi seperti itu, sesungguhnya anak sedang mengalami proses pertumbuhan otak kanan, bagian otak yang berfungsi untuk melakukan kreasi dan inovasi. Kemampuan melakukan kreasi dan inovasi menjadi modal utama untuk memenangkan kompetisi dalam kehidupan berikutnya.<sup>13</sup>

Ada dua sumber motivasi dalam diri seseorang yang dapat mengantarkannya pada hal yang berprestasi. *Pertama*, orang yang termotivasi kalau ingin mencapai sesuatu. Orang dalam kategori ini memiliki motivasi mendekati, atau *moving toward*. Orang yang memiliki motivasi mendekati biasanya fokus pada tujuan. Mereka semangat dan termotivasi untuk menyelesaikan tugas-tugas demi tujuan yang telah ditetapkan. *Kedua*, orang yang termotivasi jika akan kehilangan sesuatu atau akan terjadi sesuatu yang tidak diinginkan. Orang dalam kategori ini disebut orang yang menjauhi atau *moving away*. Ia sangat termotivasi jika sesuatu yang negative akan terjadi.<sup>14</sup> Adanya semangat dan motivasi yang kuat menuntut ilmu ini dapat memberikan daya kekuatan untuk terus mencari ilmu yang sebelumnya belum diketahui. Orang yang mempunyai motivasi akan terus menjadikan dirinya selalu senang dan bahagia dengan segala tantangan yang dihadapinya.

Ketiga, *اصطبار* (kesabaran), dalam proses menuntut ilmu tentu tidak terlepas dari rintangan dan tantangan yang perlu dihadapinya. Oleh karena itu perlu ada kesabaran dan kesungguhan dalam memperoleh ilmu. Hal tersebut telah diungkapkan oleh Syekh Az-Zarnuji bahwasanya seorang pelajar harus bersungguh-sungguh, continue dan tidak kena lelah dalam **belajar. Hal ini telah diisyaratkan dalam firman Allah; “ dan orang-orang yang bersungguh-sungguh berjuang di jalan kami, niscaya akan kami tunjukan jalan Kami”**(Q.S. Al-Ankabut : 69).

Diungkapkan dalam **Ta’limul Muta’alim:**

---

<sup>13</sup> Sutrisno dan Suyatno, *Pendidikan Islam di Era Peradaban Modern* (Jakarta: Prenada Group; 2015), 107

<sup>14</sup> *Ibid*, 102.

من طلب شيئاً وجد ومن قرع الباب وج

“Barang siapa bersungguh-sungguh mencari sesuatu niscaya akan menemukannya, seseorang akan mendapatkan sesuatu yang dicarinya sesuai dengan usaha yang dilakukannya”.<sup>15</sup> Imam Syafii berpesan, “ **Bersabarlah** terhadap sikap keras guru. Karena, kegagalan ilmu disebabkan oleh ketidaksabaran murid dalam menghadapinya. Siapa yang tidak pernah merasakan pahitnya belajar, maka ia akan menderita sepanjang hidup. Siapa yang tidak belajar pada masa muda, segera dirikan shalat empat takbir atas kematiannya. Demi Allah sesungguhnya hidup seorang pemuda adalah dengan ilmu dan ketakwaan. Jika keduanya tidak ada maka pribadinya tidak bernilai.

Melalui pesan tadi, imam syafii menyimpulkan bahwa kesuksesan menuntut ilmu tidak akan diraih kecuali dengan bersabar dalam menghadapi sikap keras guru, bersabar untuk memulai belajar sejak masa muda, dan bersabar saat menghadapi ujian yang dihadapi selama masa pencarian ilmu. Dengan demikian kesabaran adalah bukti kesungguhan hati kita untuk menempuh jalan ilmu.<sup>16</sup>

Keempat, بلغة (Perbekalan), Proses pencapaian sebuah ilmu tidak lepas dari bekal atau biaya yang perlu ditempuh. Baik digunakan untuk proses perjalanan ke tempat sumber ilmu ataupun untuk biaya hidup selama proses pencarian ilmu. Hari ini pemerintah telah memberikan bantuan bekal atau biaya bagi orang yang tidak mampu, sehingga mereka dapat mencapai cita-cita menuntut ilmu yang mereka inginkan. Biaya pendidikan yang disediakan oleh pemerintah perlu diapresiasi untuk mengembangkan dan menumbuhkan semangat keilmuan bagi generasi muda hari ini.

Pertumbuhan dan perkembangan sebuah peradaban diantaranya ditandai dengan telah terjadinya perubahan dinamis bidang ilmu pengetahuan. Sebaliknya bila ilmu pengetahuan tidak begitu diapresiasi dan para ilmuwan dikesampingkan, maka sudah pasti peradaban masyarakat disebuah Negara sangatlah rendah. Sejatinya ilmuwan itu besar seperti dalam kata hikmah disebut, “*al-alimu kabir wa in kana hadisan, wa al-jahilu Shaghir wa in kana Syaikh*an”, (ilmuwan itu besar walaupun ia masih muda, sebaliknya bodoh itu kecil walaupun ia sudah tua).<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Ma'rus Asrori, *Ibid*, 55.

<sup>16</sup> Yanuar Arifin, *Ibid*, 150.

<sup>17</sup> Rusydi Sulaiman, Pengantar Metodologi Studi Sejarah Peradaban Islam (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014), 242.

Kelima *استاذ ارشاد* (petunjuk guru), seorang pencari ilmu hendaknya memilih guru yang tepat dalam belajar. Dengan memilih guru yang tepat, maka seorang pencari ilmu akan memperoleh bimbingan yang baik saat belajar. Guru yang tepat juga akan memberikan arahan kepadanya untuk meraih keberhasilan dalam belajar secepat mungkin. Dengan demikian, belajar dibawah bimbingan guru menjadi sebuah keniscayaan bagi seorang pencari ilmu.

Dalam sebuah syair yang tercantum dalam kitab *Ta'limul Muta'alim* diungkapkan:

ان المعلم والطبيب كلاهما # لا ينصحان اذا هما لم يكرما  
فاصبر لدا نك ان جفوت طبيبه # واقع بجهلك ان جفوت معلما

**“Sesungguhnya guru dan dokter tidak akan berguna nasehatnya bila tidak dihormati”, “bersabarlah dengan penyakitmu bila kamu menentang dokter. Dan bersabarlah dengan kebodohanmu bila kamu menentang guru”.**

Syair tersebut mengisyaratkan pentingnya kita memperhatikan petunjuk guru. Dan juga menghormatinya sebagai seorang pendidik yang memperhatikan proses pencapaian ilmu. Guru merupakan sebuah kunci keberhasilan seorang murid, hal ini disampaikan oleh sahabat Ali bin Abi Thalib bahwa:

انا عبد من علمنى حرفا واحدا ان شاء باع وان شاء اعتق وان شاء اشترق

**“Aku adalah hamba sahaya bagi orang yang mengajarku satu huruf saja. Bila ia bermaksud menjualku maka ia bisa menjualku, bila ia bermaksud memerdekakanku maka ia bisa memerdekakanku, dan bila ia bermaksud memperbudakku maka ia bisa memperbudakku.”<sup>18</sup>**

Ketahuiilah bahwa pelajar tidak akan dapat meraih ilmu dan memanfaatkan ilmunya kecuali dengan menghormati ilmu dan ahli ilmu serta menghormati dan mengagungkan gurunya. Diungkapkan didalam kitab *Ta'limul Muta'alim*; **“rasa hormat lebih baik daripada kepatuhan, bahwa manusia tidak menjadi kafir (kepada Allah karena berbuat maksiat, tetapi ia kafir karena meninggalkan rasa hormat.”<sup>19</sup>**Oleh sebab itu sangatlah penting untuk diperhatikan para pencari ilmu untuk senantiasa memilih guru yang tepat serta mengikuti dan menghormati apa yang menjadi arahan dari seorang guru atau pendidiknya.

Keenam, *طول زمن* (Masa yang panjang), menjadi sebuah kebiasaan bagi seorang ulama salaf bahwa belajar selalu dilakukan dalam kurun waktu yang

<sup>18</sup> Ma'rus Asrori, *Ibid*, 43.

<sup>19</sup> Ma'rus Asrori, *Ibid*, 39.

lama. Tidak hanya satu atau dua bulan, melainkan bisa berpuluh-puluh tahun. Kebanyakan orang sudah mulai belajar sejak usia muda, ketika semangat dan kekuatan sangat besar. Bahkan sejak usia belum genap sepuluh tahun, mereka sudah ramai mendatangi majelis ilmu untuk memperoleh pelajaran. Hal semacam itu juga dilakukan oleh para imam madzhab seperti imam Hanafi, imam Malik, Imam Syafii, dan Imam Hambali bahkan imam Bukhori dan imam Muslim yang menjadi salah satu pakar hadis yang terkenal diseantero dunia hingga saat ini. Dalam hadis Nabi saw. disebutkan:

أَطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ

**Artinya: “Tuntutlah ilmu sejak dari buaian hingga liang lahat”**

Hadis tersebut memerintahkan kepada umat Islam agar sepanjang hidupnya selalu menuntut ilmu. Oleh Karena itu untuk memperoleh ilmu butuh proses waktu yang tidak singkat, melainkan butuh waktu yang panjang.

### **Menciptakan Generasi Ilmuwan Muslim (Santri)**

Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Ilmuwan diartikan sebagai orang yang ahli dan banyak pengetahuannya mengenai suatu ilmu. Dalam hal ini dimaksudkan sebagai ilmu agama dan ilmu pengetahuan sains dan teknologi. Sedangkan Santri diartikan sebagai orang yang hidup dilingkungan pesantren dalam hal belajar ilmu agama kepada seorang ulama pesantren atau yang sering dikenal dengan sebutan Kyai.<sup>20</sup>

Seorang santri mempunyai sebuah hubungan rantai intelektual dengan para kyainya mulai dari generasi sebelumnya hingga sampai ke generasi selanjutnya. Seorang santri yang telah mempunyai bekal tradisi intelektual ini perlu dibangun dan dikembangkan setelah mereka terjun didunia perguruan tinggi maupun di lembaga-lembaga keilmuan lainnya. Terlebih bagi seorang santri yang ingin mengembangkan keilmuannya dibidang sains dan teknologi. Seperti halnya yang dicontohkan oleh para pendahulu umat Islam seperti Ibnu sina seorang ahli Ilmu Agama terbukti beliau umur 10 tahun sudah hafal Alquran.<sup>21</sup>beliau juga ahli Kedokteran. Kemudian Alkhwarizmi yang ahli dalam bidang Matematika yang terkenal dengan teori Algoritmanya. Selain itu ia juga menciptakan teori matematika lainnya seperti aljabar, teori kalkulus dan lainnya.<sup>22</sup> Ibnu Khaldun yang ahli ilmu agama juga

---

<sup>20</sup> Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren* ( Jakarta: LP3ES, 2011), 88.

<sup>21</sup> Ahmad Barmawi, *118 Tokoh Muslim Genius Dunia* ( Jakarta: Restu Agung, 2006),142.

<sup>22</sup> Wahyu Murtiningsih, *Biografi Para Ilmuwan Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 2.



menguasai ilmu filsafat, matematika, astronomi. Beliau mengarang kitab yang sangat dikenal dengan sebutan *Muqaddimah*.<sup>23</sup>

Sebagai seorang santri dengan bekal keilmuan yang didapatkan **didunia pesantren terkhusus dengan pemahamannya terhadap kitab Ta'limul Muta'alim tentu dapat berupaya untuk membangun dan membangkitkan** semangat para ilmuwan muslim yang sudah dibangun sebelumnya. Seorang santri perlu mengintegrasikan antara ilmu agama dan ilmu sains sehingga dapat menerapkan dan mempraktikkan apa yang menjadi isyarat-isyarat Alquran tentang potensi perkembangan ilmu teknologi .

Dalam proses belajar, baik ilmu agama atau sains keberadaan suatu otoritas merupakan keniscayaan. Otoritas ini berupa pengetahuan yang terdapat dalam Alquran yang dikembangkan dalam pengetahuan sains. Tanpa berpedoman pada otoritas, ada banyak hal yang tidak bisa dilakukan, termasuk mempelajari, mengembangkan dan menerapkan ilmu agama dan sains.<sup>24</sup>Oleh karenanya spirit membangun dan menciptakan generasi ilmuwan muslim/santri perlu dibangun sejak dini sehingga dapat menjalani proses menciptakan ilmuwan muslim yang akan datang.

## Penutup

Manusia sebagai makhluk yang diberikan akal pikiran oleh Allah Swt.sudah sepatutnya menggunakan akal tersebut untuk berfikir dan mempelajari apa yang telah diciptakan oleh Allah Swt.baik yang ada di bumi maupun langit. Islam sangat menganjurkan pemeluknya senantiasa berfikir, mengamati, meneliti segala sesuatu yang ada disekitarnya untuk dijadikan sebagai ilmu pengetahuan.

**Kitab Ta'limul Muta'alim yang menjadi pondasi santri dalam memahami** tatacara menuntut ilmu perlu dikembangkan dan dijadikan acuan untuk memperoleh ilmu yang manfaat, serta memberikan sepirit intelektual dan keilmuan didunia agama maupun sains dan teknologi.

Banyak para ilmuwan muslim yang memberikan contoh kepada generasi sekarang yaitu meraka semua disamping memahami ilmu agama juga belajar memahami tentang ilmu sains dan teknologi. Santri sebagai pelopor intelektual pesantren tentu bisa meniru jejak para ilmuwan-ilmuwan zaman kejayaan Islam untuk menggali dan meneliti pengetahuan yang belum didapatkannya.

---

<sup>23</sup>*Ibid*, 181.

<sup>24</sup> Maimun Syamsudin, *Integrasi Multidemensi Agama dan Sains* (Yogyakarta: Diva Press, 2012), 139.

## Daftar Pustaka

- Departemen Agama RI. *Alquran dan Terjemahnya*. Surabaya: PT Karya Agung. 2006.
- Arifin, Yanuar. *Mengungkap Rahasia Cara Belajar Para Imam Madzhab*. Yogyakarta: Diva Press, 2015.
- Asrori, Ma'ruf, Penerj.** *Etika Belajar Bagi Para Penuntut Ilmu Terjemah Taklimul Muta'alim*. Surabaya: Al-Miftah, 2012.
- Az-Zarnuji, Syekh. ***Ta'limul Muta'alim***. Semarang: Maktabah Alawiyah.
- Barmawi, Ahmad. *118 Tokoh Muslim Genius Dunia*. Jakarta: Restu Agung, 2006.
- Dhofier, Zamakhsari. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Joko, Subagyo. *Metode Pembelajaran dan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1991.
- Mochtar, Affandi. *Kitab Kuning dan Tradisi Akademik Pesantren*. Bekasi: Pustaka Isfahan, 2008.
- Murtiningsih, Wahyu. *Biografi Para Ilmuwan Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Mz, Labib, Penerj. ***Ringkasan Ihya' Ulumuddin***. Surabaya: Himmah Jaya, 2004.
- Qardhawi, Yusuf. *Ilmu Pengetahuan dalam Persepektif Islam*. Yogyakarta: Izzan Pustaka, 2003.
- Sulaiman, Rusydi. *Pengantar Metodologi Studi Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014
- Sutrisno dan Suyatno. *Pendidikan Islam di Era Peradaban Modern*. Jakarta: Prenada Group, 2015.
- Syamsudin, Maimun. *Integrasi Multidemensi Agama dan Sains*. Yogyakarta: Diva Press, 2012.
- Library, <http://biografiulama4.blogspot.com/2012/10/biografi-syekh-az-zarnuji-pengarang.html>

KONSTRUKSI SOSIAL PEMBACAAN *MANAQIB*  
SYEKH ABDUL QADIR AL-JAILANI  
(STUDI LIVING SUNNAH DI PONDOK PESANTREN MAMBAUS  
SHOLIHIN)

Nasrulloh

Asal Pesantren Mambaus Sholihin Suci Manyar Gresik  
*nasrulloh.said@gmail.com*

**Abstrak**

Tradisi pembacaan *manaqib* yang dilakukan oleh para santri di pondok pesantren Mambaus Sholihin tidak sekedar sebuah tradisi positif yang sudah mengakar, lebih dari itu, ia merupakan **sebuah ‘sunnah yang hidup’ atau biasa disebut dengan *living sunnah***. **Hadis merupakan cerminan dari ‘sunnah yang hidup’** yang selalu ditafsiri dan mengalami formulasi yang progresif terhadap sunnah Nabi Muhammad saw. Penelitian sederhana ini ingin menjawab dua rumusan masalah: Pertama, bagaimana model variasi living sunnah yang ada dalam pembacaan *manaqib* syekh Abdul Qadir Al-Jailany di pondok pesantren mambaus sholihin?. Kedua, bagaimana konstruksi sosial pembacaan *manaqib* di kalangan santri dan asatidz di pondok pesantren mambaus sholihin? Fenomena tersebut akan dianalisis dengan menggunakan teori konstruksi sosial yang digagas oleh Berger. Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah observasi, dokumentasi dan wawancara. Hasil penelitian ini menyebutkan bahwa dalam ritual pembacaan *manaqib* di pondok pesantren Mambaussholihin terdapat sepuluh variasi living sunnah. Tradisi ritual pembacaan *manaqib* di pesantren Mambaussholihin dibentuk melalui tiga momen dialektik. Pertama, eksternalisasi, Adanya budaya, peraturan pesantren, nada dan cara pembacaan yang dilantunkan oleh santri mempunyai irama yang unik dan menarik untuk didengarkan, ikut memberikan andil dalam terwujudnya eksistensi tradisi tersebut. Kedua, Objektifikasi: Ketenangan, kekhusu'an saat membaca *manaqib*, Isi dan pesan yang disajikan dalam pembacaan *manaqib* menjadi daya tarik tersendiri untuk tetap bertahan mengikuti dan melestarikan tradisi tersebut. Ketiga, Internalisasi: Para santri memiliki makna-makna subjektif yang berbeda-beda, secara garis besar memunculkan keyakinan bahwa dengan membaca *manaqib* akan mendapatkan keberkahan dan kemudahan dalam menjalankan kehidupan sehari-hari.

**Kata Kunci:** *Living Sunnah, Manaqib* , Konstruksi Sosial

## Pendahuluan

*Manaqib* sebagaimana yang difahami masyarakat Indonesia adalah ritual membaca biografi seseorang yang dianggap suci, mempunyai kesempurnaan yang tinggi lagi agung, dekat dengan Allah SWT, mempunyai karomah, baik perilakunya dan dapat ditiru serta mampu memberikan nilai-nilai positif bagi pembacanya.<sup>1</sup> Ritual pembacaan *manaqib* di berbagai pondok pesantren di Indonesia secara umum dan di pondok pesantren mambaus sholihin khususnya, merupakan sebuah ritual ibadah yang menyatu dengan konteks budaya masyarakat Indonesia. Tradisi pembacaan *manqib* ini didominasi oleh masyarakat yang berafiliasi secara organisasi pada Nahdhatul Ulama, masyarakat biasanya melakukannya hanya pada moment-moment tertentu saja seperti pada acara walimah haml, pernikahan, walimah khitbah, tasyakkuran dll.

Urgensi pembacaan *manaqib* bisa disimak dari pernyataan Al-Habib Abdullah ibn Alawy al-Haddad berikut:

اعْلَمْ يَنْبَغِي لِكُلِّ مُسْلِمٍ طَالِبِ الْفَضْلِ وَالْخَيْرَاتِ أَنْ يَلْتَمِسَ الْبَرَكَاتِ وَالنِّفَاحَاتِ وَاسْتِجَابَةَ الدُّعَاءِ وَتُرُؤُلِ الرِّحْمَاتِ فِي حَضْرَاتِ الْأَوْلِيَاءِ فِي مَجَالِسِهِمْ وَجَمْعِهِمْ أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا وَعِنْدَ قُبُورِهِمْ وَحَالَ ذِكْرِهِمْ وَعِنْدَ كَثْرَةِ الْجُمُوعِ فِي زِيَارَاتِهِمْ وَعِنْدَ مُذَاكَرَاتِ فَضْلِهِمْ وَنَشْرِ مَنَاقِبِهِمْ<sup>2</sup>

"Ketahuilah, Sebaiknya setiap orang Islam yang mengharapakan banyak kebaikan, hendaknya ia mencari keberkahan, karunia, sebab-sebab terkabulnya doa dan datangnya rahmat di majelis para wali, diperkumpulan mereka, baik yang hidup maupun yang telah wafat, di makam mereka, ketika menyebut dan mengingat mereka, ketika orang berkumpul menziarahi mereka, ketika menyebut keutamaan mereka, dan ketika disebut pembacaan riwayat atau *manaqib* hidup mereka".

Membaca biografi dan kebaikan serta kesalehan mereka akan menumbuhkan rasa cinta kepada mereka, dengan begitu tauladan dari mereka dapat diaktualisasikan secara nyata baik dalam berinteraksi kepada Allah maupun kepada sesama.<sup>3</sup> Pemilihan tokoh Syaikh Abdul Qadir al-Jailany karena beliau dikenal sebagai raja dari para wali atau sulthan al-auliya', di Barat dikenal sebagai Sultan of The Saints atau rajadari orang-orang suci, karomah serta kebaikan budi pekerti dan keharumannya senantiasa dikenang

---

<sup>1</sup> Ahmad Asrori al-Ishaqy, *Apakah Manaqib Itu* (Surabaya: Al-Wawa, 2010), 9

<sup>2</sup> Alawi al-Haddad, *Mishbah al-Anam wa Jala' azh-Zhulam* (Istanbul: Maktabah al-Haqiqah, 1992), 90.

<sup>3</sup> Hikmah Membaca Manaqib Syaikh Abdul Qadir Jilani, 25 September 2019, <http://www.nu.or.id/post/read/59143/hikmah-membaca-manaqib-syaikh-abdul-qadir-jilani>

sepanjang masa. <sup>4</sup>Masyarakat Indonesia banyak yang tidak mengenal *manaqib* selain dari *manaqib* Syaikh Abdul Qadir Al-Jailany. Selain itu, Kajian-kajian terhadap eksistensi *manaqib* Syaikh Abdul Qadir al-Jailany di Indonesia menarik para akademisi untuk menelitinya lebih lanjut sesuai minat keahlian masing-masing peneliti. Diantaranya Skripsi yang berjudul '*Manaqib dan solidaritas Sosial*', ditulis oleh Kamiluddin.<sup>5</sup> Fina Mazida menulis sebuah Tesis yang berjudul '*Manaqib Dalam Pandangan Masyarakat Jawa: Kajian Resepsi Terhadap Manaqib Syaikh Abdul Qadir al-Jailany di Desa Wareng Butuh Purworejo*'.<sup>6</sup> Sahri, menulis sebuah artikel dalam jurnal *Asy-Syir'ah* dengan judul '*Dimensi Politik dalam Ajaran Tasawwuf (Studi Kasus Atas Manaqib Syaikh Abdul Qadir al-Jailany)*'.<sup>7</sup> Studi terhadap *manaqib* Syaikh Abdul Qadir Al-Jailany juga menarik kalangan akademisi baik muslim maupun non muslim, seperti Ibnu Hajar al-Asqalani, al-Dzahaby, Poerwataraka, Walther Braune, Drewes, Snouck Hurgronje, dll.<sup>8</sup>

Pondok Pesantren merupakan basis dan pusat penyebaran tradisi ritual pembacaan *manaqib*, pembacaan *manaqib* erat kaitannya dengan penyebaran ajaran tasawwuf di Indonesia,<sup>9</sup> oleh karena itu islam di Indonesia adalah islam yang bernuansa tasawwuf atau mengikuti ajaran para sufi,<sup>10</sup> thoriqah sendiri adalah salah satu bentuk dari tasawwuf itu sendiri, selain itu memang Syaikh Abdul Qadir al-Jailany adalah tokoh sentral pendiri aliran atau thoriqah Qadiriyyah. Pemilihan Pondok Pesantren Mambaus Sholihin sebagai objek penelitian karena pondok ini mempunyai ciri khas mempertahankan tradisi salaf atau ulama terdahulu dan menggabungkannya dengan nilai-nilai modern dalam hal pendidikan dan pengajaran. Santri-santri di Pondok Pesantren Mambaus Sholihin wajib mengikuti ritual pembacaan *manaqib* satu kali dalam satu minggu, tepatnya setiap malam jumat setelah shalat maghrib hingga selesai. Menariknya lagi, setelah pembacaan *manaqib* diiringi dengan lantunan qashidah-qashidah yang lain, yaitu qashidah tawassul

---

<sup>4</sup> Abd al-Majid, *Tokoh-tokoh Sufi* (Bandung: CV Bintang pelajar, 2008), 45.

<sup>5</sup> Kamiluddin, *Manaqib dan Solidaritas Sosial*. Skripsi. UIN Sunan Kalijaga: Yogyakarta. 2017.

<sup>6</sup> Fina Mazida, "*Manaqib Dalam Pandangan Masyarakat Jawa: Kajian Resepsi Terhadap Manaqib Syaikh Abdul Qadir al-Jailany di Desa Wareng Butuh Purworejo*." Tesis. Universitas Gajah Mada: Yogyakarta. 2013.

<sup>7</sup> Sahri, "*Dimensi Politik dalam Ajaran Tasawwuf (Studi Kasus Atas Manaqib Syaikh Abdul Qadir al-Jailany)*." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol 45, No 2 (2011).

<sup>8</sup> J. Sayuti Pulungan, *Manaqib*, *Ensiklopedia Islam*, vol 4, ed, Nina Arnando, et. al (Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Huve, 2005), 264.

<sup>9</sup> Mahjudin, *Kuliah Akhlak Tasawwuf* (Jakarta: Kalam Mulia, 1991), 93.

<sup>10</sup> Karrel A Steelbrink, *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad 19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 173.

kepada orang-orang shalih dan KH usman al-Ishaqy, serta *qashidah* Ya Arhamar Rahimin li al-Habib Abdullah ibn Husain ibn Thahir.

Meskipun demikian, tradisi yang sudah melekat kuat di masyarakat Indonesia, khususnya di Pesantren, menuai berbagai kritik dan bantahan dari segelintir kelompok yang tidak sepaham dengan ritual pembacaan *manaqib*. Ritual *manaqib* dianggap sesat dan pintu menuju kesyirikan, mereka menganggap membaca *manaqib* adalah masuk dalam kategori *al-ghuluw* atau berlebih lebihan dalam beribadah, dalam konteks ini menyanjung syekh Abdul adir al-Jailany. ritual *manaqib* juga ada unsur syirik, karena memohon kepada selain Allah SWT, didalamnya juga ada tawassul yang dilarang, serta cerita – cerita yang tidak masuk akal dalam diri syekh Abdul Qadir al-Jailany.<sup>11</sup>

Berdasarkan realitas yang telah disebutkan diatas, penelitian ini menjadi penting untuk dikaji, sekaligus sebagai bantahan secara universal yang tidak verbal. Penelitian ini tidak mengkaji bantahan-bantahan terhadap argumentasi yang menganggap *manaqib* adalah syirik, atau telaah isi dari *manaqib* itu sendiri, dan juga bukan meneliti tentang hukum membaca *manaqib*. Penelitian ini fokus pada fenomena sosial yang berupa tradisi pembacaan *manaqib* di pondok pesantren mambaus sholihin, serta melihat model variasi living sunnah dalam praktek ritual tersebut. Fokus penelitian tersebut diharapkan mampu menjawab secara eksplisit keabsahan ritual *manaqib* ditinjau dari sisi sunnah yang hidup di tengah – tengah masyarakat. Penggunaan teori konstruksi sosial diharapkan mampu memotret dan menerjemahkan sunnah tidak hanya diterjemahkan secara verbal, tekstual dan kaku, melainkan sudah menyatu dan melebur menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari masyarakat Indonesia, dalam konteks ini adalah pondok pesantren.

Penelitian ini menjawab dua rumusan masalah penting yaitu: bagaimana model variasi living sunnah yang ada dalam pembacaan *manaqib* syekh Abdul Qadir Al-Jailany di pondok pesantren mambaus sholihin?. Kedua, bagaimana konstruksi sosial pembacaan *manaqib* di kalangan santri dan asatidz di pondok pesantren mambaus sholihin?. Tujuannya adalah pertama: mengetahui model variasi living sunnah yang ada dalam pembacaan *manaqib* syekh Abdul Qadir Al-Jailany di pondok pesantren mambaus sholihin. Kedua: mengetahui konstruksi sosial pembacaan *manaqib* di kalangan santri dan asatidz di pondok pesantren mambaus sholihin.

---

<sup>11</sup>Tradisi Manaqiban, 20  
<https://syekhabdulqadirjaelani.wordpress.com>

## Metode Penelitian

### Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini tergolong pada jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan living sunnah dan sosiologi, menggunakan teori konstruksi sosial.<sup>12</sup> Pemilihan pendekatan ini karena data terfokus pada analisis pemahaman dan pemaknaan terhadap realitas subjektif berupa upaya memperoleh informasi dari kalangan aktifis organisasi keagamaan. Menurut Bogdan dan Biklen,<sup>13</sup> penelitian kualitatif memiliki sejumlah karakter yang memungkinkan seorang peneliti memperoleh informasi dari dalam, yakni: pertama, menekankan pada setting alami (*natural setting*) dan peneliti bertindak sebagai *instrument* kunci; kedua, penelitian ini lebih menaruh perhatian pada proses dari pada produk; ketiga, penelitian ini berusaha mengungkap dunia makna (*meaning*) di balik tindakan seseorang.

Teori konstruksi sosial yang dijadikan acuan dalam penelitian ini adalah teori yang digagas oleh Berger. Dalam perspektif Berger, ada hubungan yang signifikan antara agama dan realitas dunia yang hidup di tengah-tengah masyarakat. Agama merupakan konstruksi manusia dan sebagai bagian dari kebudayaan. Realitas keberagaman adalah pengetahuan yang diperoleh dan ditransmisikan yang dipengaruhi oleh lingkungan sosial.<sup>14</sup> Dari sini bisa diketahui bahwa sesungguhnya realitas sosial merupakan hasil dari sebuah konstruksi sosial, karena diciptakan sendiri oleh manusia.

Dalam teori konstruksi sosial ini, kehidupan sehari-hari memiliki realitas objektif dan subjektif. Dalam ujaran lain, kenyataan sehari-hari mempunyai realitas objektif yang memiliki makna-makna subjektif ketika ditafsirkan oleh individu. Masyarakat sebagai realitas objektif, **mengindikasikan adanya 'pelembagaan' dan 'legitimasi' di dalamnya. Proses** pelembagaan ini dimulai oleh proses habituasasi yang biasa disebut dengan istilah eksternalisasi dalam teori konstruksi sosial. Eksternalisasi yang dilakukan secara berulang-ulang akan memunculkan sebuah pola dan pemahaman bersama yang kemudian menghasilkan pembiasaan (habituasasi). Habituasasi yang telah berlangsung secara simultan dengan sendirinya akan diwariskan kepada generasi setelahnya melalui bahasa dan

---

<sup>12</sup> Zainudin Maliki, *Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hegemonik* (Surabaya: Ipam, 2003), 235-236.

<sup>13</sup> Robert C. Bogdan dan Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research in Education: an Introduction to Theory and Methods* (Boston: Allyn and Bacon, 1998), 4-7.

<sup>14</sup> Peter L. Berger, *The Sosial Reality of Religion* (England: Penguin Book Ltd, Harmondsworth, Middlesex, 1973), 13. Lihat: Peter L. Berger & Thomas Luckman, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan* (Jakarta: LP3ES, 1990).



simbol tertentu. Masyarakat sebagai realitas objektif mengindikasikan adanya **keterlibatan 'legitimasi'**. **Legitimasi menghasilkan makna baru yang berfungsi mengintegrasikan makna-makna yang sudah diberikan kepada prose-proses kelembagaan yang berlainan. Fungsi dari 'legitimasi' adalah untuk membuat objektivasi 'tingkat pertama' yang sudah dilembagakan menjadi tersedia secara objektif dan masuk akal secara subjektif, dari sini diketahui bahwa 'legitimasi' merupakan 'objektivasi makna tingkat kedua'.**<sup>15</sup>

Masyarakat sebagai realitas subjektif mengindikasikan bahwa realitas objektif ditafsiri dan dipahami secara subjektif oleh individu. Dalam proses penafsiran inilah berlangsung internalisasi. Internalisasi merupakan penyerapan kembali sebuah realitas dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur kesadaran subjektif.<sup>16</sup> Proses internalisasi ini berlangsung secara terus menerus dan selalu melibatkan sosialisasi baik sekunder maupun primer.<sup>17</sup> Jadi, bila **'pelembagaan' dan 'legitimasi' merupakan dimensi objektif dari sebuah realitas**, maka internalisasi merupakan dimensi subjektifnya. Dalam bahasa yang lain, masyarakat merupakan kenyataan objektif dan sekaligus sebagai kenyataan subjektif. Sebagai kenyataan objektif, masyarakat sepertinya berada di luar diri manusia dan berhadap-hadapan dengannya. Sedangkan sebagai kenyataan subjektif, individu berada dalam masyarakat sebagai bagian yang tak terpisahkan. Hal ini bisa disederhanakan dalam sebuah ungkapan, individu adalah pembentuk masyarakat dan masyarakat ialah pembentuk individu. Kenyataan objektif ialah kenyataan yang berada di luar diri manusia, sedangkan kenyataan subjektif ialah kenyataan yang berada di dalam diri manusia.<sup>18</sup>

Berger mengatakan bahwa teori konstruksi sosial dibentuk melalui tiga momen dialektik yang fundamental dari sebuah masyarakat. Pertama; eksternalisasi (adaptasi diri). Kedua, objektivasi (identifikasi diri dengan dunia sosio kultural). Ketiga, internalisasi (identifikasi diri dalam dunia sosio kultural).<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Peter L. Berger & Thomas Luckman, *The Sosial Construction of Reality* (England: Penguin Book Ltd, Harmondsworth, Middlesex, 1976), 70 & 110.

<sup>16</sup> Peter L. Berger, *The Sosial Reality of Religion*, 14

<sup>17</sup> Sosialisasi primer adalah sosialisasi yang pertama kali dialami individu pada masa anak-anak. Melalui sosialisasi ini dia menjadi anggota masyarakat. Sedangkan sosialisasi skunder adalah proses berikutnya yang masuk ke dalam sektor-sektor baru dunia objektif masyarakatnya. Lihat; Peter L. Berger & Thomas Luckman, *The Sosial Construction of Reality*, 150

<sup>18</sup> Nur Syam, *Islam Pesisir*, 37. Lihat: Peter L. Berger & Thomas Luckman, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, 66-255

<sup>19</sup> Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Anchor Book, 1976), 4-5.

Peneliti menggunakan satu model baru tentang penelitian hadis, yaitu *living sunnah*. *Living sunnah* merupakan suatu bentuk pemahaman baru tentang sunnah atau hadis yang kemudian diinterpretasikan sesuai dengan situasi dan kondisi yang baru dan bertujuan untuk menghadapi dan memberi solusi praktis pada problematika yang baru pula, baik moral, spiritual, sosial dan politik agar penafsiran ini lebih dinamis.<sup>20</sup> Dalam perkembangannya, penelitian *living sunnah* ini berada dalam level praksis lapangan, dan untuk mengaplikasikan penelitian *living sunnah* perlu pemahaman metodologi yang sesuai dengan objek kajiannya, yaitu masyarakat.<sup>21</sup>

Dalam kesempatan ini, peneliti mengarahkan penelitian *living sunnah* ini pada bentuk penelitian rekonstruksi, karena tujuannya untuk mengetahui bagaimana pemikiran atau pemahaman suatu hadis, yaitu membangun yang sudah ada. Konstruksi dalam penelitian ini merupakan derivasi dari fenomenologi, yaitu untuk memahami fenomena sosial yang menjadi fokus kajian, yakni santri pondok pesantren mambaus sholihin dengan model *living sunnah*. Kajian *living sunnah* mengharuskan adanya interaksi antara hadis sebagai petunjuk dan sumber hukum Islam dengan masyarakat sebagai objek kajiannya dalam berbagai bentuknya. Kenyataan yang berkembang di masyarakat mengindikasikan adanya berbagai bentuk dan macam interaksi masyarakat dengan hadis. Setidaknya ada tiga variasi dalam kajian *living sunnah* yang masih beredar di masyarakat, yaitu tradisi tulis, lisan dan praktek.

Tradisi tulis yang dimaksud disini adalah tradisi yang berbentuk tulisan yang bersumber dari hadis Nabi Muhammad saw atau yang dianggap bersumber dari hadis Nabi Muhammad saw. Tulisan tersebut biasanya terpampang di tempat-tempat strategis, agar diketahui oleh khalayak ramai, seperti bus, masjid, pesantren, sekolah dan fasilitas umum lainnya. Pada tanggal tujuh belas Agustus, sering kita jumpai tulisan yang dianggap sebagai hadis Nabi Muhammad saw, seperti (حب الوطن من الإيمان)<sup>22</sup>, yang bertujuan meningkatkan rasa nasionalisme siapapun yang membacanya. Tradisi lisan dalam *living sunnah* dapat dijumpai pada masjid-masjid dan surau-surau yang **mana setelah shalat fardhu berjama'ah, terdengar jelas doa yang dibaca bersama-sama oleh jamaah di masjid dan surau tersebut**. Bacaan yang di baca biasanya seperti berikut:

---

<sup>20</sup> Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press, 2007),. 93.

<sup>21</sup> Muhammad Alfatih suryadilaga, *Aplikasi Penelitian Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2009), 122.

<sup>22</sup> Abu 'Abd al-Rahman Nashir al-Din al-Albany, *Silsilat al-Ahadith al-Maudhu'ah wa al-Dha'ifah* (Riyadh: Dar al-Ma'arif, 1992), I, 110.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « مَنْ سَبَّحَ اللَّهَ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَحَمَدَ اللَّهَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَكَبَّرَ اللَّهَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ فَتِلْكَ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ وَقَالَ تَمَامُ الْمَاءَةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ غُفِرَتْ خَطَايَاهُ وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ ».<sup>23</sup>

“Siapaapun yang membaca tasbeih 33 kali, *hamdallah* 33 kali dan takbir 33 kali, lalu disempurnakan dengan *la ilaha illah wahdahu la sharikalah lahu-lmulku wa huwa ‘alakulli shai’in qadir*, maka seluruh dosanya diampuni oleh Allah meski sebanyak buih di lautan.”

Pembacaan kitab-kitab hadis di masjid dan di lembaga pendidikan Islam, juga termasuk tradisi lisan dalam *living sunnah*. Begitu juga pembacaan Alquran di masjid-masjid pada bulan-bulan tertentu seperti Ramadhan juga termasuk dalam tradisi lisan. Pembacaan hadis yang disampaikan oleh para **da'i juga masuk dalam kategori tradisi lisan dalam ranah kajian *living sunnah*.**

#### 1. Tradis Praktek

Tradisi praktek yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah setiap tindakan, perilaku dan perbuatan dalam sebuah masyarakat yang disandarkan pada hadis Nabi Muhammad saw, seperti tradisi ziarah kubur. Ziarah kubur yang selama ini menjadi tradisi masyarakat muslim, disandarkan pada sebuah sabda Nabi Muhammad saw berikut ini:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا »<sup>24</sup>

Diceritakan dari ‘Abdillah ibn Buraidah dari ayahnya, Nabi Muhammad saw bersabda: “Aku pernah melarang kalian ziarah kubur, tetapi sekarang ziarahlah”

#### Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah observasi lapangan, wawancara yang mendalam (*indepth interview*) dan dokumentasi. Sebelum wawancara dilakukan, peneliti melakukan pemilihan informan dengan menggunakan teknik sampel bertujuan (*purposive sampling*)<sup>25</sup>. Informan tersebut dipilih berdasarkan karakteristik: (1) santri pondok pesantren mambaus sholihin (2) pernah mengikuti kegiatan *manaqib*, (3) mengerti makna atau kandungan *manaqib* yang dibaca. Metode

<sup>23</sup> Muslim ibn Hajaj al-Naisabury, *SHahih Muslim*, I, 418

<sup>24</sup> Muslim ibn Hajaj al-Naisabury, *SHahih Muslim*, II, 672

<sup>25</sup> yakni didasarkan pada tujuan-tujuan tertentu sesuai dengan tujuan penelitian. Sunarto, *Dasar-dasar dan Konsep Penelitian* (Surabaya: Program Pascasarjana IKIP Surabaya, 1997), 46.

pengumpulan data selanjutnya adalah dokumentasi, peneliti berusaha menelusuri berbagai literatur yang berkenaan dengan hadis-hadis yang berhubungan dengan *manaqib*, berbagai pendekatan terhadap hadis tersebut, ataupun hasil penelitian mengenai hadis-hadis tentang *manaqib*. Teknik analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah model interaktif Huberman dan Miles.<sup>26</sup> Selanjutnya analisis diarahkan untuk merumuskan temuan konsep, pola, dan kategorisasi santri pondok pesantren mambaus sholihin dalam merespon kegiatan *manaqib*. Langkah terakhir adalah kesimpulan dengan cara memberikan interpretasi terhadap data yang telah dianalisis pada tahap reduksi data dan *display* data.

### **Variasi Living Sunnah dalam Pembacaan *Manaqib***

Setelah melakukan observasi lapangan, dalam praktek pembacaan *manaqib* di pondok pesantren mambaus sholihin, diemukan variasi *living sunnah* dalam tradisi lisan dan praktek. Pembacaan *manaqib* di pondok pesantren mamabaus sholihin menggunakan kitab al-Lujain al-Dany yang ditulis oleh Habib Ja'far al-Barzanjy, setelah itu dilanjutkan dengan membaca qasidah tawassul kepada orag – orang shaleh yang masih satu paket dalam kitab *manaqib* tersebut. Keudian dilanjutkan dengan membaca qasidah yang dicipta oleh Habib Abdullah ibn Husain ibn Thahir dan diakhiri dengan qasidah Badriyyah. Tradisi lisan bisa di dapat melalui bacaan yang dibaca oleh santri ketika membaca *manaqib*, yaitu memulai membaca *manaqib* dengan bacaan *basmallah*, *hamdallah*, mendoakan sesama mukmin, berdoa kepada Allah Swt, membaca shalawat kepada baginda Nabi Muhammad sawdan bertawassul kepada hamba Allah Swt, hal ini sesuai dengan beberapa hadis Nabi Muhammad saw berikut ini:

كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِإِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَهُوَ أَقْطَعُ<sup>27</sup>

Setiap ucapan yang tidak dimulai dengan *basmallah* maka akan terputus berkahnya

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كُلُّ كَلَامٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ فَهُوَ أَجْذَمُ»<sup>28</sup>

Setiap ucapan yang tidak dimulai dengan *hamdallah* maka akan terputus berkahnya.

---

<sup>26</sup> Miles & Huberman, *Qualitative Data Analisis* (California: Sage Publication, 1994), 12

<sup>27</sup> Syaraf al-Din Al-Nawawy, *al-Adzkar*. Tahqiq: Muhyiddin Mastu. (Bairut: Dar Ibn Kathir, 1990), 201

<sup>28</sup> Abu Dawud al-Sajistany, *Sunan Abi Dawud*. Tahqiq: Muhammad Muhyiddin. vo. 4 (Bairut: al-Maktabah al-'Asriyyah, tt), 261

عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا مِنْ عَبْدٍ يَدْعُو لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِ عَنْ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ مَضَى أَوْ هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِمِثْلِ مَا دَعَا بِهِ»<sup>29</sup>

“Tidaklah seseorang mendoakan kebaikan bagi orang-orang mukmin baik laki-laki maupun perempuan, melainkan Allah SWT akan mengembalikan kebaikan doa tersebut kepadanya.”

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الدُّعَاءُ مُحُّ الْعِبَادَةِ»<sup>30</sup>

Berdoa adalah saripati ibadah

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: " إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً فَضَلًا سِوَى الْحَفَظَةِ يَكْتُبُونَ مَا سَقَطَ مِنْ وَرَقِ الشَّجَرِ، فَإِذَا أَصَابَتْ أَحَدَكُمْ عَرْجَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيَتَذَكَّرْ: أَعْمَلُوا عِبَادَةَ اللَّهِ رَجَمَكُمْ اللَّهُ " <sup>31</sup>

“Sesungguhnya Allah SWT mempunyai malaikat selain malaikat yang bertugas menjaga manusia, mereka menulis setiap daun yang jatuh dari pohonnya, jika diantara kalian tersesat dalam perjalanan, hendaknya kalian memanggil, wahai para hamba Allah tolonglah saya.”

عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «... ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ بِهَا عَشْرًا، ثُمَّ سَلُوا لِي الْوَسِيلَةَ فَإِنَّهَا مَنْرَلَةٌ فِي الْجَنَّةِ لَا تَنْبَغِي إِلَّا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا هُوَ، وَمَنْ سَأَلَ لِي الْوَسِيلَةَ حَلَّتْ عَلَيْهِ الشَّفَاعَةُ»<sup>32</sup>

**“Bacalah Shalawat kepadaku, sesungguhnya siapa saja yang membaca shalawat kepadaku satu kali, maka Allah SWT akan melimpahkan rahmat kepadanya sepuluh kali, kemudian mintalah kepada Allah untukku wasilah, sesungguhnya *wasilah* merupakan kedudukan di surga yang hanya layak untuk hambaNya, dan Aku sangat berharap untuk menempatinnya, dan siapapun yang memohon wasilah untukku maka pasti ia akan mendapatkan syafaat ku.”**

Adapun variasi *living sunnah* tradisi praktek dalam ritual pembacaan *manaqib* yaitu berkumpul untuk berdoa berdzikir bersama, mengharap turunnya rahmat dari Allah SWT, menyebutkan kebaikan orang yang telah

---

<sup>29</sup>Abu Bakar Abdu al-Razzaq al-Shan'any, *Mushannaf Abdu al-Razzaq*. Thaqiq: Habib al-Rahman al-'A'dzamy. vol.2 ( Bairut: Al-Maktab al-Islamy, 1403 H), 217

<sup>30</sup>Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*. Tahqiq: ahmad Muhammad Syakir dkk. vol. 5 (Mesir: Matba'ah: Mustafa al-Bab al-Halaby, 1975),546

<sup>31</sup>Abu Bakar Ibni Abi Syaibah. *Mushannaf Abi Syaibah*. Tahqiq: Kamal Yusuf al-Hut. vol 2 (Riyadhd: Maktabah Ibnu Rusyd, 1409), 91

<sup>32</sup>Abu Dawud al-Sajistany, *Sunan Abi Dawud*.vol 5, 567

wafat, mengaktualisasi diri mencintai Rasulullah dan kekasih Allah SWT, demikian ini dapat disimak dari beberapa hadis berikut ini:

عَنِ الْأَعْرَجِ أَبِي مُسْلِمٍ، أَنَّهُ قَالَ: أَشْهَدُ عَلَى أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُمَا شَهِدَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «لَا يَفْعُدُ قَوْمٌ يَذْكُرُونَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا حَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَعَشِيَتْهُمْ الرَّحْمَةُ، وَنَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ»<sup>33</sup>

Tidaklah sekelompok orang duduk sambil berdzikir kepada Allah SWT, melainkan malaikat akan mengelilingi mereka, rahmat akan meliputi mereka, ketenangan akan mereka rasakan dan Allah SWT akan menyebutkan mereka disisi malaikatnya

عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «اذْكُرُوا مَحَاسِنَ مَوْتَاكُمْ، وَكُفُّوا عَنْ مَسَاوِيهِمْ»<sup>34</sup>

**“Sebutkanlah kebaikan-kebaikan orang yang telah meninggal diantara kalian, dan janganlah menyebutkan kejelekan-kejelekan mereka.”**

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ الْخَطْمِيِّ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ فِي دُعَائِهِ: «اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي حُبَّكَ وَحُبَّ مَنْ يَنْفَعُنِي حُبُّهُ عِنْدَكَ»<sup>35</sup>

**“Rasulullah saw berdoa, Ya Allah, karuniakanlah kepadaku cinta terhadapMu dan cinta kepada orang-orang yang cintaku kepadanya memberi memberi kebaikan disisi-Mu.”**

### Konstruksi Sosial Pembacaan *Manaqib*

Dari sepuluh informan yang dimintai pandangannya tentang kegiatan pembacaan *manaqib*, semuanya menyampaikan bahwa kegiatan tersebut merupakan sebuah kegiatan yang sudah menjadi budaya dan tradisi masyarakat muslim di Indonesia, khususnya di kalangan Nahdhiyin. Diantara informan ada yang sudah mengetahui ritual tersebut di kampungnya dan ada yang baru mengetahui praktek ritual tersebut di pondok pesantren. Keikutsertaan mereka dalam kegiatan *manaqib* didasari atas peraturan pondok yang mewajibkan semua santri mengikuti ritual pembacaan *manaqib* tersebut.

Dua dari informan menyatakan tidak ada perasaan yang istimewa ketika mengikuti kegiatan pembacaan *manaqib*, meskipun isi cerita adalah

---

<sup>33</sup>Muslim ibn Hajjaj al-Naisabury, *Shahih Muslim*. Tahqiq: Muhammad Fuad Abd al-baqi. vol. 4, 2074

<sup>34</sup>Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*. vol. 3, 330

<sup>35</sup>Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*. vol. 5, 523

sebuah teladan yang baik tetapi rasa *khusuk* muncul bukan pada saat membaca *manaqib*, melainkan rangkaian *qashidah* dan *istighasah tawassul* yang dibaca setelah *manaqib*. Satu dari mereka mengatakan bahwa ritual *amnaqib* akan lebih merasuk di hati jika dibaca sendirian, sepi dari keramaian. Selebihnya mengatakan bahwa membaca *manaqib* membawa rasa tenang dan memberi energi positif di hati mereka. Membaca *manaqib* dengan khusus' memiliki banyak manfaat, antara mengenal sosok kekasih Allah, bisa meneladani kemuliaan akhlaqnya, mencontoh kesungguhan dalam beribadah dan mendekatkan hati kepada Allah SWT. Dampak nyata dari mengikuti ritual *manaqib* adalah hajat dikabulkan oleh Allah SWT, ada ketenangan hingga esok hari, tumbuh rasa cinta kepada kekasih Allah SWT. Pernyataan **mereka dapat disimak melalui dokumentasi catatan berikut ini** “Pembacaan *manaqib* merupakan kegiatan rutin di pondok yang harus saya ikuti, awal pertama mengikuti tidak ada yang istimewa dari kegiatan tersebut. Bahkan setelah mengetahui maknanya tidak ada rasa *khusu'* yang menyelimuti hati, tetapi setelah *qashidah* – *qashidah tawassul* dan *istighasah* dilantunkan, muncul rasa tenang dan tenteram di hati. Membaca *manaqib* juga dapat tercapainya hajat-hajat saya, sebagaimana yang saya buktikan, demikian ini guru saya yang bilang.<sup>36</sup>

Pendapat saya sama dengan teman saya tadi, hanya saja saya bisa merasakan khusus' jika saya membacanya sendirian, dalam keadaan sepi jauh dari keramaian. Kekhusus'an hati saya semakin bertambah dengan adanya pengajian tentang makna dari *manaqib* syekh Abdul Qadir al-Jailany.<sup>37</sup>

Sebelumnya, saya sangat awam dengan apa yang namanya *manaqib*. Awal-awal mondok saya merasakan membaca *manaqib* hanya sekedar membaca karena tuntutan kegiatan dipondok. Menurut saya, tradisi *manaqib* dipondok itu penting untuk tetap dilaksanakan. Karena banyak santri yang masih belum mengerti secara dalam apa arti dari *manaqib* kemudian banyak anak-anak yang menetap di desa-desa awam kemudian tidak mengerti sama sekali apa itu *manaqib*. Sehingga, ketika mereka mondok, mereka dapat membaca dan juga mengerti isi dari *manaqib* tersebut. Setelah membaca *manaqib*, saya merasakan banyak sekali manfaat yang saya dapatkan. Karena tradisi ini dibaca berulang kali, membuat saya sedikit demi sedikit membaca sambil memaknai artinya. Dan ini merupakan sebuah pengetahuan tentang *karomah*, kemudian menumbuhkan cinta kita terhadap *dzurriyah* rasul, yakni Syaikh Abdul Qodir Jaelani.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Baitansor, *wawancara* (19-08-2018)

<sup>37</sup> Mahendra, *wawancara* (19-08-2018)

<sup>38</sup> Zulaihatul Karomah, *wawancara* (23-09-2018)



Sebelum saya di pondok, sebelumnya saya sudah pernah melihat tradisi *manaqib* di tempat yang lain karena sering di ajak orang tua saya ikut *manaqib* yang biasanya diadakan oleh jamaah al-Hidmah kedinding Surabaya, awalnya saya sempat bingung dan penasaran apa yang dibaca itu, saya kira membaca Alquran, tapi setelah mengikuti dua sampai tiga kali saya baru paham kalau isinya bukan bacaan dari Alquran. Waktu saya di pondok, saya sedikit banyak sudah tau tentang *manaqib*, jadi tidak kaget lagi.

Tetapi bedanya kenapa kalau saya ikut *manaqib* di luar pondok saya tidak mengantuk, sedangkan kalau di pondok saya terkadang mengantuk waktu di awal, akan tetapi saat *mahalul qiyam* saya insya Allah tidak pernah mengantuk. Yang saya rasakan ketika mengikutinya, yaitu saat *mahalul qiyam*, saya menutup mata saya, kemudian air matapun mulai menetes, saya merasa kecil dihadapan gusti Allah Swt. saya merasakan dosa-dosa saya sangat banyak berharap untuk diampuni, dan pada saat nama nabi muhammad saw disebut tidak tau kenapa saya juga merasakan kehadiran beliau. Sesudah membaca *manaqib*, saya merasakan "saya harus memperbaiki diri saya menjadi pribadi yang lebih baik lagi dan memperbanyak berbuat kebaikan"<sup>39</sup>

Pertama kali mendengar kata *manaqib* ketika di pondok, membacanya hanya karena sekedar karena kegiatan wajib di pondok, tapi seiring berjalan waktu mulai memahami bahwa isi dalam *manaqib* menjelaskan tentang sejarah *waliyulloh* (Syekh Abdul Qodir Jailani). Didalam *manaqib* terdapat berbagai nasihat-nasihat dan perilaku yang dapat dijadikan teladan oleh krn itu *manaqib* dirasa penting untuk diamalkan. Dengan membaca *manaqib*, semakin banyak mengetahui tentang *waliyulloh*.<sup>40</sup>

Pertama kali merasa asing dan lama sekali waktu pembacaan *manaqib*. Menurut saya pembacaan *manaqib* penting, karena *manaqib* berisi tentang kisah syekh abdul qodir al-jailani. Dengan pembacaan *manaqib* sedikit banyak saya dapat mengetahui kisah dari sultonul auliya'<sup>41</sup>

Ketika mendengar istilah *manaqib*... Banyak pertanyaan yang ada di benak saya misalnya, apakah itu seperti pembacaan *istighosah*/tahlil, dan *Diba'*. Serta apa fadhailul qiro'ah *manaqib*. Karena memang saya belum tau sebelumnya. Ketika di pondok saya mengikuti pembacaan *manaqib*, rasanya tidak asing karena menurut saya *manaqib* itu seperti diba', ada *magro'* dan juga ada qosidahnya.. Sehingga ketika saya membaca *manaqib* sama halnya ketika saya membaca *Dibadan* yang paling istimewa adalah pembacaan *Manaqib* di setiap hari kamis yang membuat saya kerasan di pondok. Merasa

---

<sup>39</sup>Mutimatul Izza, *wawancara* (20-09-2018)

<sup>40</sup>Laili hani kurniawati, *wawancara* (21-09-2018)

<sup>41</sup>Halimah Yunisya Nilafia, *wawancara* (21-09-2018)

tenang dan nyaman di pondok. Saya merasa mempunyai hutang ketika dalam seminggu sekali tidak membaca *manaqib* karena mungkin sudah kebiasaan di pondok dan juga membuat hati saya lebih adem dan tenang dengan nada-nada khas yang ada di *manaqib* (nada membaca *maqro'* dan juga nada *qosidah-nya*)<sup>42</sup>

Pertama kali tahu dan mengamalkan *manaqib* itu di pondok pesantren Mamba'us Sholihin, kesan pertama *manaqib* itu sesuatu hal yang lumrah atau salah satu tradisi orang Islam terutama Nahdhotul ulama terlebih sebelum di pondok lingkungan rumah juga sudah memperkenalkan *dibaiyyah* dan *mahalul qiyam*. Jadi tidak ada kesan heran atau penolakan pada pembacaan *manaqib* itu sendiri. Dan dari awal mengikuti kegiatan pembacaan *manaqib* sudah bisa dirasakan energi positif didalamnya.

Yang saya rasakan membaca *manaqib*, saat pertama masih sekedar menyukai apalagi bacaannya yang sering dibaca dengan bernada, ada ketenangan tersendiri ketika mendengar lantunan bacaan arab yang dinadakan, dan ketika sudah lama di pondok dan mengetahui sedikit arti dari *manaqib* yang bercerita tentang perjalanan *waliyullah* syekh Abdul Qadir Jaelani, dan juga syair-syair yang dibaca yang memiliki arti tentang *mahabbah* kepada Rasulullah, kadang ada perasaan rindu kepada sosok baginda Rasulullah juga khidmat ketika membaca *manaqib*. Jadi lebih *plus-plus* bisa terbawa suasana kerinduan pada baginda saat membaca *manaqib* daripada *Dibaiyyah*.

Efek setelah mengamalkan bacaan *manaqib* adalah ada kesenangan tersendiri ketika bisa mengamalkannya, juga ada kelegahan atau tidak sumpek, pikiran kayak kembali *fresh* semula. Jadi kalau di pondok dibaca setelah sholat *isyah* sampai selesai sebelum kegiatan tidur malam, itu seperti pikiran kembali kosong dalam artian tidak terbebani dengan masalah-masalah **di pagi sampai sore, ketika tidur pun seperti tenang hawanya**".<sup>43</sup>

### Variasi *Living Sunnah*

Sunnah yang hidup atau sering disebut *Living Sunnah* yang ada dalam ritual pembacaan *manaqib*, setelah dilakukan observasi di pondok pesantren mamba'us sholihin, sedikitnya ada sepuluh variasi living sunnah, enam tradisi lisan dan empat tradisi praktek. Ritual pembacaan *manaqib* dimulai dengan bacaan *basmallah* dan *hamdallah*. Demikian ini mengamalkan dua hadis yang berisi petunjuk anjuran memulai segala sesuatu yang penting dengan *basmallah* dan *hamdallah* sebagaimana yang telah dicantumkan pada bab

---

<sup>42</sup> Zumrotul Azizah, wawancara (21-09-2018)

<sup>43</sup> Thoyibatul Khusniyah, wawancara (21-09-2018)

sebelumnya. Dua riwayat yang menyebutkan hendaknya semua perbuatan penting dimulai dengan *basmallah* dan riwayat yang lain menyebutkan dengan *hamdallah*, tidaklah bertentangan, karena sesungguhnya permulaan yang hakiki adalah permulaan yang tidak ada sesuatu apapun yang mendahuluinya. Adapun yang dimaksudkan oleh dua riwayat tersebut adalah permulaan yang *idhafy*.<sup>44</sup> Abu al-Hasan Ali al-Maliki al-Syadzily menyebutkan bahwa tidak ada pertentangan dengan dua riwayat *basmallah* dan *hamdallah*, dua riwayat tersebut bisa dikompromikan dengan menggunakan hadis *basmallah* untuk permulaan yang hakiki, yaitu tidak melalui pekerjaan yang kehendaki kecuali dengan *basmallah*, sedangkan *hamdallah* digunakan untuk memulai pekerjaan yang dikehendaki, tetapi ia sudah didahului oleh sesuatu yang lain, sehingga ia mempunyai makna permulaan yang *idhafy*.<sup>45</sup> Adapun bacaan *hamdallah* yang ada dalam *manaqib* yang ditulis oleh imam Ja'far ibn Hasan ibn Abd al-Karim al-Barzanji dalam kitab yang bernama al-Lujain al-Dany sebagai berikut:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي أرسل سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم بكامل الشريعة وخالص الدين...

Variasi living sunnah tradisi praktek yang lain yaitu mendoakan orang mukmin lainnya, juga berdoa untuk kebaikan pribadi, praktek ini sesuai dengan tuntunan Nabi Muhammad saw dalam hadis yang telah dicantumkan di atas. *Manaqib* yang tercantum dalam kitan al-Lujain al-Dany dibagi menjadi tujuh bab, setiap akhir bab membaca doa:

اللهم انشر نفحات الرضوان عليهم وأمدنا بالأسرار التي أودعتها لديهم.

Ritual ini tentu sangat baik secara spiritual karena setiap mendoakan orang lain, maka sesungguhnya doa tersebut akan kembali kepada yang bersangkutan, sebagaimana hadis tersebut. Tidak heran jika ada ketenangan ketika membacanya, karena doa doa yang disampaikan merupakan nilai pahala dan kebaikan yang diberikan Allah kepadanya. Doa-doa yang dibaca dan ditujukan kepada kaum muslimin tidak hanya terdapat dalam *manaqib*, tetapi juga ada dalam *qasidah-qasidah* yang dibaca setelahnya, seperti:

يا أرحم الراحمين فرج على المسلمين

tentu ritual *manaqib* ini mempunyai nilai ibadah dan kebaikan yang kembali kepada pembacanya.

---

<sup>44</sup>Muhammad ibn Ali, *Dalil al-Falihin li Thuruq Riyadh al-Shalihin*. Tahqiq: Khalil Ma'mun Syaikh. vol 1 (Bairut: Dar al-Ma'rifah, 2004), 25

<sup>45</sup>Abu al-Hasan Ali al-Maliki al-Syadzily, *Al-Muqaddimah al-'Azziyah li al-Jama'ah al-Azhariyyah* (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 5

Ritual pembacaan *manaqib* tidak hanya berdoa untuk kebaikan orang lain, tetapi juga untuk kepentingan kebaikan pribadi, seperti yang tercantum dalam qasidah yang dikarang oleh Habib Abdullah in Husain ibn Thahir berikut ini:

أَسْأَلُكَ بِجَاهِ الْجُدُودِ وَالِي يَقِيمُ الْحُدُودَ فِينَا وَيَكْفِي الْحُسُودَ وَيُدْفَعُ الظَّالِمِينَ

Tuntunan Nabi Muhammad saw untuk bertawassul kepada orang shalih, banyak dibaca dan ditemukan dalam lantunan qasidah setelah *manaqib*, diantaranya berikut ini:

عِبَادَ اللَّهِ عِبَادَ اللَّهِ أَغِيثُونَا لِأَجْلِ اللَّهِ وَكُونُوا عَوْنًا لِلَّهِ عَسَى نَحْظِيَ بِفَضْلِ اللَّهِ

Menghidupkan sunnah dengan bershalawat kepada Nabi Muhammad saw ketika kegiatan *manaqib* sangatlah banyak diulang-ulang dan dengan redaksi yang beraneka ragam dalam qasidah qasidah setelahnya, seperti:

صَلَاةُ اللَّهِ سَلَامُ اللَّهِ عَلَى طَه رَسُولِ اللَّهِ صَلَاةُ اللَّهِ سَلَامُ اللَّهِ عَلَى يَس حَبِيبِ اللَّهِ

ثُمَّ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى شَفِيعِ الْأَنَامِ وَالْآلِ نَعْمَ الْكِرَامِ وَالصَّحْبِ وَالتَّبَعِينَ

Bertawassul kepada Nabi Muhammad saw juga menjadi salah satu variasi tradisi dalam living sunnah ritual *manaqib*, sebagaimana syair qasidah berikut ini:

بِجَاهِ طَه الرِّسُولِ جَدِّ رَبِّنَا بِالْقَبُولِ وَهَبْ لَنَا كُلَّ سَوَّلٍ رَبِّ اسْتَجِبْ لِي آمِينَ

Adapun tradisi praktek dalam variasi *living sunnah* pembacaan *manaqib*, yaitu berdzikir kepada Allah dan juga mengharapakan turunnya rahmat Allah ketika *manaqib* dibaca, karena dalam ritual *manaqib* tidak hanya cerita syekh Abdul Qadir saja yang dibaca tetapi juga diiringi dengan dzikir kepada Allah baik dengan redaksi yang ada dalam teks *manaqib*, qasidah atau dzikir dengan mengucapkan lafadz *jalah* untuk mengiringi bacaan *qasidah* Habib Abdullah ibn Husain.

Dengan membaca *manaqib* kita telah melaksanakan perintah Nabi untuk mengaktualisasikannya secara nyata dengan membaca *manaqib* yang sudah disusun dengan sangat indah kata-katanya oleh penulisnya. Pembacaan *manaqib* secara empiris juga mampu menumbuhkan rasa cinta kepada kekasih-kekasih Allah, dalam konteks ini asalah syekh Abdul Qadir al-Jailany. Legalisasi tradisi praktek living sunnah dalam pembacaan *manaqib* tersebut dibuktikan dengan riwayat-riwayat hadis di atas.

## **Konstruksi Sosial Santri Mambaus Sholihin.**

Eksternalisasi: Momen Adaptasi Diri

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, eksternalisasi merupakan momen penyesuaian diri dengan sosio-kultural. Proses tersebut bersifat terbuka dan sangat dipengaruhi oleh pengetahuan yang dimiliki

seseorang. Keterlibatan langsung para santri Mambaussholihin dalam sebuah sosio kultural yaitu pesantren secara terus menerus, yang diawali dari individu-individu dalam sebuah komunitas tertentu, merupakan usaha untuk memahami makna ideal dari tradisi pembacaan *manaqib*. Kemudian pemahaman tersebut diekspresikan dalam lingkungan sosio kulturalnya. Dalam ujaran lain, mereka membangun pemahamannya secara individu-individu tentang ritual pembacaan *manaqib* dalam pesantren.

Pandangan dan penilaian para santri tentang kegiatan pembacaan *manaqib* merupakan sebuah pemikiran dan perenungan yang berakar dari nilai-nilai tradisi pesantren yang sudah mengakar, didukung dengan legalitas teks agama yang bersumber dari hadis, serta doktrin kyai dan asatidz. Dalam realitas nyata di kalangan santri Mambaussholihin, pembacaan *manaqib* dipahami dengan beragam makna. Namun dalam konteks sosio-kultural pesantren, mereka semua menerima ritual *manaqib* sebagai tradisi yang cukup baik dan memberi nilai positif, meskipun pada mulanya masih asing dan hanya sekedar ikut-ikutan atau melaksanakannya karena peraturan pesantren.

Pada tahap pertama, adaptasi dengan budaya warga Nahdhiyyin, pesantren, peraturan, dogma dan ajaran dari para kyai dan ustadz. Pada tahap kedua, adaptasi dengan nilai dan tindakan dalam pemikiran mereka tentang hadis-hadis misoginis. Para santri menjadikan budaya pesantren, nilai-nilai yang bersumber dari Alquran dan sunnah serta peraturan pondok sebagai sumber legitimasi pemikiran mereka tentang ritual pembacaan *manaqib*. Semua santri menerima tradisi tersebut sebagai sebuah konstruksi sosial santri yang baik dan perlu untuk dilestarikan.

Objektivasi: momen interaksi diri dalam dunia sosio-kultural

Ketika objektivasi dipahami sebagai interaksi individu dengan dunia intersubjektif yang dilembagakan, maka komunitas santri Mambaussholihin merupakan aktivitas manusia yang diobjektivasi. Proses objektivasi secara konseptual dapat dijelaskan dalam beberapa tahap sebagai berikut: *Pertama*, para santri dengan lembaga pondok pesantren merupakan dua entitas yang berbeda. Dalam proses objektivasi, para aktivis berhadapan dengan lembaga organisasi (pondok pesantren) yang memiliki tradisi yang berbeda dengan dirinya. Dialektika inter subjektif antara para santri dengan dunia realitas di luar dirinya dalam konteks ini adalah lembaga pesantren, sangat berpeluang terjadi pemaknaan baru dalam memahami ritual pembacaan *manaqib*. Para santri dalam memahami praktek ritual *manaqib* tidak lepas dari interaksi sosial yang dibangun melalui diskusi, pengajian, seminar, dan forum tanya jawab. Proses adaptasi melalui intensitas diskusi, pengajian, seminar dan forum tanya jawab dapat membentuk pemikiran para aktivis tentang

makna ritual *manaqib*. Tetapi dalam proses adaptasi dengan realitas objektif- lembaga terjadi proses dialektika antara dirinya dengan ritual tersebut yang telah menjadi kenyataan sosial di sebuah komunitas pesantren. Dalam proses tersebut, para aktivis berusaha memenangkan proses dialektika tersebut antara dirinya dengan lingkungannya atau sosio kultural yang mengelilinginya.

*Kedua*, terjadi proses institusionalisasi yaitu membangun kesadaran menjadi tindakan. Proses ini sebagai bentuk penyatuan antara nilai-nilai yang mendasari pemahaman terhadap tindakan dengan tindakan itu sendiri, sehingga menjadi sebuah kesadaran dalam bersikap. Pemaknaan tradisi *manaqib* sebagai sarana ibadah yang cukup penting, tidak hanya dipengaruhi oleh dogma pada pesantren, melainkan juga perenungan mandiri yang dibangun secara berproses. Pemahaman dan argumenasi para santri merupakan dasar atas sikap dan tindakan mereka.

Ketiga, proses habitualisasi atau pembiasaan yang menjadi praktek tingkah laku dalam kehidupan sehari-hari yang menjadi dasar tindakan rasional mereka, merupakan pengendapan tradisi yang diwariskan pada generasi selanjutnya melalui bahasa dalam sebuah tatanan kelembagaan. Hal ini bisa dibaca melalui ungkapan informan yang merasakan kenikmatan ketika membaca *manaqib* karena kebiasaan yang diterapkan di pesantren, sehingga salah satu informan merasa lebih khusus jika dibaca sendirian dalam keadaan yang jauh dari keramaian.

### **Internalisasi: Identifikasi Diri Dalam Dunia Sosio-Kultural**

Para santri mengidentifikasikan diri mereka sebagai agen *of change* dalam sebuah komunitas di masyarakat, yakni pesantren. Peran dan usaha mereka ini bisa dilihat melalui kegiatan-kegiatan keagamaan, seperti pengajian, forum diskusi, tanya jawab, seminar, karya tulis, publikasi ilmiah dan sebagainya. Sebagian besar diantara mereka berperan aktif menyampaikan gagasan dan ide-ide mereka tentang ritual *manaqib*, disebabkan peran mereka sebagai tenaga pendidik, baik sebagai guru maupun dosen. Pada bagian-bagian tertentu dalam peran sehari-hari, para aktivis bersentuhan dengan isu-isu tentang *manaqib* bid'ah, haram, ajaran sesat, dll baik melalui wacana tulis maupun lisan.

Penyerapan makna ritual *manaqib* oleh para santri, di lingkungan pesantren memunculkan makna-makna subjektif yang berbeda-beda, meskipun hampir mirip satu sama lain. Keragaman makna dalam intersubjektifnya disadari di kalangan aktivis sebagai suatu keniscayaan.

Ragam subjektivitas konstruksi pemikiran serta pemahaman para santri tentang ritual *manaqib* disebabkan oleh satu latar belakang saja yaitu penguasaan makna. Hal ini sangat nampak pada hasil pemikiran para

informan yang belum bisa merasa khusus' (tidak berarti pembacaan *manaqib* tidak penting) ketika *manaqib* dibaca, tetapi ketenangan muncul ketika dilantunkan qasidah yang isinya permohonan doa, ampunan dan dll. Para informan semuanya memiliki satu varian pemahaman saja dalam ritual *manaqib* yaitu menerima dan mengaktualisasikannya dalam sehari-hari.

## Penutup

Hasil Penelitian sederhana ini menemukan sepuluh variasi *Living Sunnah* dalam tradisi pembacaan *manaqib* Syakh Abdul Qadir al-Jailany di pondok pesantren Mambaussholihin enam variasi dalam tradisi lisan dan empat variasi dalam tradisi praktek. Tradisi Lisan bisa dicermati melalui: memulai membaca *manaqib* dengan bacaan *basmallah*, *hamdallah*, mendoakan sesama mukmin, berdoa kepada Allah SWT, membaca shalawat kepada baginda Nabi Muhammad saw dan ber-*tawassul* kepada hamba Allah SWT. Tradisi Praktek bisa dicermati melalui: berkumpul untuk berdoa berdzikir bersama, mengharap turunnya rahmat dari Allah SWT, menyebutkan kebaikan orang yang telah wafat, mengaktualisasi diri mencintai Rasulullah dan kekasih Allah SWT, hal ini sesuai dengan beberapa hadis Nabi Muhammad saw. yang telah dipaparkan diatas.

Tradisi ritual pembacaan *manaqib* di pesantren Mambaussholihin dibentuk melalui tiga momen dialektik. Pertama, eksternalisasi, Adanya budaya yang kental pada masyarakat Nahdhiyyin dan peraturan pesantren yang mewajibkan para santri untuk mengikutinya, merupakan salah satu faktor munculnya tradisi tersebut. Selain itu nada dan cara pembacaan yang dilantunkan oleh santri mempunyai irama yang unik dan menarik untuk didengarkan, ikut memberikan andil dalam terwujudnya eksistensi tradisi tersebut. Kedua, Objektifikasi: Ketenangan dan *kekhusu'an* saat membaca *manaqib* merupakan faktor penting berlangsungnya ritual tersebut. Isi dan pesan yang disajikan dalam pembacaan *manaqib* menjadi daya tarik tersendiri untuk tetap bertahan mengikuti dan melestarikan tradisi tersebut. Ketiga, Internalisasi, Para santri memiliki makna-makna subjektif yang berbeda-beda tentang praktek tradisi tersebut. Keragaman makna tersebut dalam intersubjektifnya disadari oleh mereka sebagai keniscayaan, sehingga secara garis besar memunculkan keyakinan bahwa dengan membaca *manaqib* akan mendapatkan keberkahan dan kemudahan dalam menjalankan kehidupan sehari-hari. Mengikuti pembacaan *manaqib* hingga selesai dapat menumbuhkan rasa cinta tidak hanya kepada Rasulullah saw dan kekasihnya, khususnya Syekh Abdul Qadir al-Jailany. Bahkan, dengan keyakinan yang bulat, membaca *manaqib* hajat dan urusan – urusan yang sulit bisa teratasi dan ditemukan solusi.



Ritual pembacaan *manaqib* merupakan sebuah tradisi islam yang ada di Nusantara yang perlu dijaga dan dilestarikan, karena ia bukan sekedar tradisi sebuah bangsa, tetapi ia merupakan budaya yang menyimpan nilai ibadah. Hadis yang selama ini ditransformasikan sebagai dogma tertulis, dan disampaikan melalui mimbar-mimbar jumat atau di atas podium, dengan mengikuti tradisi pembacaan *manaqib*, seseorang secara otomatis mengamalkan sedikitnya sepuluh hadis yang diajarkan oleh Nabi Muhammad saw. Dalam kata lain kajian *living sunnah* menjadi penting untuk dikaji dan diteliti lebih lanjut guna mendapatkan nilai-nilai budaya dalam nusantara yang sesuai dengan tuntunan Nabi Muhammad saw. dalam hadis. Selain itu, hadis Nabi Muhammad saw memiliki cakupan lebih luas dan luwes untuk bisa menyatu dengan masyarakat dalam kehidupan sehari-hari tanpa mereka sadari, inilah yang disebut sebagai Islam *rahmatan lil alamin* dan dakwah *bilhikmah*. *Wallahua'lam*.

#### Daftar Pustaka

- Abd al-Majid, *Tokoh-tokoh Sufi*. Bandung: CV Bintang pelajar, 2008.
- Abu 'Abd al-Rahman Nashir al-Din al-Albany, *Silsilat al-Ahadits al-Maudhu'ah wa al-Dha'ifah*. Riyadh: Dar al-Ma'arif, 1992.**
- Abu al-Hasan Ali al-Maliky al-Syadzily, *al-Muqaddimah al-'Azziyah li al-Jama'ah al-Azhariyyah*. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Abu Bakar Abdu al-Razzaq al-Shan'any, *Mushannaf Abdu al-Razzaq*. Thaqiq: Habib al-Rahman al-A'zhamy. Bairut: Al-Maktab al-Islamy, 1403 H.
- Abu Bakar Ibni Abi Syaibah. *Mushannaf Abi Syaibah*. Tahqiq: Kamal Yusuf al-Hut. Riyadh: Maktabah Ibnu Rusyd, 1409.
- Abu Dawud al-Sajistany, *Sunan Abi Dawud*. Tahqiq: Muhammad Muhyiddin. Bairut: al-Maktabah al-'Asriyyah, tt.
- Ahmad Asrori al-Ishaqy, *Apakah Manaqib Itu*. Surabaya: Al-Wawa, 2010.
- Alawi al-Haddad, *Mishbah al-Anam wa Jala' azh-Zhullam*. Istanbul-Maktabah al-Haqiqah, 1992.
- Berger, Peter L and Thomas Luckma., *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckman, *The Sosial Construction of Reality*. England: Penguin Book Ltd, Harmondsworth, Middlesex, 1976.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy*. New York: Anchor Book, 1976.
- Berger, Peter L. *The Sosial Reality of Religion*. England: Penguin Book Ltd, Harmondsworth, Middlesex, 1973.
- Bogdan, Robert C. and Sari Knopp Biklen. *Qualitative Research in Education: an Introduction to Theory and Methods*. Boston: Allyn and Bacon, 1998.

- Fina Mazida, '*Manaqib* Dalam Pandangan Masyarakat Jawa: Kajian Resepsi Terhadap *Manaqib* Syaikh Abdul Qadir al-Jailany di Desa Wareng Butuh Purworejo. Tesis. Universitas Gajah Mada: Yogyakarta. 2013.  
<http://www.nu.or.id/post/read/59143/hikmah-membaca-manaqib-syaikh-abdul-qadir-jilani>  
<https://syekhabdulqadirjaelani.wordpress.com>
- J. Sayuti Pulungan, "*Manaqib*", *Ensiklopedia Islam*, vol 4, ed, Nina Arnando, et. al. Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Huve, 2005.
- Kamiluddin. *Manaqib dan Solidaritas Sosial*. Skripsi. UIN Sunan Kalijaga: Yogyakarta. 2017.
- Mahjudin, *Kulliah Akhlak Tasawwuf*. Jakarta: Kalam Mulia, 1991.
- Maliki, Zainudin. *Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hegemonik*. Surabaya: Ipam, 2003.
- Miles & Huberman, *Qualitative Data Analysis*. California: Sage Publication, 1994.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2008.
- Muhammad ibn Ali, *Dalil al-Falihin li Thuruq Riyad al-Shalihin*. Tahqiq: Khalil Ma'mun Syaikh. Bairut: Dar al-Ma'rifah, 2004.
- Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*. Tahqiq: Ahmad Muhammad Syakir dkk. Mesir: Matba'ah: Mustafa al-Bab al-Halaby, 1975.
- Sahri.** "Dimensi Politik dalam Ajaran Tasawwuf (Studi Kasus Atas *Manaqib* Syaikh Abdul Qadir al-Jailany)." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol 45, No 2 (2011)
- Setya Yuwana Sudikan.** "Ragam Metode Pengumpulan Data: Mengulas Kembali Pengamatan, Wawancara, Analisis *Life History*, Analisis *Folklore*", dalam Burhan Bungin (Ed.), *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Varian Kontemporer*, 103.
- Steelbrink, Karrel A. *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad 19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Sunarto. *Dasar-dasar dan Konsep Penelitian*. Surabaya: Program Pascasarjana IKIP Surabaya, 1997.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. *Aplikasi Penelitian Hadis*, Yogyakarta: Teras, 2009.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. *Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH Press, 2007.
- Syaraf al-Din Al-Nawawy, al-Adzkar. Tahqiq: Muhyiddin Mastu. Bairut: Dar Ibn Kathir, 1990.

Vredenberg, Jacob. *Metode dan Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Erlangga, 1978.

## PENGUATAN KAJIAN FALAK DI PESANTREN

Noor Aflah  
Ma'had Aly TBS Kudus  
aflaahelasad@gmail.com

### Abstrak

Pesantren merupakan institusi pendidikan tertua di Indonesia dengan karakteristiknya dalam mendalami ilmu-ilmu agama Islam. Salah satunya **kajian fikih, dengan berbagai 'kitab wajib'** yang diajarkan di antaranya Fath al-Qorib dan Fath al-Muin. Namun ilmu fikih ternyata tidak bisa berdiri sendiri. Dalam hal penentuan waktu, misalnya, yang hanya menerangkan dengan isyarat-isyarat dengan fenomena-fenomena alam yang terjadi **(ada). Penentuan awal waktu Isya', contohnya, dimulai dengan hilangnya mega merah. Pertanyaannya, kapan waktu mega merah itu hilang? Begitu juga dengan waktu Shubuh yang dimulai dengan munculnya fajar shadiq. Kapan munculnya waktu fajar shadiq tersebut? Di belahan bumi bagian Utara dan Selatan, apakah sama? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, dibutuhkan cabang ilmu lain yang sangat penting, yakni Ilmu Falak. Dengan "wasilah" Ilmu Falak, fenomena-fenomena alam yang dijelaskan dalam ilmu fikih, dapat diterjemahkan ke dalam waktu-waktu yang dipakai masyarakat. Demikian penting keberadaan Ilmu Falak bagi umat Islam karena terkait dengan persoalan ibadah baik penentuan waktu salat, untuk mengetahui datangnya Ramadan, 'berijtihad' menentukan arah kiblat, dan lain sebagainya. Dengan kata lain, Ilmu Falak merupakan cabang ilmu yang tidak saja sangat penting untuk dipelajari, tetapi hukum mempelajarinya sendiri merupakan fardhu kifayah, sehingga jika dalam suatu kampung tidak ada yang paham tentang Ilmu Falak, maka akan berdosa orang-orang di situ kampung itu. Untuk itu, penguatan Ilmu Falak di pesantren, adalah hal yang niscaya. Melalui penguatan Ilmu Falak di pesantren, diharapkan nanti akan semakin semaraklah kajian-kajian falak, sehingga bisa membantu umat Islam dalam penentuan waktu salat, awal Ramadan, penentuan arah kiblat dan lain sebagainya. Sebab tanpa itu, sangat mungkin ibadah umat Islam tidak akan sempurna.**

**Kata Kunci:** Pesantren, Santri, Kajian Falak

## Pendahuluan

Tradisi pesantren merupakan kerangka sistem pendidikan Islam tradisional di Jawa dan Madura, yang telah lama menjadi magnet penelitian para sarjana yang mempelajari Islam di Indonesia.<sup>1</sup> Tak bisa dipungkiri, pesantren mempunyai kontribusi besar dalam perjalanan sejarah peradaban Indonesia. Banyak tokoh-tokoh besar nasionalis, dan pejuang kemerdekaan lahir dari rahim pesantren. Tujuan dari pendidikan pesantren, tidak semata untuk memperkaya keilmuan santri, juga untuk meninggikan moral, menghargai nilai-nilai spiritual kemanusiaan, dan menyiapkan santri untuk hidup sederhana dan bersih hati. Santri pada pondok-pondok pesantren, diajarkan agar menerima etik agama di atas etik-etik lain. Yang lebih penting dari itu, adalah tujuan lain dari pendidikan pesantren yang tidak untuk mengejar kepentingan kekuasaan, uang, dan keagungan duniawi, melainkan akhir dari tujuan menuntut ilmu adalah semata-mata karena kewajiban dan pengabdian diri kepada Allah Swt.

Karakteristik pesantren sebagai institusi pendidikan tertua di Indonesia, dalam praktik pengajaran dan pendidikannya, lebih mendalami ilmu-ilmu agama Islam, atau yang lebih dikenal dengan *tafaqquh fid din*. Banyak materi-materi seperti Bahasa Arab, Ilmu Tauhid, Akhlak (Adab), Ilmu Nahwu, Ilmu Shorof, Ilmu Fikih, Tafsir, Balaghah, dan Hadis yang menjadi keunggulan utama pesantren. Di beberapa pesantren –yang tak jarang memiliki afiliasi dengan madrasah- mengajarkan ilmu-ilmu yang cukup langka atau jarang **dipelajari, seperti Qira'at Sab'ah, Arudh, Faraidh, dan Ilmu Falak (Astronomi).**

Ilmu Tauhid, kiranya menjadi materi penting yang diajarkan kepada para santri, karena untuk memperkuat keimanan kepada Allah Swt. Demikian juga akhlak, yang menjadi ilmu untuk menguatkan karakter anak (santri). Begitu juga kajian fikih, dengan **berbagai 'kitab wajib' yang diajarkan di** antaranya *Fathul Qorib dan Fathul Muin*, juga tak kalah penting, karena ini menjelaskan mengenai tata cara ibadah umat Islam, antara lain membahas *thoharah*, salat, zakat, puasa, haji dan lain sebagainya.

Namun dalam kajian ilmu fikih, ternyata masih ada beberapa keterangan masih absurd, sehingga memerlukan batuan ilmu lain untuk dapat memahami dan mengejawantahkannya dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal penentuan waktu salat, misalnya, yang hanya menerangkan dengan isyarat-isyarat dengan fenomena-fenomenaalam yang terjadi (ada). Penentuan **awal waktu salat Isya'**, sebagai contoh, dimulai dengan hilangnya mega merah. Demikian juga masuknya waktu salat Shubuh, yang ditandai dengan muncul fajar *shadiq*.

---

<sup>1</sup>Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, tt), 16.

Tanda-tanda seperti itu, bagi orang-orang yang ahli di bidang Ilmu Falak, tentu itu tidak akan menjadi masalah. Sebab, mereka sudah memahami betul waktu-waktu yang ditunjukkan dengan tanda-tanda itu. Tetapi bagaimana dengan mereka (orang-orang yang tidak paham) dengan Ilmu Falak? Pertanyaan-pertanyaan mendasar namun teramat penting, akan bermunculan: kapan waktu mega merah hilang? Dimulai sejak kapankah fajar *shadiq* itu? Apakah tanda-tanda seperti itu, sama antara bumi di belahan bumi bagian Utara dan Selatan? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, dibutuhkan peran Ilmu Falak. Melalui *wasilah* Ilmu Falak, fenomena-fenomena alam yang dijelaskan dalam ilmu fikih, bisa diterjemahkan sehingga bisa **dipahami oleh masyarakat umum** (*'awam*).

#### Rumusan Masalah

Untuk menjelaskan mengenai urgensi dan peran penting Ilmu Falak bagi agama (Islam) dan masyarakat Muslim secara umum, penulis membuat rumusan-rumusan sebagai berikut:

1. Sejauh mana urgensi Ilmu Falak dalam Islam?
2. Bagaimana dinamika Ilmu Falak di Indonesia khususnya di madrasah dan pesantren?
3. Bagaimana strategi membumikan Ilmu Falak di pesantren dan madrasah di Indonesia?

#### Tujuan

Adapun tujuan dari penulisan paper ini adalah:

1. Untuk mengetahui sejauh mana urgensi Ilmu Falak dalam Islam.
2. Untuk mengetahui bagaimana realitas pembelajaran Ilmu Falak di Indonesia, khususnya di pesantren-pesantren dan madrasah dari dulu hingga kini.
3. Untuk mengetahui langkah-langkah atau strategi membumikan Ilmu Falak di pesantren-pesantren dan madrasah yang ada di Indonesia.

#### Manfaat

Secara umum, manfaat dari kajian ini adalah untuk memahami urgensi Ilmu Falak dalam Islam, dan bagaimana langkah-langkah yang bisa diambil untuk membumikan kajian ini, khususnya di pesantren-pesantren dan madrasah-madrasah di Indonesia. Sedang secara khusus, kajian ini hendak memberikan masukan kepada pemerintah, dalam hal ini melalui Kementerian Agama, bagaimana langkah-langkah strategis untuk membumikan Ilmu Falak di pesantren-pesantren dan madrasah-madrasah di Indonesia.

#### Metode kajian

Dalam melakukan kajian ini, digunakan metode analisis diskriptif. Dengan metode ini, pengkaji mendeskripsikan berbagai hal terkait kajian falak di Indonesia, mulai dari bagaimana realitas pembelajaran Ilmu Falak, apa

urgensinya hingga menggali rumusan-rumusan pembumiannya.<sup>2</sup>Dalam mengkaji ini, dimudahkan oleh karena pengkaji telah mendalami kajian falak sejak dari bangku madrasah dan pesantren hingga studi di perguruan tinggi. **Dengan kata lain, ini juga masuk proses “pengkajian terlibat”, sehingga memudahkan untuk penggalian data, proses perumusan dan mencari jawaban atas rumusan-rumusan dalam kajian ini.**

### **Urgensi Ilmu Falak dalam Islam**

Islam hadir dengan membawa rahmat bagi alam semesta. Kehadiran agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad Saw., diyakini dapat menjamin terwujudnya kehidupan manusia yang sejahtera lahir dan batin. Petunjuk-petunjuk (rumusan) agama dalam berbagai bidang kehidupan manusia, dijelaskan dalam sumber utama Islam, yakni Alquran dan Hadis. Namun tentu saja, semuanya membutuhkan kajian-kajian lanjutan, sehingga berbagai rumusan dan petunjuk agama itu bisa terkontekstualisasikan dalam kehidupan.

Dalam kehidupan sehari-hari, umat Islam harus berpegang teguh pada prinsip-prinsip utama ajarannya, guna mewujudkan kemaslahatan bagi semua makhluk. Untuk maksud itu, Allah Swt. telah memberikan panduan hidup dan prinsip-prinsip yang terkandung Alquran. Untuk memahami kandungan-kandungan yang ada dalam Alquran, membutuhkan ilmu-ilmu lain, seperti Hadis dan bidang-bidang ilmu lain, termasuk di antaranya adalah Ilmu Falak untuk memahami kaitannya dengan persoalan astronomi.

Secara umum, Ilmu Falak bisa disamakan dengan Astronomi, yaitu ilmu yang mempelajari perbintangan. Namun sebenarnya, Ilmu Falak adalah sebuah ilmu yang mempelajari peredaran benda-benda langit, khususnya bumi, bulan dan matahari. Peredaran benda-benda langit tersebut digunakan untuk menentukan waktu salat, arah kiblat, untuk mengetahui datangnya gerhana bulan dan matahari, penentuan awal tahun hijriyah, dan lain sebagainya.<sup>3</sup>

Patokan-patokan penetapan waktu ibadah itu, petunjuknya dijelaskan dalam Alquran dan hadis, yang diperjelas lagi dalam ilmu fikih. Hanya saja, bidang ilmu yang secara khusus mempelajari tentang itu, adalah Ilmu Falak.

Menurut bahasa, falak artinya orbit atau peredaran/ lintasan benda-benda langit. Sehingga Ilmu Falak bisa didefinisikan dengan ilmu pengetahuan yang mempelajari lintasan benda-benda langit, khususnya bumi, bulan dan

---

<sup>2</sup> Suharismi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, cet.XIII, (Jakarta: PT. Rineka Cipta. 2006), 158.

<sup>3</sup>Susiknan Azhari, *Ilmu Falak Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah,2007), 3.



matahari pada orbitnya masing-masing dengan tujuan untuk diketahui posisi benda langit tersebut antara satu dengan lainnya, agar dapat diketahui waktu-waktu di permukaan bumi.<sup>4</sup>Istilah Ilmu Falak dapat disejajarkan dengan istilah *Practical Astronomy* (Astronomi Praktis), yang terdapat dalam dunia astronomi. Disebut demikian, karena hasil perhitungan dari ilmu ini dapat dipraktikkan atau dimanfaatkan manusia dalam kehidupan sehari-hari. Sebagian lagi menyebut dengan Ilmu Hisab, karena kegiatan yang menonjol dari ilmu ini ialah menghitung kedudukan lintasan ketiga benda langit tersebut. Adapun Astronomi adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari benda-benda langit, dengan tujuan untuk mengetahui pengaruh benda-benda langit itu terhadap nasib seseorang di muka bumi, yang kemudian dikenal dengan Astrologi atau yang lazim dikenal dengan Ilmu Nujum.

Secara garis besar, Ilmu Falak atau Ilmu Hisab dapat dikelompokkan pada dua macam, yaitu '**ilmiy**' dan '**amaly**'. **Ilmu Falak 'Ilmiy** adalah ilmu yang membahas teori dan konsep benda-benda langit, misalnya dari asal muasal kejadiannya (*cosmogony*), bentuk dan tata himpunannya (*cosmologi*), jumlah anggotanya (*cosmografi*), ukuran dan jaraknya (*astrometrik*), gerak dan daya tariknya (*astromekanik*), dan kandungan unsur-unsurnya (astrofisika). Ilmu Falak yang demikian disebut dengan Theoretical Astronomy.<sup>5</sup>Sedangkan Ilmu **Falak 'Amaly**, yaitu ilmu yang melakukan penghitungan untuk mengetahui posisi dan kedudukan benda langit antara satu dengan lainnya. Ilmu Falak '**amaly**' ini disebut pula dengan *Practical Astronomy*. **Ilmu Falak 'amaly** inilah yang oleh masyarakat umum dikenal dengan Ilmu Falak atau Ilmu Hisab.<sup>6</sup>

Meskipun obyek pembahasan Ilmu Falak '**amaly**' ini mengenai kedudukan benda-benda langit, terutama matahari beserta planet-planetnya (sistem tata surya), akan tetapi pembahasan dan kegiatan dalam Ilmu Falak hanyalah terbatas pada pembahasan mengenai peredaran bumi, matahari dan bulan saja, karena peredaran ketiga benda langit inilah yang mempunyai sangkut paut dengan pembahasan Ilmu Falak untuk pelaksanaan ibadah. Bahasan Ilmu Falak yang dipelajari dalam Islam, adalah yang ada kaitannya dengan pelaksanaan ibadah, sehingga pada umumnya Ilmu Falak ini mempelajari empat bidang, yakni:

1. Arah kiblat dan bayangan arah kiblat.
2. Waktu salat.
3. Awal bulan Hijriyah.

---

<sup>4</sup>Ahmad Fadholi, *Ilmu Falak Dasar* (Semarang: El-Wafa, 2017), 15-16.

<sup>5</sup>Muhyiddin Khazin, *Ilmu Falak dalam Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004), 2.

<sup>6</sup>*Ibid.*

4. Gerhana matahari dan gerhana bulan.<sup>7</sup>

Ilmu Falak membahas arah kiblat, yang pada dasarnya adalah menghitung besaran sudut yang diapit oleh garis meridian, yang melewati suatu tempat yang dihitung arah kiblatnya dengan lingkaran besar yang melewati tempat bersangkutan dan Kakbah, serta menghitung pukul berapa matahari memotong jalur menuju Kakbah. Sedangkan Ilmu Falak membahas waktu-waktu salat, yang pada dasarnya adalah menghitung tenggang waktu antara ketika matahari berada di titik kulminasi atas dengan waktu ketika matahari berkedudukan pada awal waktu-waktu salat.

Pembahasan awal bulan dalam Ilmu Falak adalah menghitung waktu terjadinya *ijtima'* (konjungsi) yakni posisi matahari dan bulan berada pada satu bujur astronomi, serta menghitung posisi bulan ketika matahari terbenam pada hari terjadinya konjungsi itu. Pembahasan gerhana adalah menghitung waktu terjadinya kontak antara matahari, bulan, dan bumi. Gerhana matahari terjadi pada saat *ijtima'* (konjungsi), yakni di mana bulan dan matahari berada di titik simpul atau di dekatnya. Sedang gerhana bulan terjadi pada saat *istiqbal* (oposisi), di mana bulan berada di salah satu titik simpul lainnya atau di dekatnya, sementara matahari berada pada jarak busur astronomi 180 derajat dari posisi bulan.<sup>8</sup>

Dengan mempelajari Ilmu Falak atau ilmu hisab, dapat diketahui arah kiblat suatu tempat di permukaan bumi melalui mekanisme *rasydul qiblat* harian ataupun tahunan, juga untuk mengetahui datangnya waktu salat. Berbekal bantuan Ilmu Falak pula, seseorang bisa melakukan *rukyatul hilal* dengan mengarahkan pandangan tepat ke posisi hilal<sup>9</sup>. Juga bisa memprediksi terjadinya peristiwa gerhana matahari atau gerhana bulan berpuh bahkan beratus tahun yang akan datang.

Dengan demikian, Ilmu Falak atau ilmu hisab dapat menumbuhkan keyakinan **dalam melakukan ibadah, sehingga ibadahnya lebih khusyu'. Rasulullah Muhammad Saw. bersabda:**

إِنَّ خِيَارَ عِبَادِ اللَّهِ الَّذِينَ يُرَاعُونَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ وَالْأَهْلَةَ لِذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ<sup>10</sup>

**“Sesungguhnya sebaik-baik hamba Allah adalah mereka yang selalu memperhatikan matahari, bulan, bintang, dan hilal untuk mengingat Allah”.**  
(HR. Baihaqi).

---

<sup>7</sup>Susiknan Azhari, *Ibid*, 3. Lihat juga Zainul Arifin, *Ilmu Falak* (Yogyakarta: Lumkita, 2012), ix.

<sup>8</sup> Muhyiddin Khazin, *Ibid*, 187.

<sup>9</sup> Lajnah Falakiyah PBNU, *Pedoman Rukyah dan Hisab Nahdlatul Ulama* (Jakarta: LF PBNU, 2006), 3.

<sup>10</sup> Abu Bakar al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubro*, Juz 8 (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2003), 558.

Mengingat betapa besar manfaat Ilmu Falak sebagaimana telah dijelaskan tersebut, terlebih jika dikaitkan dengan pelaksanaan ibadah, maka mempelajari Ilmu Falak atau ilmu hisab itu hukumnya wajib.

Abdullah bin Husain mengatakan, bahwa **“Mempelajari Ilmu Falak itu wajib, bahkan diperintahkan untuk mempelajarinya, karena Ilmu Falak itu mencakup pengetahuan tentang kiblat dan hal-hal yang berhubungan dengan penanggalan, misalnya puasa. Lebih-lebih pada masa sekarang ini, karena ketidaktahuan para hakim (akan Ilmu Falak), bisa bersikap mempermudah serta ceroboh, sehingga menerima kesaksian hilal seseorang yang mestinya tidak dapat diterima”**.

Para ulama, misalnya Ibnu Hajar dan ar-Ramli berkata bahwa bagi orang yang hidup dalam kesendirian, maka mempelajari Ilmu Falak itu *fardhu ‘ain* baginya. Sedangkan bagi masyarakat banyak hukumnya *fardhukifayah*.<sup>11</sup>KH. M. Ulil Albab Arwani, dalam “Jalsatul Ula” bagi mahasiswa Ma’had Aly Tasywiquth Thullab Salafiyah (TBS) Kudus, juga menjelaskan hal senada. Bagi KH. M. Ulil Albab Arwani, mempelajari Ilmu Falak hukumnya adalah *fardhukifayah*, sehingga ketika dalam suatu daerah tidak ada yang ahli Ilmu Falak, maka masyarakat berdosa.<sup>12</sup>

Demikianlah, mempelajari suatu disiplin ilmu, tentu memiliki suatu tujuan, tak terkecuali dengan mempelajari Ilmu Falak. Dalam sebuah kaidah Ushul Fikih disebutkan, **“Tidak sempurna suatu kewajiban jika tidak ada sesuatu, maka sesuatu tersebut, menjadi wajib hukumnya”**.<sup>13</sup>Lantaran dengan mempelajari Ilmu Falak atau ilmu hisab, seorang Muslim dapat mengetahui arah mana kiblat suatu tempat di permukaan bumi, mengetahui datangnya waktu salat, masuknya Ramadan berikut waktu berbuka dan sahur, maka itu menjadi penegas posisi penting Ilmu Falak bagi umat Islam, di tengah kajian-kajian lain yang juga tak kalah penting.

### Dinamika Ilmu Falak di Indonesia

Meskipun Ilmu Falak memiliki posisi yang sangat penting, namun tidak semua pondok pesantren dan madrasah yang mengajarkan bidang ilmu yang satu ini. Maka tidak berlebihan, jika dikatakan bahwa Ilmu Falak ini perkembangannya sangat stagnan dan kurang membumi.

---

<sup>11</sup>Muhyiddin Khazin, *Ibid*, 6. Lihat juga Az-Zamakhshari, Robi’ al Adror (Beirut: Muassah ‘Alami, 1412), 28

<sup>12</sup>KH. Ulil Albab: Thalabul Ilmi Harus Ikhlas, *Suaranahdliyin.com* edisi 26 Juli 2018, diakses 28 September 2018.

<sup>13</sup>Abdul Wahab as-Subuki, *al-Asbah wa an-Nadhoir*, Juz 2 (Beirut: dar Al-Kutub Ilmiyah, 1991), 88.

## Ulama-Ulama Falak di Indonesia

Berdasarkan penelusuran terhadap berbagai literatur, Ilmu Falak di Nusantara sudah dikenal sejak masa Sultan Agung. Ditandai dengan munculnya perpaduan penanggalan Jawa-Islam (Hindu-Islam). Kemudian Ilmu Falak semakin berkembang, seiring dengan kembalinya para Sarjana-Ulama muda ke Nusantara setelah menyelesaikan studi di Makkah pada awal abad ke-20 M. Mereka tidak hanya membawa catatan-catatan tentang ilmu tafsir, hadis, fikih, dan tauhid saja, juga membawa tentang Ilmu Falak.<sup>14</sup>

Pada saat itu, Syekh Abdurrahman bin Ahmad Al-Misri (mertua Habib Usman) pada tahun 1.314 H / 1896 M. datang ke Jakarta (Betawi) dengan membawa Zaij (tabel astronomis) Ulugh Bek<sup>15</sup> dan mengajarkannya kepada para ulama muda tanah air. Di antara mereka tercatat nama seperti seperti Ahmad Dahlan as-Samarani atau at-Tarmasi, yang kemudian menulis kitab *Tadzkiratul Ikhwan fi ba'dhi Tawarikhi wal A'maliil Falakiyati bis Saranai* dan mengajarkannya di Termas.

Ada juga Habib Usman Bin Abdillah Bin 'Aqil bin Yahya atau yang dikenal dengan Mufti Betawi, penulis kitab *Iqadzun Niyam fi ma yata'alaqahu bil abillah wa shiyam*<sup>16</sup>; Syeh Taher Jalaludin Al-Azhari dengan karyanya *Natijatul Ummi* dan *Pati Kiraan Pada Menentukan Waktu yang Lima*; Syeh Muhammad Djamil Djambek dengan karyanya *Diya'al Nirin fi ma Yata'allaqu bil Kawakibin*.<sup>17</sup>

Selanjutnya, pada tahun 1930-an, seorang ahli falak asal Jombang, Jawa Timur yakni KH. Muhammad Maksum<sup>18</sup> Bin Ali al-Maksumambangi al-Jawi (w. 1351 H/1933 M) menyusun kitab berjudul ***"Badi'atul Misal fi Hisabis Sinin wal Hilal"***. Kitab ini berisikan perhitungan penanggalan secara 'urfi dan perbandingan tarikh serta memuat perhitungan awal bulan yang mencakup *ijtima'*, *irtifa'hilal*, *manzilah qomar*, *azimuth qomar* dan *nurul hilal*. Kitab ini menggunakan rumus segitiga bola, namun dalam penyelesaiannya menggunakan *rubu' mujayyab*, sehingga hasil perhitungan yang diperoleh

---

<sup>14</sup>Muhyiddin Khazin, *Ibid*, 28-29.

<sup>15</sup>Ulugh bek, ahli astronomi di Salatin (1393 M) dan meninggal di Iskandaria (1449 M) dengan observatoriumnya, ia berhasil menyusun table data astronomis yang banyak digunakan pada perkembangan Ilmu Falak masa-masa selanjutnya. Lihat Muhyiddin Khazin, *Kamus Ilmu Falak*, (Jogjakarta: Buana Pustaka, 2005), 117. Lihat juga Ahmad Izzuddin, *Fikih Hisab Rukyah* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), 53.

<sup>16</sup>Muhyiddin Khazin, *Ibid*, 29.

<sup>17</sup>*Ibid*, 30.

<sup>18</sup>KH. Muhammad Maksum adalah ahli falak lahir di Cirebon Jawa Barat. Putra dari KH. Ali salah seorang pengasuh desa. Selengkapnya lihat Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyat* (Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 135.

masih kurang akurat. Sistem hisab **Badi'atul Misal** ini termasuk dalam kategori *hisab hakiki tahqiqi*.

Ahli falak lain, adalah KH. Zubair Umar Al-Jailani<sup>19</sup> yang menulis sebuah kitab falak berjudul *Al-Khulasoh al-Wafiyah fil Falak bi Jadwalil Logharitmiyyah*. Kitab ini cukup lengkap, memuat metode perhitungan secara **'urfi, pengetahuan teoritis falakiyah** yang meliputi sekilas pendapat para ahli astronomi tempo dulu, bumi, bulan serta planet-planet dan gerakannya masing-masing, termasuk perhitungan **irtifa'** hilal, gerhana bulan dan gerhana matahari. Rumus yang digunakan dalam kitab ini, menggunakan segitiga bola dan tabel logaritma, maka hasil yang diperoleh menjadi cukup akurat meskipun masih perlu disempurnakan.<sup>20</sup>

Selain itu, ada KH. Abdul Jalil Hamid<sup>21</sup> ahli falak dari Kudus. Di bidang falak, ia pernah diuji ketika berada di Makkah, saat hisab gerhana matahari dipakai Kerajaan Arab Saudi. Dari sini, reputasinya pun kian dikenal dan diakui dunia internasional. Di Indonesia, KH. Abdul Jalil Hamid antara lain dipercaya sebagai ketua Lajnah Falakiyah PBNU merangkap anggota Lajnah Falakiyah Depag RI (1969- 1973), Ketua Pengadilan Agama Kabupaten Kudus, dan penyusun tetap almanak NU. Beberapa karya KH. Abdul Jalil Hamid, antara lain *Dalilul Minhaj, Tawajjuh, Jadwal Rubu', Tuhfah al-asyfiya', Ahkamul Fuqoha', Takkalam bil Lughoil Arobiyah*.<sup>22</sup> Dari karya-karya itu, nampak bahwa KH. Abdul Jalil Hamid yang pernah menjadi kepala madrasah di Tasywiquth Thullab Salafiyah (TBS) Kudus, tidak sekadar kiai yang **'alim dalam bidang falak, juga 'alim dalam bidang ilmu lain, seperti fikih dan Bahasa Arab**.

Untuk bidang Ilmu Falak, kitabnya yang terkenal adalah *Fath ar-Rouful Mannan*. Sistem hisab *Fath Rauful Mannan* yang merupakan akumulasi pemikiran KH. Abdul Jalil Hamid tersebut masih banyak dipergunakan dasar oleh masyarakat muslim Indonesia terutama kalangan pesantren karena kemudahannya. Lalu Jadwal **Rubu' Mujjabbab** (Quadrant) yang juga masih banyak dipergunakan di Indonesia hingga kini.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> KH. Zubair Umar Al-jailani seorang ahli falak yang lahir di Bojonegoro. Selengkapnya lihat *Ibid*, 247.

<sup>20</sup> Fitri Kholila, *Pengembangan Ilmu Falak Di Pondok Pesantren (Analisis Metode Pengembangan Ilmu Falak di Pondok Pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur)* (Semarang: Skripsi UIN Walisongo), 33.

<sup>21</sup> Nama lengkapnya adalah Abu Hamdan Abdul Jalil bin Abu Hamid, lahir 12 Juli 1905 M / 1323 H. Lihat Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 2.

<sup>22</sup> Hasil wawancara dengan Kiai **Kholilurrahman, Dosen Ma'had Aly TBS** Kudus pada tanggal 28 September 2018.

<sup>23</sup> *Ibid*.

Generasi setelah KH. Abdul Jalil Hamid adalah KH. Turaichan Adjhuri **seorang sosok ulama' kharismatik ahli Ilmu Falak asal** Kudus Jawa Tengah, yang juga sesepuh madrasah TBS Kudus pada masanya. Sebagaimana KH. Abdul Jalil Hamid, kepakaran Mbah Tur—demikian KH. Turaichan Adjhuri dikenal—pada bidang Ilmu Falak juga tidak diragukan. Itu antara lain ditandai dengan dipercayanya Mbah Tur sebagai ketua Markas Penanggalan Provinsi Jawa Tengah, anggota Mustasyar dalam Mukhtar NU, Tim Lajnah Falakiyyah NU, dan anggota panitia *Ad Hoc* Pusat. Pada masanya, Mbah Tur juga masuk dalam tim hisab rukyah Departemen Agama (Depag) Pusat.

Perhitungan Mbah Tur pernah **“berselisih” dengan pemerintah terkait** hasil awal dan akhir bulan. Pada 1990, Mbah Tur berbeda perhitungannya dengan pemerintah mengenai penentuan Idul Fitri. Sebagian besar masyarakat meyakini, hasil perhitungan Mbah Tur, dan tidak menggubris putusan sidang *itsbat* pemerintah.<sup>24</sup>Karya lain Mbah Tur yaitu Almanak<sup>25</sup> Menara Kudus, sebuah karya monumental yang terus eksis dan dijadikan rujukan hingga saat ini. Reputasinya sebagai ahli falak sudah terdengar sejak zaman Jepang. Ia sering kali diminta menghitung jatuhnya awal dan akhir Ramadhan. Berkat ilmu yang dimilikinya, Mbah Tur pun terdorong menyusun **Almanak yang di kalangan masyarakat dikenal dengan “Kalender Menoro”** sejak 1.945M. / 1.364 H).

Pada 1.951M/1.371 H., penanggalan hasil karyanya menjadi rujukan sebageian besar warga Nahdlatul Ulama (NU) di Indonesia.<sup>26</sup> Melalui Almanak Menara Kudus, Mbah Tur memberikan kontribusi besar kepada NU dan Pemerintah, khususnya dalam bidang penanggalan. Nama Mbah Tur senantiasa diperbincangkan oleh publik secara nasional terutama bila mendekati Ramadan, penentuan 1 Syawal dan Idul Adhha. Almanak Menara Kudus pertama kali diterbitkan oleh Percetakan Masykuri Kudus pada 1.942 M/ 1.361 M dan kemudian sejak 1.950 M/1.370 H hingga kiniditerbitkan oleh Percetakan Menara Kudus.

KetepatanMbah Tur dalam melakukan hisab tidak ada yang meragukan, mulai dari penentuan awal Hijriah, adanya gerhana, dan dalam penerbitan almanak (kalender). Almanak Menara Kudus juga bukan almanak biasa, karena memuat banyak informasi-informasi penting, seperti:

1. Informasi Penanggalan Jawa (Pranotomongso) dan hari pasarannya.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Almanak adalah sebuah sistem perhitungan yang bertujuan untuk pengorganisasian waktu dalam periode tertentu. Lihat Slamet Hambali, Almanak Sepanjang Masa (Semarang: Pacasarjana IAIN Walisongo, 2011) , 7.

<sup>26</sup> Buka Prodi Ilmu Falak, Ma'had Aly TBS Kudus Terima SK Kemenag, [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id), edisi Ahad, 08 April 2018, diakses 29 September 2018.

2. Memuat data-data perhitungan awal bulan qamariah setiap bulannya.
3. Terdapat data terjadinya peristiwa gerhana.
4. Menampilkan data koreksi arah kiblat, yakni pada: 28 Mei pukul 16:18 WIB dan 16 Juli pukul 16:27 WIB. Saat itu matahari tepat di atas Kakbah, bayang-bayang benda pada bidang yang datar saat itu tepat mengarah ke Kakbah.
5. Pada bagian bawah dan bagian belakang Almanak Menara Kudus, terdapat Jadwal Salat untuk Kota Yogyakarta, Semarang, dan Sekitarnya.

Dalam karier penulisan Almanak Menara Kudus, Mbah Tur pernah disidang di pengadilan pada 1984, ketika menentang perintah pemerintah untuk berdiam diri di rumah, saat terjadi gerhana matahari total. Alih-alih menaati perintah pemerintah, ia justru mengajak umat untuk melihat peristiwa tersebut secara langsung dengan mata telanjang. Menurut Mbah Tur, gerhana matahari total adalah fenomena alam yang tidak akan menimbulkan dampak negatif (penyakit) bagi manusia. Karena keberaniannya ini, Mbah Tur harus berhadapan dengan aparat negara yang represif, waktu itu.

Reputasinya sebagai pakar Ilmu Falak, memang tak terbantahkan. Tak pelak, Mbah Tur seringkali diminta menghitung jatuhnya awal dan akhir Ramadhan, yang kemudian menginspirasi untuk menyusun almanak, yang sampai saat ini masih eksis dan tersebar ke penjuru tanah air.<sup>27</sup> Pemikiran Mbah Tur selanjutnya di Kudus diteruskan oleh santri-santrinya, antara lain KH. Noor Ahmad<sup>28</sup>, KH. A. Rofiq Hadziq, MA., dan KH. Abdul Basyir. KH. Noor Ahmad menulis beberapa kitab di bidang Ilmu Falak, yaitu *Taufiq ar-Rahman*, *Syawariqul Anwar*, *Syamsul Hilal*, dan *Nurul Anwar*. Ia juga dikenal dengan jasanya mengubah putusan Pemerintah Saudi Arabia dalam menentukan wukuf pada 1988. Waktu itu, Pemerintah Saudi Arabia ngotot agar wukuf dilaksanakan pada Jumat atau haji akbar, padahal seharusnya waktu wukuf jatuh pada Sabtu.

## **Pesantren dan Madrasah: Perawat Ilmu Falak**

Berdasarkan hasil kajian ini, jelas bahwa perkembangan Ilmu Falak awal masuk dan berkembangnya Ilmu Falak di Nusantara itu melalui para

---

<sup>27</sup>Naskah informasi internal Ma'had Aly TBS Kudus, 2018.

<sup>28</sup>KH. Noor Ahmad adalah seorang ahli falak kelahiran Jepara, 14 Desember 1932. Selengkapnya lihat Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 162.



ulama, dan dilanjutkan oleh para santri atau generasi penerusnya. Namun demikian, tidak semua pesantren mengajarkan Ilmu Falak kepada santri-santrinya. Dari 28.194<sup>29</sup> pesantren yang ada di Indonesia pada 2016, hanya beberapa saja yang istiqomah memasukkan Ilmu Falak dalam pembelajarannya. Diantaranya adalah Pesantren Al-Hikmah 2, Brebes, Jawa Tengah. Pesantren Al-Hikmah 2 memasukan Ilmu Falak sebagai salah satu **mata pelajaran di Madrasah Aliyah dan madrasah Mu'allimin Mu'allimat, bahkan Ilmu Falak menjadi pelajaran unggulan di jenjang Mu'allimin dan Mu'allimat.**

Di Pondok Pesantren Al-hikmah 2, Ilmu Falak diajarkan saat pondok berada di bawah kepemimpinan generasi ketiga, yaitu KH. A. Masruri Mughni, sekitar tahun 1965. Ketika itu, kitab yang digunakan adalah *Fathur Rouful Manan* karya Abu Hamdan Abdul Jalil dari Kudus.

Pengajaran Ilmu Falak juga diberikan kepada para santri di Pesantren Tremas, Pacitan, Jawa Timur. Pondok Tremas pernah memiliki ahli falak yang cukup ternama, yaitu KH. Ahmad Dahlan, putra KH. Abdul Manan (pendiri dan pengasuh Pondok Pesantren Tremas). Dia mempelajari Ilmu Falak kepada Abdurrahman Bin Ahmad Al-Misri, yang merupakan pelopor perkembangan Ilmu Falak di Indonesia. Abdurrahman Bin Ahmad Al-Misri pulang ke Indonesia pada 1.314 H/ 1.896 M dengan membawa table Ulugh Beg dan mengajarkannya santri-santri, waktu itu.

Selain itu, ada Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, Jawa Timur. Pondok Lirboyo adalah salah satu pesantren yang istiqomah mengajarkan Ilmu Falak hingga kini. Dalam rangka mengembangkan Ilmu Falak, Pondok Lirboyo menyelenggarakan pembelajaran dengan sistem klasikal atau pembelajaran di kelas. Ilmu Falak diajarkan kepada santri Putra di Madrasah Hidayatul **Mubtadi'in dan santri Putri di Madrasah Hidayatul Mubtadi'at.**<sup>30</sup>

Selain pondok pesantren di atas, madrasah TBS Kudus adalah salah satu madrasah yang terus melestarikan tradisi Ilmu Falak sejak berdiri. Materi Ilmu Falak di madrasah TBS Kudus diajarkan dari jenjang Madrasah Tsanawiyah (MTs.) dan jenjang Madrasah Aliyah (MA.). Kitab yang menjadi pegangan santri MTs TBS Kudus yaitu *Syams al-Hilal* (metode hisab taqribi) dan *Nurul Anwar* (metode Hisab Tahqiqi), dua kitab karya KH. Noor

---

<sup>29</sup>Republika.co.id, edisi Kamis 30 Nov 2017, diakses 29 September 2018, *Pertumbuhan Pesantren di Indonesia Dinilai Menakjubkan*, <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/Islam-nusantara/17/11/30/p088lk396-pertumbuhan-pesantren-di-indonesia-dinilai-menakjubkan>

<sup>30</sup>Fitri Kholila, *Pengembangan Ilmu Falak Di Pondok Pesantren (Analisis Metode Pengembangan Ilmu Falak di Pondok Pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur)* (Semarang: Skripsi UIN Walisongo), 60-65.

**AhmasSS. yang tak lain adalah salah satu “masyayikh” falak TBS Kudus pada masanya.** Karena tuntutan zaman, pembelajaran falak di madrasah TBS kini juga menggunakan metode hisab kontemporer. Bahkan kini Madrasah TBS selain memiliki Lembaga Pengembangan Bakat (LPB) Ilmu Falak di jenjang **MA., sejak 2018 resmi memiliki Ma’had Aly dengan Takhassus Li ilmi Falak** dengan Pondok Ath-Thullab sebagai “payung” lembaganya.

**Dalam perjalanannya yang baru “seumur jagung”, Ma’had Aly TBS** Kudus tidak sekadar melakukan aktivitas pembelajaran *an-sich*, juga melakukan advokasi kepada masyarakat yang membutuhkan pengukuran arah kiblat, jadwal imsakiah, dan lain-lain.

Pengakuan terhadap TBS dalam bidang falak, ini juga terlihat ketika kiai kharismatik asal Sarang, Rembang, yakni KH. Maemun Zubair (PP. Al-Anwar), mengirim utusan untuk menghadap KH. M. Arifin Fanani (salah satu sesepuh Madrasah TBS) untuk meminta ustaz falak agar mengajar di pondok yang dipimpinnya. Hanya saja, lantaran terbatasnya Sumber Daya Manusia (SDM) di bidang falak, maka dengan berat hati TBS belum bisa memenuhi permintaan KH. Maemun Zubair itu.<sup>31</sup>

Di Kabupaten Kudus, selain madrasah TBS, madrasah yang hingga kini konsisten mengajarkan Ilmu Falak adalah Madrasah Qudsiyyah. Madrasah Qudsiyyah merupakan salah satu madrasah yang cukup tua, dan sebagaimana Madrasah TBS, juga telah melahirkan kader-kader kiai dan tokoh-tokoh yang tersebar dalam berbagai bidang di tanah air.

### **Strategi Pembinaan Ilmu Falak di Indonesia**

Bisa dibayangkan, Ilmu Falak merupakan salah satu ilmu yang langka dan tidak banyak santri yang berminat untuk mempelajari dan menekuninya. Kondisi demikian membuat regenerasi ahli falak di Indonesia, juga kurang menggembirakan.

**Tak heran, ketika tim pendirian Ma’had Aly TBS Kudus mengajukan takhassus Ilmu Falak untuk pendirian Ma’had Aly TBS, mendapatkan respons yang sangat positif, dan tak lama kemudian Surat Keputusan (SK) pendirian Ma’had Aly TBS Kudus pun turun.**<sup>32</sup> Berdirinya Ma’had Aly TBS pun memunculkan harapan besar, untuk menelorkan ahli-ahli (intelektual) dalam bidang Ilmu Falak, yang pada gilirannya akan berkontribusi positif bagi perkembangan Ilmu Falak di tanah air, kini dan masa-masa mendatang. **Keberadaan Ma’had Aly TBS Kudus, dalam perjalanannya bisa menjadi salah**

---

<sup>31</sup>Cerita KH. Muhammad Arifin Fanani kepada tim Ma’had Aly TBS Kudus, tanggal 13 Maret 2018.

<sup>32</sup>Kemenag Resmikan Ma’had Aly TBS di Kudus, *Kemenag.go.id*, edisi 8 April 2018, diakses 29 September 2018.

satu solusi untuk menjawab tantangan dari stagnasi keilmuan yang ada dalam **bidang falak. Dengan kata lain, Ma'had Aly TBS dengan konsentrasi (Prodi)** Ilmu Falak dan lembaga-lembaga lain yang konsensus di bidang ini, dijadikan sebagai lembaga penguatan kapasitas dan keilmuan tersebut.

Maka ada beberapa hal yang kemudian bisa dijadikan sebagai strategi untuk membumikan Ilmu Falak di tanah air:

1. Memperbanyak lembaga-lembaga pendidikan dengan konsentrasi Ilmu Falak, baik yang basisnya madrasah maupun pondok pesantren. Selain tentunya, yang menggembirakan, dalam beberapa tahun terakhir, di salah satu Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN), juga telah memiliki Prodi Falak, yaitu UIN Walisongo Semarang.
2. Pemerintah, melalui kementerian terkait, memberi *support* untuk menunjang penguatan kajian falak di tanah air, karena dalam era teknologi saat ini, kajian falak tidak sekadar dengan metode klasikal melalui hisab, juga telah berkembang dengan pesat metode rukyat yang dalam praktiknya memerlukan peralatan-peralatan yang canggih, dan tentu mahal.
3. Memasukkan Ilmu Falak dalam kurikulum pembelajaran di madrasah-madrasah maupun pesantren-pesantren di tanah air. Dengan begitulah, harapan agar Ilmu Falak bisa membumi, tidak akan sekadar menjadi wacana dan impian belaka.
4. Mendorong riset-riset ilmiah di bidang Ilmu Falak. Seiring dengan perkembangan zaman, riset-riset (penelitian) ilmiah di bidang falak juga harus didorong agar ilmu ini juga tidak sekadar dikaji dan menjadi kajian belaka, tetapi juga berkontribusi bagi kehidupan sosial-kemasyarakatan di tanah air. Dengan begitu, Ilmu Falak ke depan mestinya tidak sekadar ilmu yang hanya mempelajari penentuan awal tahun hijriyah, jadwal waktu salat, penentuan awal Ramadan, penentuan awal Syawah, *rasydul qiblat* dan hal lain yang terkait dengan ibadah, tetapi juga dalam bidang yang lebih luas.

## Penutup

Meskipun bisa dibilang stagnan, namun keberadaan Ilmu Falak di Indonesia masih eksis hingga kini. Memang perkembangannya sangat lambat dan bidang kajiannya masih seputar yang ada kaitannya dengan persoalan ubudiyah saja. Untuk itu, proses pembumian Ilmu Falak harus selalu didorong dari waktu ke waktu. Tidak ada kata terlambat, melainkan harus diupayakan terus menerus agar Ilmu Falak bisa lebih dikenal masyarakat, khususnya di kalangan santri madrasah dan pesantren.

## Daftar Pustaka

- al-Baihaqi, Abu Bakar, 1412, *as-Sunan al-Kubro*, Juz 8. Beirut: Darul Kutub Ilmiyah, 2003, 558.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, cet. XIII, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2006.
- as-Subuki, Abdul Wahab, 1991, *al-Asbah wa an-Nadhoir*, Juz 2, (Beirut: dar Al-Kutub Ilmiyah).
- Azhari, Susiknan. *Ensiklopedi Hisab Rukyat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Azhari, Susiknan. *Ilmu Falak Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007.
- Az-Zamakhshari, **Robi' al Adror. Beirut: Muassah 'Alami.**
- Dhofier, Zamakhsyari, tt, *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES.
- Fadholi, Ahmad. *Ilmu Falak Dasar*. Semarang: El-Wafa, 2017.
- Hambali, Slamet. *Almanak Sepanjang Masa*. Semarang: Pacasarjana IAIN Walisongo, 2011.
- Izzuddin, Ahmad. *Fikih Hisab Rukyah*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.
- Kemenag.go.id
- Khazin, Muhyiddin. *Ilmu Falak dalam Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Buana Pustaka, 2004.
- Kholila, Fitri. *Pengembangan Ilmu Falak Di Pondok Pesantren (Analisis Metode Pengembangan Ilmu Falak di Pondok Pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur)*, Semarang: Skripsi UIN Walisongo, 2016.
- Lajnah Falakiah PBNU. *Pedoman Rukyah dan Hisab Nahdlatul Ulama*. Jakarta: LF PBNU, 2006.
- Naskah (dokumen) internal Ma'had Aly TBS Kudus, 2018.**
- Zainul, Arifin. *Ilmu Falak*. Yogyakarta: Lumkita, 2012.

KONSEP PENDIDIKAN SUFISTIK DALAM MENANGGULANGI PERILAKU  
MENYIMPANG REMAJA  
(TELAAH TERHADAP PEMIKIRAN KH. MUHAMMAD IDRIS JAUHARI  
DAN PENERAPANNYA DI PONDOK PESANTREN TMI AL-AMIEN  
PRENDUAN).

Nur Hollis

Pondok Pesantren Al-AmienPrenduan Sumenep Madura

*holismumtaaz@gmail.com*

**Abstrak**

Dewasa ini dunia pendidikan dihadapkan pada berbagai persoalan yang diaktori oleh remaja, maraknya pemberitaan kriminalitas dikalangan remaja semakin menambah citra buruk remaja. Pendidikan sufistik dapat menjadi salah satu solusi dalam menanggulangi perilaku menyimpang pada remaja. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif lapangan. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari dua, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer diambil dari para informan yang merupakan guru-guru dan santri di pondok pesantren TMI Al-Amien Prenduan. Sedangkan sumber data sekundernya berupa buku-buku yang mendukung penelitian ini. Dari penelitian yang dilakukan, dapat disimpulkan sebagai berikut: 1. Konsep pendidikan sufistik menurut KH. Muhammad Idris Jauhari yaitu Pendidikan yang memadukan antara teori dan praktek, pendidikan yang memadukan antara pendidikan intelektual dengan pendidikan spiritual dengan menitik beratkan pada keteladanan dengan cara yang sederhana sehingga dapat diterapkan ke semua kalangan terutama remaja. 2. Penerapan Nilai-nilai Tasawuf dapat dilakukan melalui empat cara. Yang pertama memberikan suri tauladan. Yang kedua pembelajaran *kutubutturost* sebagai teori dalam menanamkan nilai tasawuf dalam diri remaja, sedangkan prakteknya lebih kepada kehidupan sehari-hari. Yang ketiga, memberikan bimbingan kepada para remaja merupakan suatu proses untuk mengarahkan remaja untuk tidak melakukan perbuatan yang melanggar norma dalam masyarakat. Yang ke-empat ialah penulisan *muqabalahsyakhshiah* atau otobiografi

**Kata Kunci:** Pendidikan, *Tasawuf*, Kenakalan Remaja

## Pendahuluan

Generasi muda Indonesia masih belum siap untuk menerima semua itu. Ini terbukti dengan banyaknya persoalan kriminal yang diaktori oleh para remaja. Maraknya pemberitaan kriminalitas dikalangan remaja pada banyak media semakin menambah citra buruk remaja di lingkungan sosialnya. Remaja di lingkungan sosial sering dianggap sebagai kelompok yang senang membuat kekacauan dan perkelahian. Perilaku remaja yang mampu mencelakakan dirinya sendiri maupun orang lain disebut dengan perilaku *delinkuen*<sup>1</sup> Penyimpangan-penyimpangan yang terjadi dikalangan remaja apabila ditelusuri salah satu penyebabnya adalah adanya perasaan terabaikan oleh lingkungannya.<sup>2</sup>

Perilaku non kriminal namun melanggar norma juga banyak dilakukan remaja sebagai salah satu bentuk protes terhadap lingkungannya. Seperti mereka yang merokok layaknya orang dewasa, memakai pakaian *minim* ke tempat umum, pembangkangan terhadap orang tua dan lainnya. Kurangnya perhatian dan dukungan dari lingkungan membuat para remaja merasa terabaikan, sehingga menyebabkan terjadinya suatu dorongan untuk melakukan perilaku-perilaku menyimpang dari norma. Hal inilah yang menjadi salah satu indikator mengapa masa remaja dianggap sebagai fase yang rawan daripada fase-fase perkembangan manusia yang lain.

Dalam era modern ini, terdapat kecenderungan bahwa faktor lingkungan dapat menjadi salah satu faktor dominan yang menyebabkan terjadinya kenakalan remaja. Remaja yang kurang mendapat pemenuhan kebutuhan psikis dari lingkungannya dapat mengakibatkan remaja tumbuh dalam kesepian dan depresi. Lebih mudah marah dan susah tidur, lebih gugup dan agresif. Kondisi inilah yang menyebabkan remaja rentan untuk terlibat dalam kasus-kasus penyimpangan. Hal tersebut harus segera dicarikan solusi alternatif dalam menyelesaikannya. Mengingat perkembangan zaman yang begitu pesat harus dibarengi dengan perbaikan kualitas karakter generasi muda atau remaja. Karena dengan adanya perbaikan kualitas SDM generasi muda, diharapkan mereka akan menjadi generasi emas yang unggul dan kompetitif yang akan mewujudkan Indonesia Emas. Semua itu dapat dilakukan dengan memperbaiki kualitas pendidikan spiritual dalam diri remaja. Mengingat salah satu hal yang menyebabkan terjadi perilaku menyimpang dikalangan generasi muda atau remaja merupakan buah dari lemahnya pendidikan spiritual yang ada dalam diri remaja. Maka sudah selayaknya dunia pendidikan di negara kita tidak hanya berorientasi pada

---

<sup>1</sup> Kartono, *Psikologi Anak* (Bandung: Alumni, 1986),31

<sup>2</sup> **Sari**, "Kecerdasan Emosional dan Kecenderungan Psikopat pada Remaja Delinkuen di Lembaga Pemasarakatan," *Jurnal Anima Vol 20 No 2* (2005),139.

pendidikan intelektual semata, namun perlu juga mengedepankan pendidikan spiritual yang sangat diperlukan oleh remaja.

Pendidikan yang ada di pondok pesantren dapat menjadi salah satu solusi alternatif dari problematika yang dihadapi remaja saat ini. Karena eksistensi pendidikan pesantren yang tidak hanya mengedepankan kualitas intelektual, melainkan juga memprioritaskan kualitas spiritual yang memang dibutuhkan oleh seorang remaja. Para remaja yang tinggal di pesantren lebih dapat memahami, menghayati dan mengamalkan agama dengan baik. Kultur pesantren diharapkan mampu untuk menanamkan nilai-nilai moral dengan baik. Pendidikan di pesantren tidak hanya mengajarkan nilai-nilai formal saja, akan tetapi pesantren menanamkan nilai-nilai tasawuf yang harus dimiliki oleh seorang remaja. Penanaman nilai-nilai tasawuf dalam diri remaja dapat membentuk remaja yang mampu membentengi dirinya dari perilaku menyimpang. Karena nilai-nilai tasawuf inilah yang akan menjadi salah satu bekal masa depan seorang remaja, karena dari situ mereka diajarkan tentang bagaimana harus bersikap, mengintrospeksi diri dari setiap tingkah laku, serta untuk mengambil langkah dalam hidup agar tidak terjerumus dari perilaku menyimpang.

Adanya kontribusi yang ditawarkan oleh akademisi lembaga pendidikan yang menyangkut pemenuhan kebutuhan spiritual seorang remaja melalui pendidikan pesantren, maka pendidikan di pondok pesantren TMI Al-AmienPrenduan dapat dijadikan salah satu opsi dan solusi. Karena pendidikan di pondok pesantren TMI Al-Amien Prenduan bukan hanya sekedar menyangkut program pengajaran di kelas ataupun di luarnya. Tapi seluruh aspek kehidupan santri dan guru baik dalam melaksanakan hubungan horizontal, maupun hubungan vertikal, baik dalam aspek individual maupun aspek sosial, seluruh kegiatan di kelas, di tempat beribadah, di asrama, di dapur, di lapangan dan sebagainya, semua sudah tercakup dalam suatu kurikulum. Seluruh kegiatan santri sepenuhnya berada dalam pengamatan dan pengawasan. Jadi ada suatu sistem dan peraturan yang mengendalikan dan mengontrol setiap aspek kehidupan santri dan guru.

Penanaman nilai spiritualitas dalam diri remaja menurut perspektif KH. Muhammad Idris Jauhari dinilai sangat penting, karena pada saat remaja inilah waktu yang paling produktif untuk menanamkan nilai-nilai spiritualitas pada generasi muda.

Maka dari itu, berdasarkan uraian di atas peneliti tertarik untuk melakukan sebuah penelitian tentang pentingnya nilai spiritualitas yang harus ada dalam diri remaja yang ditawarkan oleh KH. Moh. Idris Jauhari yang berjudul **“Konsep Pendidikan Sufistik dalam Menanggulangi Perilaku**



**Menyimpang Remaja” (Telaah Terhadap Pemikiran KH. Muhammad Idris Jauhari dan Penerapannya di Pondok Pesantren TMI Al-AmienPrenduan).**

### **Konsep Pendidikan Sufistik KH. Muhammad Idris Jauhari**

Pendidikan merupakan salah satu hal yang sangat urgen dalam kehidupan manusia, karena secara umum, pendidikan merupakan segala sesuatu yang dialami oleh manusia sejak pertama kali dilahirkannya sampai ia meninggal. Sedangkan dalam pengertian khusus pendidikan adalah suatu proses untuk menyiapkan manusia menuju kehidupan yang lebih baik.<sup>3</sup> Maka idealnya pendidikan tidak hanya soal proses transfer ilmu atau pengetahuan, namun perlu juga adanya sebuah proses mewariskan dan mengestafetkan nilai-nilai intelektual, emosional dan spiritual, agar dari proses tersebut tidak hanya menghasilkan output seorang yang cerdas saja, namun juga memiliki akhlak dan budi pekerti yang baik.

Pendidikan di pondok pesantren TMI Al-AmienPrenduan, bukan hanya sekedar menyangkut program pengajaran di kelas ataupun di luarnya. Tapi seluruh aspek kehidupan santri dan guru baik dalam melaksanakan hubungan horizontal, maupun hubungan vertikal, baik dalam aspek individual maupun aspek sosial, seluruh kegiatan di kelas, di tempat beribadah, di asrama, di dapur, di lapangan dan sebagainya, semua sudah tercakup dalam suatu kurikulum. Seluruh kegiatan santri sepenuhnya berada dalam pengamatan dan pengawasan. Jadi ada suatu sistem dan peraturan yang mengendalikan dan mengontrol setiap aspek kehidupan santri dan guru.

Di TMI Al-AmienPrenduan pendidikan dan pembudayaan lebih ditekankan dari pada sekedar pengajaran. Sebab, pengajaran hanyalah sebatas apa yang di dapat di dalam kelas atau bisa dikatakan hanya sebatas teori. Berbeda halnya dengan pendidikan dan pembudayaan, yang mana setiap jengkal pekerjaan mengandung makna pendidikan juga pembudayaan dari teori yang didapat dari dalam kelas. Itulah sebabnya mengapa di TMI Al-AmienPrenduan menjadikan keteladanan dan disiplin sebagai urat nadi kehidupan sehari-hari.

Dalam konteks historis, proses gagasan dan ide pendidikan pesantren KH. Muhammad Idris Jauhari dipengaruhi oleh tiga faktor dominan<sup>4</sup> yaitu: Pertama, Pengaruh Mainstream pemikiran Kiai Jauhari (Pesantren Tradisional) dan Kiai Zarkasyi (Pesantren Modern). Kedua, Pengaruh dari

---

<sup>3</sup> Muhammad Idris Jauhari, *Pengantar Ilmu Pendidikan* (Sumenep: Mutiara Press, 2015), 1.

<sup>4</sup> Iwan Kuswandi&IhwanAmalih, *Sang Konseptor Pesantren KH. Muhammad Idris Jauhari* (Yogyakarta: Ladang Kata, 2015) 133

situasi beliau sebagai pembelajar otodidak dan praktisi pendidikan. Ketiga, kegemaran pemikirannya terhadap tasawuf.

Seringkali tasawuf dipandang sebagai salah satu cabang ilmu keislaman yang elitis, ruwet dan sulit dijangkau oleh orang-orang biasa. Tasawuf dianggap sebagai kegiatan ritual keagamaan yang penuh dengan nilai-nilai spiritualistik yang dilakukan oleh orang-orang khusus, di tempat dan waktu yang khusus, dengan cara-cara dan suasana yang khusus.<sup>5</sup> Maka KH. Muhammad Idris Jauhari melihat perlunya diadakan sebuah upaya untuk meluruskan kembali kesalahan persepsi tentang tasawuf. Terdapat lima bentuk kesalahan persepsi tentang tasawuf yang diklarifikasikan oleh KH. Muhammad Idris Jauhari yaitu:<sup>6</sup>

1. Tasawuf dianggap sebagai ***Bid'ahDhalalah***” karena istilah tasawuf tidak pernah dikenal di zaman nabi. Sehingga harus diberantas dari tengah-tengah umat islam.
2. **Tasawuf dianggap identik dengan “Mistisisme” dalam islam, sehingga** kemudian dihubungkan dengan hal-hal yang berbau dengan mistik, klenik atau misteri.
3. Tasawuf dianggap sebagai sesuatu yang sangat individual dan hanya **berhubungan dengan “muamalah ma'al-Lah” saja (ibadah mahddlah)**, tidak ada hubungannya dengan **muamalah ma'annas** atau hubungan sosial.
4. **Tasawuf dianggap sebagai sesuatu yang “elitis” berada pada puncak tertinggi**, pada level paling atas, sulit dijangkau oleh orang-orang biasa dan hanya dikhususkan untuk kalangan tertentu saja.
5. Tasawuf dianggap sebagai pelarian dari berbagai keruwetan hidup duniawi, atau sebagai jalan paling akhir menuju Allah Swt, ketika berbagai cara untuk mencari ketenangan batin sudah tertutup, sehingga tasawuf hanya dianggap cocok untuk orang-orang tua yang ingin bertobat dari dosa masa lalunya.

Menurut KH. Muhammad Idris Jauhari, Munculnya kesalahpahaman umat akan tasawuf dianggap sebagai hal yang wajar-wajar. Beliau mengakui bahwa asumsi-asumsi yang berkembang tentang tasawuf lahir dari teori-teori yang memiliki konotasi seperti itu. Bahkan, praktek-praktek keberagaman dari orang-orang yang mengaku sebagai pengamal tasawuf kadang-kadang menunjukkan hal yang serupa. Oleh karena itu, KH. Muhammad Idris Jauhari memandang perlunya ada usaha untuk meluruskan seluruh bentuk

---

<sup>5</sup> Muhammad Idris Jauhari, *Remaja Menjadi Sufi, Mengapa Tidak?*, (Sumenep: Mutiara Press, 2014),4.

<sup>6</sup> *Ibid*, 6.

kesalahpahaman tersebut, juga perlunya meredefinisi dan mereorientasi terhadap hakikat tasawuf itu sendiri, agar pemahaman yang berkembang terhadap tasawuf kembali pada jalur yang benar dan mampu untuk menjawab dan menjadi solusi terhadap berbagai problem umat.

Tasawuf adalah upaya untuk meluruskan niat dalam hati serta memahami hakikat (substansi atau esensi) dari segala apapun yang dilakukan manusia dalam rangka menjalani kehidupannya (beribadah), agar bisa mencapai tujuan akhir yang sebenarnya dari hidup itu sendiri sesuai dengan kehendak penciptanya.<sup>7</sup> Dari definisi tersebut dapat dipahami bahwa tasawuf merupakan perasaan hati sanubari yang berupaya untuk memahami segala hakikat, substansi dan esensi dari segala sesuatu guna mencapai tujuan akhir yang sebenarnya.

Definisi tasawuf yang dikembangkan oleh KH. Muhammad Idris Jauhari tidak hanya dilatarbelakangi oleh fenomena yang berkembang seputar kesalahpahaman tentang tasawuf. Tasawuf yang beliau kembangkan juga termotivasi oleh fenomena merebaknya krisis spiritual manusia modern. Upaya redefinisi dan reorientasi KH. Muhammad Idris Jauhari tentang hakikat dan makna tasawuf merupakan upaya tasawuf sebagai solusi untuk mengatasi berbagai krisis yang menimpa manusia modern. Hal ini terungkap dari pernyataan beliau:

**“Mengapa banyak orang yang malas shalat,** berdzikir, berdoa dan berpuasa padahal mereka mengetahui bahwa semuanya adalah kebutuhan mereka, mengapa banyak orang yang shalat, puasa dan haji akan tetapi justru perilaku sehari-hari tidak semakin baik. Padahal semua ibadah hakikatnya adalah mendorong pada kebaikan dan mencegah pada kemungkaran, mengapa semakin banyak orang pintar, semakin maju pula proses pembodohan, mengapa semakin maju ilmu pengetahuan dan teknologi, justru semakin banyak rakyat yang sengsara, padahal tujuan dari iptek itu adalah menyejahterakan umat manusia dan mengapa semakin banyak makanan yang dikonsumsi, justru mengundang banyak penyakit bukankah makanan untuk kesehatan tubuh.<sup>8</sup>

Melihat fakta diatas KH. Idris berpendapat bahwa unsur-unsur kontradiktif tersebut terjadi karena seringkali kita terjebak dalam kulit luarnya dan menafikan isi dan substansinya. Lebih sering mementingkan aspek seremonial formalistik daripada substansial. Lebih banyak mementingkan **syari’at** dan hakikat.<sup>9</sup> Dengan demikian nyatalah bahwa tasawuf sebagai

---

<sup>7</sup> *Ibid*, 15

<sup>8</sup> Muhammad Idris Jauhari, *Remaja Menjadi Sufi, Mengapa Tidak?* (Sumenep: Mutiara Press, Cetakan ke Tiga 2014) 3-4.

<sup>9</sup> *Ibid*, 4.

sebuah disiplin keilmuan yang berupaya memahami hakikat dari segala hal yang seremonial formalistik agar lebih bersinergi dan menjadi ruh/spirit dalam mengatasi krisis yang telah menimpa umat manusia.

Dimensi tasawuf Kiai Idris bukan hanya dapat dilihat dari kebijakan dan tulisannya semata. Dalam hal pendidikan tasawuf, Kiai Idris tidak memaksakan dengan pola tertentu bagaimana cara beribadah, akan tetapi lebih banyak mengajarkan dengan memberi contoh dan keteladanan. Inilah pengajaran yang bersifat *direct* dan mengena. Pengajaran dengan model **seperti ini menggunakan prinsip "lisan al-halafshah min lisan al-maqal"** (pengajaran melalui keadaan nyata lebih tepat sasaran daripada pengajaran secara verbal) kalau semua upaya pendekatan diri terhadap Tuhan dianggap tasawuf, tentunya terdapat unsur-unsur tasawuf dalam pendidikan yang dilakukan oleh Kiai Idris, baik dalam pendidikan keluarga maupun pendidikan lainnya.

Pendidikan tasawuf Kiai Idris merupakan perpaduan antara teori dan praktek dan juga perpaduan antara aspek intelektual dan spiritual. Dengan menitik beratkan pada keteladanan. Sebagai contoh, beliau sangat jarang secara verbal menyuruh anak-anak beliau untuk *qiyamullay*(shalat malam), namun beliau memberikan teladan nyata dan konkret bagaimana pentingnya shalat malam tersebut.<sup>10</sup> Kegemaran Kiai Idris terhadap dunia tasawuf juga mempengaruhi gagasan beliau di bidang pendidikan. Pendidikan tasawuf terlihat secara jelas pada sektor ritus. Seperti kewajiban shalat tahajud dan **shalatjama'ah lima waktu. Beliau aktif mengontrol kegiatan shalat malam di masjid, mengontrol kegiatan shalatjama'ah lima waktu di masjid dan mengontrol kegiatan mengaji Alquran setelah shalat di masjid.**

Hal ini dilakukan karena menurut beliau pendidikan di TMI bukan sekedar pendidikan intelektual, namun juga pendidikan spiritual. Apabila pendidikan spiritual dilakukan di masjid, maka pendidikan tersebut akan mudah sukses, sehingga dari kesuksesan mendidik spiritual santri, akan membentuk santri yang tidak hanya mumpuni di bidang intelektual saja namun juga spiritualnya, tidak hanya mencetak santri yang pandai, namun juga mencetak output santri yang berakhlak.

Kegiatan santri TMI yang dilakukan di masjid antara lain: **shalatberjama'ah lima waktu, shalattahajjudan witir, halaqah ilmiah, tazwidal-mufaradat, tahsinal-qiraah, ishlahal-akhta'**, dialog antara kiai dan **santri setiap hari jum'at setelah shalat subuh dan pengajian kitab klasik** dengan metode *wetonan*. Kemudian penanaman pendidikan tasawuf kiai idris

---

<sup>10</sup> Iwan Kuswandi&IhwanAmalih, *Sang Konseptor Pesantren KH. Muhammad Idris Jauhari*, (Yogyakarta: Ladang Kata, 2015),83.

secara verbal bukan ritual dapat dilihat dari adanya program renungan makam sebelum tidur. Itu merupakan bagian dari penanaman nilai-nilai tasawuf melalui sesuatu yang bukan ritual.<sup>11</sup>

Pendidikan tasawuf KH. Muhammad Idris Jauhari bersifat praktis dan sederhana yang mampu untuk dijangkau oleh semua kalangan, terutama remaja. Namun, menurut KH. Muhammad Idris Jauhari, terdapat 6 langkah yang harus ditempuh menjadi sufi<sup>12</sup>:

1. *Iyqoan-Nafs* (meyakinkan diri)

Proses keberagamaan haruslah dimulai dari keyakinan (al-iman). Tanpa iman tidak ada agama. Dalam konteks tasawuf, iman harus dimulai dari upaya meyakinkan diri sendiri bahwa tasawuf adalah inheren dengan proses keberagamaan seorang muslim, bahwa asumsi-asumsi yang salah tentang tasawuf sebenarnya bersumber dari kesalahpahaman yang harus diluruskan, dan bahwa dirinya sebagai pemuda sangat mungkin untuk menjadi sufi. Pemuda harus mampu meyakinkan dirinya bahwa Allah dan Rasul-Nya tidak mungkin menghargai pemuda sebagaimana tersirat dari ayat dan hadis di atas, apabila hal tersebut sesuatu yang mustahil dan tak terjangkau.

2. *Taqwinan-Niyyah* (meluruskan niat)

Niat dalam islam memiliki peranan yang sentral dan strategis. Setiap pekerjaan apapun sangat tergantung pada niatnya, dan seseorang hanya akan memperoleh sesuatu sesuai dengan apa yang diniatkan.<sup>13</sup> Menurut beberapa ulama sufi, niat itu yaitu meliputi latar belakang, landasan dan motivasi dari suatu pekerjaan serta tujuan dan sasaran yang akan dicapai. Kalau awal dan akhirnya baik, maka proses yang terjadi di antara keduanya pasti akan baik pula. Dalam melakukan pekerjaan apapun, baik *duniawiyah* ataupun *ukhrowiyah*, seorang sufi akan selalu berniat, paling tidak, untuk 3 motivasi dan tujuan utama, yaitu pertama, niat semata-mata untuk beribadah kepada Allah SWT. (**Mu'ammalahMa'al-Lah**), kedua niat untuk lebih memantapkan diri sebagai *kholifah* Allah, dengan cara belajar dan mengkaji apapun yang ditemuinya (**MuammalahMa'anNafsi**). Ketiga, niat untuk silaturahmi dan membangun komunikasi hati dengan dirinya, baik langsung ataupun tidak langsung (**Mu'ammalahMa'an-Naswaal-Bi'ah**).

3. *Ad-Dirosahwaal-Istithla'* (Belajar dan mengkaji)

Belajar dan mengkaji adalah upaya untuk mengenal, mengetahui dan memahami apa saja yang telah, sedang dan akan dilakukan. Sufi sejati

---

<sup>11</sup> *Ibid*, 156.

<sup>12</sup> Muhammad Idris Jauhari, *Remaja Menjadi Sufi, Mengapa Tidak?* (Sumenep: Mutiara Press, 2014), 5.

<sup>13</sup>HR. Bukhari Muslim

tidak akan pernah mau melakukan sesuatu, kecuali dia sudah benar-benar mengetahui dan menguasai ilmunya. (know-hownya). Firman Allah dalam al-Isro' 36: **“Dan janganlah kamu mengikuti apa yang tidak mau ketahui. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan dimintai pertanggung jawabannya,”** selalu menjadi pegangan dan rujukan dalam melakukan pekerjaan atau kegiatan apapun. Ilmu-ilmu tersebut biasanya selalu menyangkut manfaat dan *mudharat* (sebagian bahan pertimbangan), syarat dan rukun (yang mutlak harus dipenuhi), *Mandubat* (yang sangat disukai), *makruhat* (yang selalu dihindari), serta *nawaqdl* (yang mutlak harus dijauhi). Ilmu tentang Know-how tersebut dalam tasawuf biasanya dikenal dengan syariah.

4. *At-Tafakkurwaat-Tadabbur* (Berpikir dan Merenung)

Selain *istithlah*, seorang sufi selalu berupaya untuk memahami dan mendalami substansi atau esensi dari apapun yang dia lihat, dengar, rasakan ataupun yang dia lakukan. Dia tidak pernah puas dengan hal-hal yang bersifat lahiriah, seremonial dan serba formal. Dia tidak mudah tertipu dengan kulit luar, kemasan, atau yang nampak di permukaan saja, tapi dia akan berusaha untuk masuk lebih dalam lagi, berpikir dan merenung secara intens untuk mengetahui lebih pasti, mengapa kegiatan atau pekerjaan tersebut harus dia lakukan kemana dia akan menuju, apa rahasia dan hikmah yang tersirat di balik yang tersurat, dan sebagainya. Substansi atau esensi dari segala sesuatu ini dari dalam tasawuf dikenal dengan *Haqiqah*.

5. *At-Takhalliwaat-Tahalli* (Membersihkan dan menghias diri)

Dalam melaksanakan proses meyakinkan diri, mengharuskan niat, serta melakukan *istithla*, *tafakkur* dan *tadabbur*, seorang sufi selalu *berusaha* untuk membebaskan dirinya dari berbagai penyakit hati dan akhlak malas, ghibah, *buhtan*, fitnah, dan, lain-lain sifat atau penyakit yang merongrong bahkan membatalkan amal ibadahnya. Dan pada saat yang sama, dia selalu berusaha untuk menghiasi dirinya dengan tambahan dan peningkatan ibadah, amal-amal shaleh dan *ahlaq karimah*. Proses *takhalli* dan *tahalli* inilah pada hakikatnya yang dalam tasawuf dikenal tasawuf dikenal dengan *Thoriqoh*.

6. *At-Tajalli* (menampak)

Apabila proses meyakinkan diri, meluruskan niat, melakukan *istithla*, *tafakkur* dan *tadabbur* itu bisa dilaksanakan secara *istiqamah*, maka seorang sufi akan merasakan kehadiran Allah dalam dirinya dan disekitarnya, kapan saja di mana saja dan dalam situasi bagaimanapun. Pada setiap apapun yang dia lihat, dengar, rasakan dan lakukan, pada setiap, suka dan duka, karunia dan musibah, kalah dan menang, untung

dan rugi, dia selalu merasakan adanya kebesaran, keagungan, dan keadilan Allah swt. Kalau sudah demikian maka jadilah jiwa **"Mutmainnah" yang ridho dan untuk sesi terhadap apapun yang "Ridho"** terhadap apapun yang ditakdirkan Allah pada dirinya, sehingga atau **"mardliyyah" akhirnya diapun diridhoi oleh Allah yang masuk dalam kelompok "ibadul-Lah" dan kelak masuk ke dalam surganya itu puncak** dari kehidupan pun seorang muslim yang sufi. Proses *at-tajali* inilah yang dalam tasawuf dikenal dengan ***ma'rifah***.

KH. Muhammad Idris Jauhari memberikan ilustrasi yang sangat sederhana dalam kegiatan makan. Pertama, yakinkan diri kita bahwa kita mampu untuk bertasawuf dalam hal bermain musik. Jangan sampai ada keraguan sedikit pun. Kedua, luruskan niat dalam hati sanubari kita, coba tanyakan pada diri kita, mengapa kita bermain musik? Untuk apa dan demi siapa sebenarnya kita bermain musik? Ketiga, mencoba mempelajari dan mengkaji segala ilmu (syariat) yang berhubungan dengan bermain musik. Apa yang harus kita siapkan sebelum bermain musik? Sudahkah semua itu memenuhi standar seni bermain musik yang baku (syarat-syarat)? Sebelum, selama dan sesudah bermain musik, apa saja yang wajib kita lakukan (rukun-rukunnya), apa yang dianjurkan (sunnah), apa yang sebaiknya dihindari (makruh) dan apa saja yang seharusnya ditinggalkan sama sekali (haram)? Keempat, mencoba berpikir dan merenung dengan pikiran dan hati yang jernih hakikat dari bermain musik itu. Dari mana sebenarnya ilmu tentang bermain musik yang saat ini kita kuasai? Bagaimana proses kita memperoleh ilmu tersebut? Apa hubungan antara bermain musik dengan hidup dan ibadah kita? Apa hubungan antara bermain musik dengan dakwah dan pendidikan? Kelima, setelah kita menemukan jawaban dari semua pertanyaan tersebut, bagaimana seharusnya kita menyikapi semua itu? Inilah yang disebut thariqoh. Dalam menjalankan semua proses di atas, kita harus selalu berusaha untuk mampu membebaskan diri kita dari akhlak tercela (*at-takhalli*), seperti lupa beribadah karena bermain musik, melanggar hukum dan syariah, berjingkrak-jingkrak yang berlebihan, membuka aurat, terkesan arogan dan sombong.

Namun, pada saat yang sama, kita harus selalu berusaha agar menghiasi dengan akhlak yang terpuji (*at-tahalli*) seperti membaca basmalah dan *hamdalah*, mengucapkan salam, bersikap sopan dan memberi sedekah dari sebagian hasil bermain musik. Dengan demikian kita akan merasakan kehadiran Allah pada saat kita bermain musik (*tajalli*) akan merasakan nikmatnya bermain musik, mampu menangkap rahmah dan berkah Allah dalam bermain musik, bisa menyerap manfaat



dan hikmah bermain musik yang sebenarnya (*ma'rifah*). Dan yang pasti Insyaallah kita akan memiliki jiwa yang tenang (*muthmainnah*) kita akan ridho dan diridhoi Allah Swt.

### **Penerapan Nilai-nilai Tasawuf dalam Menanggulangi Perilaku Menyimpang pada Remaja**

Banyak cara yang bisa ditempuh dalam menanggulangi perilaku menyimpang remaja. Salah satunya melalui penanaman nilai-nilai sufistik yang diharapkan akan menyentuh ranah spiritual dalam diri remaja. Dalam prakteknya, penerapan konsep pendidikan sufistik ala Kiai Idris dapat kita lihat dalam beberapa hal sebagai berikut:

#### **1. Menjadi Suri Tauladan**

Dalam proses penanaman nilai tasawuf, memberikan *uswah* atau sikap keteladanan sangatlah diperlukan oleh para remaja. Karena pada saat ini remaja berada dalam fase yang tidak stabil, maka dari itu para remaja sangat membutuhkan seorang yang mampu datang dan memberi teladan sebagai seorang figur. Karena dengan adanya pemberian sikap keteladanan ini akan membuat remaja bisa menuntun remaja ke arah yang benar, baik dalam bersikap, bertindak dalam kehidupannya. Tentunya itu semua sangat erat kaitannya dengan sosok seorang Kiai atau guru yang menjadi aktor utama dalam dunia pendidikan. Karena itu sangat diperlukan sebagai proses transformasi nilai spiritual yang dibutuhkan oleh remaja saat ini.

Adapun nilai-nilai tasawuf yang terdapat dari sikap keteladanan seorang kiai ataupun guru, ialah:

##### **a) Kesadaran Untuk Berdikari**

Telah menjadi suatu keharusan bagi setiap individu agar mampu menjalani kehidupannya sendiri dengan tidak bergantung pada orang lain. Artinya kesadaran dalam diri sendiri itu sangat perlu ditanamkan agar terwujudnya remaja yang mandiri dan tidak tergantung pada orang lain. Kemandirian adalah suatu kemampuan untuk merasakan dan melakukan sesuatu sendiri.<sup>14</sup> Remaja yang memiliki kesadaran diri yang besar maka dia akan mampu mengarahkan bakat ataupun kemampuan dalam diri mereka.

Memberikan *uswah*, misalnya kita temukan ialah kesadaran. Untuk selalu percaya atas kemampuan diri. Nilai yang mengedepankan sisi spiritualitas diatas hal-hal yang nampak. Itu kita temukan dalam

---

<sup>14</sup>Syafarudin, *Pendidikan dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Medan: Perdana Publishing, 2012), 147

sosok guru-guru kita.<sup>15</sup> Mereka disini dibiasakan untuk berdikari (Mandiri) mengurus semua keperluan dan kebutuhan mereka tanpa bergantung terhadap orang lain. Ketika dirumahnya mereka masih bergantung kepada kedua orang tua, namun ketika di pondok mereka dituntut untuk mengerjakannya sendiri.<sup>16</sup> Sikap berdikari haruslah ada pada diri remaja saat ini. Dengan adanya penanaman sikap berdikari dalam diri remaja maka ia akan selalu memegang teguh prinsip hidup, dan hilangnya rasa ketidakpercayaan diri dari mereka. Lantas remaja akan selalu berbuat yang terbaik dalam segala hal.

b) Kesederhanaan

Kesederhanaan berasal dari kata sederhana yang memiliki artian sahaja atau tidak mewah dalam segala hal kesederhanaan adalah menghargai segala sesuatu yang alamiyah<sup>17</sup> kesederhanaan di sini bukan berarti miskin, dan tidak mendidik atau mengajarkan miskin. Akan tetapi biasakanlah hidup sederhana, niscaya kita dapat menghadapi masa depan dengan kepala tegak. Tidak ada rasa cemas ataupun takut.<sup>18</sup> Suri tauladan yang diberikan oleh kiai ataupun ustad di sini adalah memberikan kesadaran pada diri santri untuk berdikari, dan yakin terhadap potensi yang ada dalam diri kita untuk selalu memberikan yang terbaik. dan kesederhanaan yang merupakan perintah untuk selalu hidup tidak berlebih-lebihan.

2. Pembelajaran Kitab Kuning

Istilah kitab kuning pada mulanya diperkenalkan oleh kalangan luar pesantren sekitar dua dasawarsa yang silam dengan nada merendahkan (*pejorative*). Dalam pandangan orang *awam* kitab kuning dianggap sebagai kitab yang berkadar keilmuan remaja, ketinggalan zaman, dan menjadi salah satu stagnasi berpikir umat. <sup>19</sup> Dikalangan pesantren sendiri, banyak **dikenal istilah kitab kuning dalam istilah lain “kitab klasik”** (*al-kutubal-qadimah*), untuk menyebut jenis kitab yang sama. Bahkan karena tidak dilengkapi dengan sandangan (*syakl*), kitab kuning juga disebut oleh kalangan pesantren **“kitab gundul.”** **Karena rentang waktu sejarah yang** sangat jauh dari kemundurannya sekarang, tidak sedikit yang menjuluki

---

<sup>15</sup>Ustadz Moh. Khuzaie, Wawancara, 07 September 2018.

<sup>16</sup>KH. BusthomiTibyan, Wawancara, 07 September 2018.

<sup>17</sup> Diane Tillman dan Diana HSU, *LivingValuesActiavate for Children Age 3-7* (Jakarta: Grasindo, 2000),177.

<sup>18</sup> Imam Zarkasyi, *Pekan Perkenalan* (Ponorogo: Darusalam Pers, 1939), 17.

<sup>19</sup> Iwan Kuswandi&IhwanAmalih, *Sang Konseptor Pesantren KH. Muhammad Idris Jauhari*, (Yogyakarta: Ladang Kata, 2015) 108

**kitab kuning “kitab kuno.”**<sup>20</sup> Pembelajaran kitab kuning lebih kepada pengkajian suatu ilmu tentang tasawuf. Seperti contoh dari yang paling dasar ialah *ta’limumutaalli*, *kifayatulakhyar*, *bidayatul mujtahid*, *ihyaulumuddin*, dan lain sebagainya. Jadi tasawuf di sini ditanamkan dalam bentuk pemberlajaran formal, khususnya dalam materi *kutubturost*. Dengan adanya inilah yang ditanamkan secara khusus, dan membuat santri mengerti bahwasanya tasawuf itu wajib. Tapi lihat pilihan kitabnya yaitu baca kitab *ihyaulumuddin* banyak sekali nilai-nilai tasawuf yang ada didalamnya. <sup>21</sup>Pembelajaran kitab kuning di pondok pesantren TMI Al-AmienPrenduan merupakan teori atas penanaman nilai tasawuf, sedangkan prakteknya dapat diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari.

Untuk nilai-nilainya, kalau teorinya itu lewat pengkajian kitab-kitab kuning. Jadi santri itu diajari nilai-nilai tasawuf yang ada dalam kitab kuning. Dan prakteknya itu dalam kehidupan sehari-hari.<sup>22</sup>Pembelajaran kitab kuning ini dilaksanakan atas naungan kelompok kajian *MuttafaqhFiddien* yang diikuti oleh santri kelas satu hingga kelas lima. Kegiatan ini dilaksanakan di perpustakaan Ismi, adapun kitab yang digunakan di sini ialah kitab *kutubturost*, seperti *bidayatul mujtahid*, *ihyaulumuddin*, *nashoihulibaddan* sebagainya.<sup>23</sup> Dari beberapa kitab tersebut tentunya terdapat ajaran-ajaran tasawuf di dalamnya. Seperti halnya ibadah, dzikir, tawakal dan sebagainya. Dari ajaran-ajaran tersebut sangatlah penting untuk menunjang kualitas penanaman nilai-nilai tasawuf dalam diri remaja.

a) Dzikir

Secara harfiah, kata dzikir berasal dari bahasa arab. *Dzakar* yang berarti **“mengingat”** atau **“menyebut.”** Secara ringkasnya dzikir adalah upaya mengingat Allah dengan cara menyebut namanya, baik dengan hati, lisan, jiwa raga, lahiriyah dan batiniyah, serta melaksanakan perintahnya dan menjauhi larangannya.<sup>24</sup> Kata Almarhum (KH. Idris Jauhari) *dzikr*undisitu adalah mengingat Allah dengan menjaga kualitas apa yang dia kerjakan. Ketika dia senantiasa menjaga dan berdzikir maka otomatis ketenangan akan ada. Ini kaitanya dengan nilai-nilai tasawuf untuk menanggulangi perilaku menyimpang pada remaja, maka

---

<sup>20</sup> *Ibid*, 108.

<sup>21</sup>Ust. Moh Khuzaie, wawancara

<sup>22</sup>Ust. H. Fahmi Yunus, M.Ud, wawancara

<sup>23</sup>hasil observasi kami di lapangan, pada tanggal 09 September 2017, di perpustakaan Ismi setelah sholatshubuh.

<sup>24</sup> Muhammad Idris Jauhari, Daa, *Dzikrullah* (Sumenep:Mutiar Press, 2008), 21.

remaja harus mengambil satu jalan yaitu berdzikir. Adapun dalilnya ialah *ala bidzikrillahi tathmainn al-qulub*.<sup>25</sup> Setelah selesai **melaksanakan sholatjum'at berjamaah di masjid Jami' para santri** diwajibkan untuk melaksanakan dzikir secara berjamaah. Ketika itu masjid sangat ramai dengan riuh suara ribuan santri yang menyatu di **masjid Jami' Al-Amienpreduan** yang bermunajat pada Allah.<sup>26</sup>

b) Sholat

Sholat dapat dijadikan sebagai suatu sarana yang tepat untuk mendidik jiwa dalam upaya menanamkan *akhlakulkarimah*. Sholat telah menjadi kebutuhan khusus bagi setiap manusia, tidak hanya menjadi kebutuhan rohani saja, akan tetapi sholat sudah selayaknya menjadi kebutuhan jasmani dalam diri manusia. Sholat merupakan salah satu cara manusia untuk berinteraksi dengan tuhan melalui batin dalam diri mereka. Karena dengan adanya sholat ini, maka secara langsung akan berdampak pada ketenangan batin seseorang.

Remaja diharapkan mampu untuk menjadikan sholat ini sebagai rutinitas keseharian mereka dan benar-benar mengamalkannya. Agar para remaja dapat menanamkan nilai spiritual dalam diri mereka,. Tentunya semua itu akan berdampak pada hidup remaja yang akan lebih terarah. Para Muallim bagian syar'laq berkeliling sekitar pondok untuk mencari santri yang tidak mengikuti sholat jamaah subuh di masjid. Selang beberapa menit, Muallimsyar'laq itu menemukan santri  **bernama Su'din kelas II MA yang tertidur pulas di rayon As-Soleha dan tidak mengikuti sholatshubuh. Lantas kemudian, Su'din memberikan sanksi untuk memotong rambutnya hingga botak, karena sudah melakukan pelanggaran berat, tentang syaria.**

c) Tawakal

Tawakal merupakan proses terakhir dari semua hal yang telah kita lakukan. Tawakal dalam artian khusus yaitu berserah diri atau *nerimo*. **Seperti yang diungkapkan oleh salah satu responden "kita di sini diajari ikhlas atau tawakal. Kita dari rumah kesini rela berpisah dengan ibu bapak kita. Dan kita diayomi didik untuk menjadi orang ikhlas secara kaffah."**<sup>27</sup> Tawakal dalam ajaran islam yaitu berarti menerima dengan segala kelapangan hati, tanpa menuntut untuk mengharapkan pemberian yang lebih. Seperti halnya burung, yang berangkat pagi dalam keadaan lapar, kosong, dan pulang sebagai

---

<sup>25</sup>Ust. H. Dr. Fattah Syamsuddin, MA, selaku Dekan Fakultas IDIA, wawancara.

<sup>26</sup>Hasil observasi peneliti pada tanggal 08 September 2018.

<sup>27</sup>Johan Fawaz, kelas III MA, asal Lombok

bukan hanya kenyang dirinya akan tetapi dia membawa makanan yang dia cari itu untuk anak-anaknya yang ada dalam sangkar. Jadi di sini burung bertawakal kepada allah namun tidak diam. Nilai-nilai bagi kita, terutama remaja di pondok belajar, tawakal. Tawakal itu dalam kata petik doa. Tasawuf yang ditanamkan erat di pondok ini salah satu hal yang mudah kita jumpai, yaitu seorang santri yang ikhlas bangun malam, berdzikir pada allah serta tawakal dalam menjalani kehidupan di pondok ini.<sup>28</sup>

Dari ulasan instrument di atas maka dapat disimpulkan pembelajaran kitab kuning merupakan teori dalam menanamkan nilai tasawuf dalam diri remaja, sedangkan prakteknya lebih kepada kehidupan sehari-hari. Adapun ajaran-ajaran yang terdapat dalam kitab kuning yaitu, dzikir sebagai bentuk untuk selalu mengingat Allah, sedangkan sholat sebagai suatu sarana yang tepat dalam mendidik jiwa dalam upaya menanamkan nilai *akhlakul karimah*. Adapun tawakal merupakan wujud penyerahan diri hamba atas takdir yang akan diberikan Allah kepada hambanya, setelah hambanya berusaha untuk mewujudkan keinginannya. Dan yang terakhir ialah *muqabalah syakhsiah* yaitu otobiografi, para remaja diajarkan untuk bisa mengetahui jati dirinya sendiri dan bisa mengatur masa depannya kelak.

### 3. Memberikan Bimbingan

Sudah selayaknya bimbingan diberikan kepada remaja, agar hidup mereka lebih terarah dan tidak menyimpang dalam norma kehidupan. Kondisi yang sangat labil ini tentunya dapat mempengaruhi baik buruknya tingkah laku seorang remaja. Dengan memberikan bimbingan ini akan menjadikan remaja mengerti apa yang harus mereka lakukan dalam kehidupan mereka. Untuk yang pertama mungkin, ialah ceramah. Karena memang seorang remaja siapapun dia, yang dapat dikatakan kondisi yang belum stabil. Jadi apapun jalan yang ditempuhnya ia tetap butuh nasehat dan juga butuh orang untuk mengarahkan. Maka guru khususnya Kiai yang lebih sepuh beliau menanamkannya dengan cara memberi nasehat. Kita mengibaratkan semua itu dalam ceramah-ceramah.<sup>29</sup> Ust. Ach. Fauzi Menegor santri yang tidak melaksanakan sholat dengan benar, karena ketika itu santri tersebut tertidur dalam pelaksanaan sholatshubuh, lantas ketika selesai pelaksanaan sholat itu santri tersebut dikeluarkan dari masjid dan diberi nasehat untuk tidak mengulanginya lagi.

Dari ulasan paragraf di atas, dapat kita mengambil kesimpulan bahwasanya memberikan bimbingan kepada para remaja merupakan suatu

---

<sup>28</sup>Ust. H. Dr. Fattah Syamsuddin, MA, wawancara.

<sup>29</sup>Ust. Moh Khuzaie, wawancara.

proses untuk mengarahkan remaja untuk tidak melakukan perbuatan yang melanggar norma dalam masyarakat.

4. Penulisan *Muqabalah Syakhsyah* (Otobiografi).

Penanaman nilai tasawuf menurut perspektif KH. Moh. Idris Jauhari tidak hanya ada pada amalan-amalan ataupun rutinitas ibadah sehari-hari saja. Akan tetapi lebih kepada pengenalan jati diri disetiapsantrinya. Hal ini terimplementasikan dalam suatu program pondok yaitu *muqabalah syakhsyah*, atau biasa disebut otobiografi. Otobiografi ini merupakan program wajib yang diikuti oleh santri kelas akhir sebagai wujud pengenalan terhadap jati diri setiap individu. Hal semacam ini sangat diperlukan bagi para remaja yang saat ini sedang mengalami krisis pengenalan jati diri mereka. Dari *muqabalah syakhsyah* ini para remaja diajarkan untuk bisa mengetahui dirinya sendiri. Dan bisa mengatur masa depannya kelak. Sebagaimana yang telah difirmankan Allah dalam **Alquran: “Man arafanafsahufaqadarafarabbahu” yang artinya barang siapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya**

Adapun hal yang harus dilakukan dalam pengisian *muqabalah syakhsyah* tersebut ialah:

- a) Rekapitulasi otobiografi meliputi: mengenal diri dan keluarga, belajar dari masa lalu, belajar dari masa kini, merencanakan masa depan, dan harapan-harapan.
- b) *Istibthān* atau Muhasabah meliputi: mengenal kondisi fisik, mengenal latar belakang keluarga, mengenal bakat dan kelebihan diri, mengenal watak dan tabiat diri, mengenal kebiasaan-kebiasaan, mengenal sikap dan kecenderungan, dan mengenal kecakapan dan keterampilan.

Dari ulasan instrumendi atas, dapat kita memetik kesimpulan, bahwa penanaman nilai spiritual dalam diri remaja sangatlah penting untuk diterapkan. Salah satunya dengan penulisan otobiografi ini, akan membuat remaja mengenali jati dirinya sendiri. Sehingga remaja tidak akan kehilangan kontrol pada dirinya, yang menyebabkan terjadinya perbuatan menyimpang.

## Penutup

Konsep pendidikan sufistik menurut KH. Muhammad Idris Jauhari yaitu perpaduan antara pendidikan intelektual dan spiritual, perpaduan antara teori dan praktek dengan menitik beratkan pada keteladanan dengan cara yang sederhana sehingga mudah untuk dijangkau oleh semua kalangan terutama anak muda atau remaja. Penerapan Nilai-nilai Tasawuf dapat dilakukan melalui tiga cara. Yang pertama memberikan suri tauladan: Memberikan kesadaran pada diri santri untuk berdikari, dan yakin terhadap

potensi yang ada dalam diri kita untuk selalu memberikan yang terbaik. Sedangkan untuk kesederhanaan yaitu tuntunan untuk selalu hidup tidak berlebih-lebihan. Yang kedua pembelajaran *kutubut-turost* sebagai teori dalam menanamkan nilai tasawuf dalam diri remaja, sedangkan prakteknya lebih kepada kehidupan sehari-hari. Adapun nilai-nilai yang terdapat dalam kitab kuning yaitu, dzikir sebagai bentuk untuk selalu mengingat Allah, sedangkan sholat sebagai suatu sarana yang tepat untuk mendidik jiwa dalam upaya menanamkan *akhlakul karimah*. Adapun tawakal merupakan wujud penyerahan diri seorang hamba atas takdir yang akan diberikan Allah kepada hambanya, setelah dia berusaha dalam mewujudkan keinginannya. Yang ketiga, memberikan bimbingan kepada para remaja merupakan suatu proses untuk mengarahkan remaja untuk tidak melakukan perbuatan yang melanggar norma dalam masyarakat. Yang ke-empat ialah *muqabalahsyakhshiah* yaitu otobiografi, para remaja diajarkan untuk bisa mengetahui jati dirinya sendiri. Dan bisa mengatur masa depannya kelak.

Konsep pendidikan sufistik adalah tawaran untuk membentuk remaja yang memiliki nilai-nilai spiritual, sehingga dapat menanggulangi krisis moral dan mencetak out-put yang memiliki SDM yang berkualitas sehingga dapat mencetak generasi yang memiliki karakter yang kuat pada dirinya. Bahwa penanaman nilai tasawuf untuk diimplementasikan dengan baik, supaya santri terbiasa untuk hidup dengan menanamkan nilai tasawuf, jadi diharapkan agar pesantren lebih mengoptimalkan penanaman konsep pendidikan sufistik ini dalam kehidupan sehari-hari santri. Dengan penelitian ini diharapkan santri dapat merasa bahwa konsep pendidikan sufistik di pesantren dapat membentuk karakter mereka, jadi diharapkan agar para santri dapat lebih intens dalam pengaplikasiannya di kehidupan sehari-hari mereka.

### **Daftar Pustaka**

- Amalih, Ihwan, Iwan Kuswandi. *Sang Konseptor Pesantren KH.Muhammad Idris Jauhari*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2015.
- Dewantara, KI Hajar. *Pendidikan, pada dan setelah Krisis*, Yogyakarta: LPIST dan Pustaka, 1999.
- Dewey, John. *Kebijakan Pendidikan Yang Unggul*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008.
- Elizabet. *Psikologi Perkembangan*, Jakarta: Erlangga, 1993.
- Hadziq, Abdullah. *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*. Semarang: Rasail, 2005.
- Hamka. *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- Jauhari, Muhammad Idris. *Dasar-dasar Ilmu Pendidikan*, Sumenep: Mutiara Press, 2013.



- ....., Muhammad Idris. *Remaja Menjadi Sufi, Mengapa Tidak?*. Sumenep: Mutiara Press, 2014.
- ....., Muhammad Idris. *Daa, Dzikrullah*, Sumenep: Mutiara Press, 2008.
- ....., Muhammad Idris. *Pengantar Ilmu Pendidikan*, Sumenep: Mutiara Press, 2015.
- ....., Muhammad Idris. *Pelajaran Ilmu Jiwa Pendidikan*, Sumenep: Mutiara Press, 2014.
- Kartono, *Psikologi Anak*, Bandung: Alumni, 1986.
- May. *Crime and The Social Structure*, Bandung: PT. Grafindo Persada, 1983.
- Monks. *Psikologi Perkembangan*, Yogyakarta Universitas Gajah Mada, 1982.
- Mulyono, Dwi. *Sosiologi*, Semarang: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2015.
- Mun'im, Muhtadi Abdul** *Metodologi Penelitian untuk Pemula*, Al-Amien Preduan: Mutiara Press, 2013.
- Sholikhin, Muhammad. *Tasawuf Aktual*, Semarang: Pustaka Nuun, 2004.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Siroj, Aqil Said. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial*. Bandung: Mizan, Sumenep: Mutiara Press, 2006.
- Syafarudin. *Pendidikan dan Pemberdayaan Masyarakat*, Medan: Perdana Publishing, 2012.
- Thomson, John Dewey. *Analisis kebijakan pendidikan*. Bandung : PT. Remaja Rosdakarya., 2012.
- Tilman, Diane. *Living Values Activate for Children Age 3-7*, Jakarta: Grasindo, 2000.
- Zahri, Mustafa. *Kunci Memahami Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu, 1997.

EKSISTENSI PANCA KESADARAN SANTRI DALAM MEMBANGUN  
NASIONALISME **PESANTREN: TELAAH PEMIKIRAN KH ZAINI MUN'IM**  
PONDOK PESANTREN NURUL JADID

Nurul Azizeh

Fakultas Agama Islam Universitas Nurul Jadid

azizehnurul@gmail.com

**Abstrak**

Artikel ini hendak mengungkap pola pengamalan panca kesadaran santri dalam membangun nasionalisme di Pesantren Nurul Jadid. Isu utama studi ini adalah bagaimana pemikiran futuristik KH. Zaini **Mun'im mampu membangun jiwa nasionalis para santri dalam** berjuang mempertahankan NKRI. Melalui pendekatan kualitatif, riset ini berupaya mengulas eksistensi perwujudan panca kesadaran santri dalam bela negara sebagai ruang ekspresi keislaman. Pengamalan ini disandarkan pada: *Pertama*, kesadaran beragama untuk menguatkan akidah, ibadah, dan akhlak sehingga menumbuhkan komitmen yang tinggi terhadap pembangunan nasionalisme melalui pembangunan moral bangsa berdasar nilai-nilai agama Islam dan budaya bangsa; *Kedua*, kesadaran berilmu untuk pembangunan nasionalis santri perlu ditunjang dengan pendidikan dan pembelajaran agama, ilmu pengetahuan dan teknologi, dengan begitu santri akan memperoleh pengetahuan moral dan budi pekerti yang akan membentuk bangsa Indonesia menjadi negara yang bermoral dan bertanggung jawab sesuai perkembangan zaman; *Ketiga*, kesadaran bermasyarakat untuk menumbuhkan hasrat pentingnya berkehidupan sosial dalam berbagai bidang kehidupan; *Keempat*, kesadaran berbangsa dan bernegara untuk menegakkan jiwa nasionalisme dan patriotisme, meneladanikiprah kiai, baik pada masa perjuangan untuk merebut kemerdekaan bangsa Indonesia dari tangan penjajah maupun pada masa pembangunan untuk mengisi kemerdekaan bangsa Indonesia; *Kelima*, kesadaran berorganisasi untuk menguatkan semangat juang melalui beberapa kegiatan ekstrakurikuler meliputi pramuka, *leadership*, *public speaking*, upacara bendera, maupun kegiatan perayaan hari besar nasional seperti Hari Santri Nasional.

**Kata Kunci:** Panca Kesadaran Santri, Nasionalisme, Pesantren.

## Pendahuluan

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang tumbuh dan berkembang sejak abad ke-15. Di tanah Jawa Pondok Pesantren hingga kini tetap eksis tidak hanya sebagai lembaga pendidikan tetapi juga sebagai sarana dakwah Islam dan lembaga pengembangan masyarakat yang mengentaskan para santri untuk dibina atas tanggung jawab menuju kehidupan yang lebih baik. Sebagai lembaga pendidikan, pesantren terbukti melahirkan kader-kader bangsa, ulama, pemimpin umat yang berkharisma baik pada skala lokal, regional maupun nasional.<sup>1</sup>

Sejarah Indonesia tidak bisa dilepaskan dari peran dan perjuangan pondok pesantren. Pesantren dalam sejarah kebangsaan Indonesia merupakan fenomena yang unik dan khas terutama bila dikaitkan dengan perjuangan demi kelangsungan hidup bangsa dari masa walisongo hingga masa reformasi saat ini. Peranan pesantren dalam menentukan nasib bangsa dapat dilihat dari perjuangan pesantren melawan penjajah pada masa kolonial Belanda. Sebut saja, di pulau Jawa ada nama Pangeran Diponegoro, di Sumatera ada Tuanku Imam Bonjol yang dijuluki Harimau Nan Salapan, di Aceh ada Teuku Umar dan Teuku Cikitiro, di Makasar ada Syeh Yusuf yang kesemuanya berjuang mengorbankan jiwa dan raga menentang penjajah Belanda.<sup>2</sup>

Begitu pula pada zaman pendudukan Jepang, kembali sejarah menjadi saksi atas heroisme kiai dan santri melancarkan pemberontakan untuk mengusir Jepang. Muncul pula nama-nama besar seperti Cokroaminoto (pendiri Sarekat Islam), KH. Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah), K.H. Hasyim Asyari (pendiri Nahdhatul Ulama). Semangat pesantren juga dibutuhkan pada zaman kemerdekaan mengenai hal bela negara, seperti KH. Wahab Hasbullah, M. Natsir, KH. Wahid Hasyim, Buya Hamka, KH. Saifuddin Zuhri. Adapun pada masa sekarang terdapat KH. Maemun Zubair dimana bisa kita lihat perannya dalam dunia politik maupun pengembangan agama Islam. Ada pula Gus Dur yang suka kontroversi, Hidayat Nur Wahid, Din Syamsyuddin, dan KH. Hasyim Muzadi.<sup>3</sup>

Di sisi lain, terdapat persona atau pemikiran yang mampu menumbuhkan kembangkan semangat dan jiwa nasionalisme dalam pesantren, yakni **KH Zaini Mun'im pendiri sekaligus pengasuh pertama pondok pesantren Nurul Jadid**. Pesantren Nurul Jadid tidak hanya berkembang dalam bidang agama

---

<sup>1</sup> Wawan Wahyuddin, "Kontribusi Pondok Pesantren terhadap NKRI," *Jurnal Kajian Keislaman* 3, no. 1 (2016): 21-42.

<sup>2</sup> Nuryanti, "Penanaman Wawasan Kebangsaan di Pondok Pesantren Melalui Pembelajaran Sejarah," *Majalah Ilmiah Pariwisata* 21 (2014): 124-134.

<sup>3</sup> *Ibid*, hal. 126.

saja, tetapi juga dalam hal kemasyarakatan dan bela negara. Termasuk di sini, praktik kegiatan harian, mingguan maupun tahunan dibentuk untuk melatih nilai dasar peleburan jiwa nasionalisme santri dalam pengamalan panca kesadaran santri pesantren Nurul Jadid.

Berangkat dari gambaran itulah penulis bermaksud mengurai lebih lanjut tentang pembangunan jiwa nasionalisme melalui pengembangan dan penerapan pemikiran pendiri pondok pesantren Nurul Jadid. Kegiatan-kegiatan yang dilaksanakan juga menjadi tolak ukur sejauh mana nilai-nilai nasionalisme diterapkan di lingkungan pesantren. Sehingga nilai-nilai nasionalisme yang dikukuhkan oleh para kiai mampu dilanjutkan dan dititik terangkan perkembangannya dalam jiwa santri. Pesantren juga semakin menunjukkan eksistensinya pada dunia dalam hal bela negara.

### **Nasionalisme dalam Islam**

Pada seperempat abad pertama abad ke-19, Nasionalisme dalam arti kata modern mulai menjadi isu yang secara kuat merasuki dunia Islam, dan kemudian berkembang dengan isme-isme lainnya, seperti demokrasi dan Sosialisme. Nasionalisme menyebar begitu pesat dari tahun 1870-an sampai 1914.<sup>4</sup> Masuknya ide Nasionalisme ke dalam komunitas muslim sejalan dengan masuknya imperialisme, muncul pro dan kontra antara pendapat yang berpegang teguh pada Ummah atau beralih pada prinsip Nasionalisme yang berkembang dan terbukti mendapat respon positif dari Barat. Keterlibatan Islam dalam proses pembangunan politik modern terutama dipengaruhi oleh gagasan-gagasan modernisme Islam yang untuk pertama kalinya diperkenalkan oleh Jamaludin al-Afghani (1838-1897 M) dan Muhammad Abduh (1849-1905 M).<sup>5</sup> Kaum modernis adalah mereka yang melakukan artikulasi dan upaya penyadaran untuk mereformulasikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam dalam pemikiran modern atau untuk menyatukan pemikiran dan institusi-institusi modern dengan tradisi Islam.<sup>6</sup>

**Rifa'ah Rafi' al-Tahtawi** yang pernah tinggal di Prancis (1826-1831), menjadi tokoh yang berpengaruh dalam menyebarkan gagasan Nasionalisme melalui bukunya yang menggambarkan pengalaman dan pengamatannya atas kebangkitan Nasionalisme di Eropa. Karenanya, tidaklah mengejutkan apabila

---

<sup>4</sup>John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1991), 44.

<sup>5</sup>**Zetty Azizatul Ni'mah**, "Diskursus Nasionalisme dan demokrasi Perspektif Islam," *Jurnal Universum*10, no. 1 (2016): 25-40.

<sup>6</sup>Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 2.

pada pertengahan abad ke-19 istilah-istilah semacam tanah air, bangsa dan konsep-konsep terkait lainnya mulai muncul dalam bahasa Arab dan Turki.<sup>7</sup> Dia menyatakan pentingnya Patriotisme (*hubb al-waṭan*) untuk dimiliki setiap orang. Patriotisme adalah dasar yang kuat untuk mendorong orang mendirikan suatu masyarakat yang mempunyai peradaban. Dengan ide *hubb al-waṭan* ini, maka pemahaman “seluruh dunia Islam adalah tanah air bagi setiap muslim” telah bergeser tekanannya. Tanah air sekarang ditekankan artinya pada tumpah darah seseorang, bukan seluruh dunia Islam. Menurut dia, patriotisme suatu sarana untuk mengawasi gap antara wilayah Islam dan Barat. Para pendukung Nasionalisme awal ini beranggapan, bahwa kaum muslim seharusnya meminjam ilmu pengetahuan yang di kembangkan Barat, sembari tetap teguh pada ajaran Islam yang sejati.<sup>8</sup>

Dari beberapa pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwasannya nasionalisme merupakan suatu paham kebangsaan, artinya bahwa suatu bangsa memiliki perasaan cinta tanah air dan cinta terhadap bangsa sendiri. kesetiaan tertinggi atas setiap pribadi harus diserahkan kepada negara kebangsaan atau *nation state*. Berdasarkan pada variasi penerimaan masyarakat muslim terhadap nasionalisme menunjukkan bahwa dinamika ummat muslim sendiri sangat plural, tergantung pada visi kesejarahan, budaya, pergolakan politik dan keterbukaan yang dimiliki.

### **Retorika Perjuangan KH Zaini Mun'im**

Pesantren seolah “kawah candradimuka” yang tak pernah keringasok manusiamanusia yang ikhlas, berakhlak mulia, mandiri, patriotik, dan bertanggung jawab terhadap masyarakat. Dengan kepercayaan masyarakat yang melekat pada pesantren, tentu saja menuntut pesantren untuk selalu mengamalkan tiga fungsi yang melekat padanya<sup>9</sup> yaitu: *pertama*, sebagai media pengkaderan bagi pemikir-pemikir agama (*centre of excellent*); *kedua*, sebagai lembaga yang mencetak sumber daya manusia; *ketiga*, sebagai lembaga yang melakukan pemberdayaan masyarakat. Selain itu pesantren juga dipahami sebagai bagian yang terlibat aktif dalam proses perubahan sosial di tengah perubahan yang terjadi di Indonesia.

Dalam sejarahnya KH Zaini Mun'im merupakan sosok ulama bersahaja pendiri pondok pesantren Nurul Jadid. Meski beliau berasal dari keturunan kiai dan bangsawan serta memiliki status ekonomi yang mapan, tapi beliau

---

<sup>7</sup>*Ibid.* 123.

<sup>8</sup>Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 27.

<sup>9</sup>Wawancara dengan KH. Hasan Abdul Wafi, Menantu KH Zaini Mun'im, dalam KH. Hefni Razak, 2018, *Profil Nurul Jadid*, cet. Ke-4. 19.

sangat populis dan merakyat. Beliau tidak mengikutsertakan latar belakang keluarga dan gelar kebangsawannya dalam kehidupan kesehariannya maupun dalam berjuang.<sup>10</sup> **Begitu pun yang diteladankan KH Zaini Mun'im** kepada para santrinya. Semangat melawan penindasan, ketidakadilan, dan kesewenang-wenang **telah tertanam dalam diri KH Zaini Mun'im**. Ini terlihat sejak masa mudanya, terutama setelah beliau pulang dari Makkah (1934). Ketika itu beliau mulai memperhatikan berbagai persoalan yang melilit kehidupan masyarakat sekitarnya dan terlibat langsung dalam kancah perjuangan kemerdekaan Indonesia.<sup>11</sup>

Untuk memperjuangkan kepentingan masyarakat banyak, khususnya dalam bidang sosial ekonomi, beliau aktif dalam organisasi Nahdlatul Ulama. Beliau tidak segan-segan turun langsung menangani berbagai persoalan yang dihadapi masyarakat, terutama tentang kebijakan pemerintah kolonial Belanda di bidang pertanian (tembakau). Selain itu, beliau juga aktif terlibat sebagai pejuang dalam mempertahankan NKRI, baik pada masa kedudukan Belanda dan Jepang. Di antaranya, beliau dipercaya sebagai pimpinan Barisan Pembela Tanah Air (PETA), dipercaya sebagai pimpinan Sabilillah ketika melakukan Serangan Umum 16 agustus 1947 terhadap bala tentara Belanda yang menguasai kota Pamekasan.<sup>12</sup>

**Selama perjalanan perjuangan KH Zaini Mun'im, beliau tidak hanya memikirkan permasalahan agama, tapi juga memikirkan masalah kemasyarakatan dan kenegaraan. Menurut KH Zaini Mun'im, bagaimana umat Islam merasa dirinya sebagai pejuang Islam. Pendapat ini tercermin dari fatwa yang pernah beliau katakan: "orang yang hidup di Indonesia kemudian tidak melakukan perjuangan, dia telah berbuat maksiat. Orang yang hanya memikirkan masalah ekonominya saja dan pendidikannya sendiri, maka orang itu telah berbuat maksiat. Kita semua harus memikirkan perjuangan rakyat banyak, bagaimana agar hukum-hukum Allah yang ada dalam Al-Quran baik yang tersirat maupun tersurat, dapat berlaku di bumi Indonesia".<sup>12</sup>**

**Di saat KH zaini Mun'im ditangkap oleh Belanda karena dianggap berbahaya dan dapat memengaruhi ekspansi Belanda lalu beliau dipenjarakan di LP. Probolinggo, beliau dipaksa untuk memberitahukan keberadaan temen-temennya kepada Belanda. Akan tetapi, dengan jiwa besar beliau tidak**

---

<sup>10</sup>M. Ishaq, *KH Abdul Wahid Zaini dan Pengembangan Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo* (Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2018), 61.

<sup>11</sup>WahidZaini, *Dunia Pemikiran Kaum Santri* (Yogyakarta:LKPSM NU DIX, 1995).

<sup>12</sup> Selayang Pandang Pondok Pesantren Nurul Jadid, 78.

<sup>12</sup>Selayang Pandang Pondok Pesantren Nurul Jadid, 79.

menjelaskan walaupun dipaksa. Beliau sangat kuat dalam memegang **semboyan “liberty or dead” merdeka atau mati.**<sup>13</sup>

**KH Zaini Mun'im selalu menanamkan** visi perjuangan kepada santrinya di setiap kesempatan. Hal ini dapat memaknai hakikat hidup ini adalah perjuangan. Menurut beberapa santri senior mengenai visi perjuangan ini, **KH Zaini sendiri sering berkata “lebih baik beliau memiliki santri yang menjadi kondektur bus tapi aktif menyampaikan dakwah, daripada menjadi kiai tapi pasif”.**<sup>14</sup> Tertanamnya visi perjuangan ini haruslah dilakukan atas dasar adanya kesadaran yang tinggi bahwa pesantren lahir untuk melahirkan misi dakwah Islam demi terwujudnya masyarakat yang Islami, masyarakat yang mampu memberikan rahmat bagi masyarakat sekitarnya.

### **Implementasi Panca Kesadaran Santri Dalam Membangun Nasionalisme Pesantren**

Pondok pesantren yang dikenal sebagai lembaga pendidikan Islam, lembaga yang dipergunakan untuk penyebaran agama dan tempat mempelajari agama Islam. Agama Islam diketahui mengatur bukan saja amalan-amalan peribadatan, apalagi sekedar hubungan orang dengan Tuhannya, melainkan juga peri kelakuan orang dalam berhubungan dengan sesama dan dunianya. Sementara itu, kemampuan pondok pesantren bukan saja dalam pembinaan pribadi Muslim, melainkan bagi usaha mengadakan perubahan dan perbaikan sosial dan kemasyarakatan. Pengaruh pondok pesantren tidak saja terlihat pada kehidupan santri dan alumninya, melainkan juga meliputi kehidupan masyarakat sekitarnya.<sup>15</sup>

Fenomena ini tentu berdasar pada ideologi yang kuat pondok pesantren yang menjadi ciri kepribadiannya adalah jiwanya, yaitu ruh yang mendasari dan meresapi seluruh kegiatan yang dilakukan oleh segenap keluarga pondok. Di pondok pesantren Nurul Jadid sendiri memiliki panca kesadaran santri sebagai ideologi lokal yang ditanamkan pada seluruh santri sejak ia pertama menjadi santri baru. Lima nilai kesadaran santri meliputi kesadaran beragama, kesadaran berilmu, kesadaran bermasyarakat, kesadaran berbangsa dan berbegara, dan kesadaran beragama. Panca kesadaran inilah yang menjadi titik tolak dan citra diri santri, baik dalam proses pembentukan jati dirinya ketika masih nyantri, hingga berperan aktif dalam membangun masyarakat.

---

<sup>13</sup>M. Masyhur amin dan M. Nasikh Ridwan, *KH Zaini Mun'im (Pengabdian dan Karya Tulisnya)* (Yogyakarta: LK-PSM, 1996).

<sup>14</sup>Selayang Pandang Pondok Pesantren Nurul Jadid, 20.

<sup>15</sup>**Suyoto, “Pondok Pesantren dalam Alam Pendidikan Nasional”, dalam M. Dawam Raharjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*(Jakarta: LP3ES, 1974), 61.**



*Pertama*, kesadaran beragama untuk menguatkan akidah, ibadah, dan akhlak sehingga menumbuhkan komitmen yang tinggi terhadap pembangunan nasionalisme melalui pembangunan moral bangsa berdasar nilai-nilai agama Islam dan budaya bangsa. Kesadaran pertama ini menjadikan kesadaran beragama sebagai titik utama yang harus mendasari kehidupan santri agar seluruh aktifitasnya benar-benar diletakkan di atas rel kehidupan yang ditunjukkan Allah. Kesadaran ini, meliputi tiga aspek pokok dalam agama; yaitu akidah, ibadah dan akhlak, yang tiga aspek tersebut dibangun diatas tiga landasan pokok; yaitu wawasan keagamaan yang luas, tanggungjawab keagamaan yang tinggi, dan penghayatan keagamaan yang mendalam.<sup>16</sup> *Kedua*, kesadaran berilmu untuk pembangunan nasionalis santri perlu ditunjang dengan pendidikan dan pembelajaran agama, ilmu pengetahuan dan teknologi, dengan begitu santri akan memperoleh pengetahuan moral dan budi pekerti yang akan membentuk bangsa Indonesia menjadi negara yang bermoral dan bertanggung jawab sesuai perkembangan zaman. Kesadaran berilmu merupakan sikap dasar santri yang senantiasa menempatkan ilmu sebagai sesuatu yang urgen dalam kehidupannya, karena hidup tanpa ilmu akan tersesat. Dalam pembinaan kesadaran berilmu, yang menjadi titik tekan dalam pembinaan santri di Pondok Pesantren Nurul Jadid, adalah kesadaran berilmu yang dijiwai oleh kesadaran beragama,. Karena itu penanaman ilmu, senantiasa dikaitkan dengan pembinaan amaliahnya dalam menjalankan kewajiban-kewajiban pokok dalam agama, termasuk kewajiban dalam menyebarkan ajaran agama sebagai bentuk komitmen dalam meneruskan kerisalahan Nabi Muhammad SAW. Dengan demikian pula, maka santri Pondok Pesantren Nurul Jadid, tidak hanya diarahkan untuk menguasai ilmu-ilmu keagamaan, tetapi juga diarahkan untuk menguasai berbagai ilmu pengetahuan yang menunjang dalam penyebaran agama, baik ilmu-ilmu sosial maupun ilmu pengetahuan alam, dan teknologi.

*Ketiga*, kesadaran bermasyarakat untuk menumbuhkan hasrat pentingnya berkehidupan sosial dalam berbagai bidang kehidupan, bertolak dari prinsip bahwa kehidupan bermasyarakat merupakan kebutuhan pokok setiap manusia, karena sebagai makhluk sosial manusia tidak bisa hidup sendiri, manusia yang satu membutuhkan manusia yang lain. Melalui pembangunan kesadaran bermasyarakat ini, diharapkan pondok pesantren dan seluruh santrinya tidak menjadi menara gading yang jauh dari masyarakatnya, melainkan bisa menjadi menara air yang dapat memberikan banyak manfaat kepada masyarakat. Pesantren dan santri harus menyatu dengan masyarakat, saling bergandeng tangan dalam pembangunan agama

---

<sup>16</sup>Selayang Pandang Pondok Pesantren Nurul Jadid.

dan pengembangan ilmu pengetahuan, sehingga terwujud masyarakat yang religius dan tercerahkan dalam kehidupannya.

Kebijakan Pondok Pesantren Nurul Jadid sejak pengasuh pertama sampai sekarang, dalam memantapkan kesadaran bermasyarakat, mengharuskan setiap kegiatan yang dilaksanakan organisasi daerah santri atau forum alumni di masyarakat harus menggandeng organisasi masyarakat yang ada di daerahnya masing-masing. Bahkan Kiai Zaini selalu menyatakan agar santri Nurul Jadid tidak bersikap eksklusif, tidak boleh membangun fanatisme kelompok termasuk fanatik kepada Pondok Pesantren Nurul Jadid, sehingga kegiatan para santri melalui organisasi daerah, diarahkan pula tidak hanya menggandeng organisasi kemasyarakatan yang ada di daerahnya, tapi juga menggandeng santri dan alumni dari pesantren yang lain. Kebijakan Kiai Zaini sebagai pendiri dan pengasuh pertama tersebut terus dijadikan acuan sampai sekarang. Penanaman tanggung jawab kemasyarakatan juga dilakukan dengan mengupayakan terciptanya hubungan yang baik antara pesantren dan masyarakat. Sebagaimana yang telah dilakukan biro pengembangan pesantren dan masyarakat (BPPM) di mana santri secara langsung terlibat dalam menyelesaikan persoalan yang ada di tengah masyarakat misalnya masalah pertembakaan, pembinaan usaha masyarakat sekitar pesantren serta kegiatan bakti sosial.<sup>17</sup>

*Keempat*, kesadaran berbangsa dan bernegara untuk menegakkan jiwa nasionalisme dan patriotisme, meneladanikiprah kiai, baik pada masa perjuangan untuk merebut kemerdekaan bangsa Indonesia dari tangan penjajah maupun pada masa pembangunan untuk mengisi kemerdekaan bangsa Indonesia. Pengembangan nilai kebangsaan oleh Kiai Zaini, antara lain dengan mengembangkan sikap moderat dalam menghadapi realitas pluralitas umat Islam dan bangsa Indonesia. Bagi Kiai Zaini perbedaan itu suatu keniscayaan, karena itu dalam pembangunan kehidupan berbangsa tidak perlu mempersoalkan perbedaan-perbedaan yang ada, melainkan harus lebih diarahkan untuk mencari titik temu atau persamaan-persamaannya, sehingga persatuan dan kesatuan bangsa semakin kokoh.

Kesadaran santri yang keempat dimaksudkan bahwa santri harus memiliki pandangan, dan sikap atau wawasan, serta tanggungjawab dalam pembangunan bangsa dan negara, sebagai bagian dari tugas keagamaan. Sikap nasionalisme dan patriotisme, merupakan bagian penting dari jiwa kesantrian, sebagai bentuk tanggungjawab terhadap kelangsungan hidup

---

<sup>17</sup>Mursyid, *Strategi Pengembangan Nilai Toleransi dalam Pendidikan Pesantren (Studi Tindakan Sosial Dalam Menyikapi Pluralitas Agama dan Paham Keagamaan di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang dan Nurul Jadid Paiton Jawa Timur)* (Disertasi, Surabaya: PPS IAIN Sunan Ampel, 2007).

bangsa dan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Pengalaman KH. Zaini **Mun'im yang terlibat langsung** dalam perjuangan kemerdekaan Republik Indonesia, tentu ikut menginspirasi dalam perumusan kesadaran berbangsa dan bernegara, karena itu pula beliau senantiasa menyampaikan bahwa satri Nurul Jadid harus menjadi muslim aktif, harus berjuang di masyarakat untuk agama, bangsa dan negara, sesuai dengan bakat dan keahlian serta profesinya masing-masing.<sup>18</sup>

*Kelima*, Kesadaran berorganisasi, memiliki makna bahwa dalam pengelolaan segala sumber daya dalam pembangunan kualitas keberagamaan, pembangunan pendidikan, dan berbagai aspek kehidupan dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, harus ditata dengan baik, sehingga tercapai keberhasilan yang efektif dan efisien. Melalui kesadaran berorganisasi ini, diharapkan santri Nurul Jadid akan selalu mengedepankan kepentingan dan tujuan bersama dalam setiap derap langkahnya. Karena itu, dapat disaksikan dengan jelas, kehidupan organisasi di Pondok Pesantren Nurul Jadid, sangat bergairah dan mendapat dukungan secara kelembagaan, baik organisasi intra di semua tingkat lembaga pendidikan maupun organisasi ekstra.

Menurut KH Sofyan Miftah, salah satu santri yang turut membantu mengurus pesantren selama KH Zaini mendampingi jamaah haji mengatakan **bahwa panca kesadaran santri ini merupakan buah fikiran KH. Zaini Mun'im**. Sementara dalam perumusannya, KH Zaini dibantu oleh KH Moh Hasyim Zaini (pengasuh kedua PP. Nurul Jadid) dan KH Hasan Abdul Wafi (pengawas PP Nurul Jadid tahun 1984-2000). Pada masa KH Zaini istilah ini memang belum menjadi doktrin tertulis. Akan tetapi hal itu selalu disampaikan dan dipraktikkan dalam berbagai kesempatan bersama santrisantrinya. Dengan demikian panca kesadaran santri ini tak hanya menjadi slogan belaka, tetapi lebih merupakan perilaku yang terpatrit dalam jiwa para santri. Selain itu, beliau juga menyampaikannya dalam berbagai kegiatan pengajian di masyarakat. Dengan adanya upaya semacam itu, panca kesadaran santri ini terpatrit dalam diri santri. Hal itu tampak jelas tercermin dalam proses kesehariannya.<sup>19</sup>

Panca kesadaran santri ini juga diamalkan dalam beberapa kegiatan atau ekstrakurikuler untuk menguatkan semangat juang seperti pramuka, *leadership*, *public speaking*, upacara bendera, maupun kegiatan perayaan hari besar nasional seperti Hari Santri Nasional yang dapat dijadikan sebagai momentum dalam menanamkan sikap nasionalisme berdasarkan pandangan

---

<sup>18</sup>KH. Zuhri Zaini, dokumen wawancara, Paiton, 22 Januari 2015

<sup>19</sup>Selayang Pandang Pondok Pesantren Nurul Jadid, 21.

Islam. Ekstrakurikuler pramuka sendiri merupakan kegiatan rutin setiap hari Selasa di masing-masing lembaga pesantren Nurul Jadid yang bertujuan untuk mendidik anak dan pemuda Indonesia yang dalam hal ini para santri supaya menjadi manusia yang berkarya dengan kata lain menjadi manusia yang dapat bermanfaat bagi bangsa dan negaranya. Sehingga membentuk generasi muda menjadi manusia yang berkepribadian dan berwatak luhur serta tinggi mental, moral, budi pekerti dan kuat keyakinan keagamaannya, serta menjadikan anggotanya menjadi manusia Indonesia yang berjiwa Pancasila, patuh dan setia kepada Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang mampu dan sanggup menyelenggarakan pembangunan bagi bangsa dan negara.

*Public speaking* ialah kegiatan yang diterapkan dalam pembelajaran di kelas dan menjadi agenda kegiatan mingguan santri di asrama. Adapun tujuan dari *public speaking* ini sendiri dapat di golongkan menjadi tiga bagian yang pertama sebagai penyampaian informasi, kedua sebagai cara untuk memengaruhi seseorang, dan yang ketiga sebagai cara untuk mengajak seseorang melakukan suatu tindakan tertentu. Hal utama dalam ekstrakurikuler *publik speaking* yang ada di Pondok Pesantren Nurul Jadid ini ialah sebagai bahan pelatihan bagi para santri supaya mereka berani untuk menyampaikan pendapat dan gagasannya di hadapan umum.

*Leadership* atau kepemimpinan merupakan kemampuan yang harus dikuasai oleh generasi muda saat ini, sebab para pemimpin harus memiliki jiwa pembaruan dan tidak kenal menyerah, dimana hal tersebut merupakan salah satu indikator dari sifat nasionalisme, karena kemajuan suatu bangsa ditentukan oleh mental sumber daya manusia yang dimiliki oleh suatu bangsa yang senantiasa dapat memanfaatkan waktu, hidup sederhana, disiplin, suka bekerja keras dan jujur, untuk mencapai semua itu dibutuhkan para pemuda yang memiliki jiwa inovatif dan tidak pantang menyerah demi memajukan dan mengembangkan bangsa dan negaranya, sehingga dapat bersaing dengan bangsanya lain di dunia. Oleh sebab itu pengasuh dan pengurus pondok pesantren merasa perlu untuk menanamkan jiwa kepemimpinan kepada para santrinya. Salah satu contohnya dengan diadakannya LKD yaitu Latihan Kepemimpinan Dasar di tingkat siswa.

Upacara bendera sebagai contoh paling sederhana untuk mengungkapkan rasa nasionalisme, selain itu melalui upacara bendera mengajarkan kita untuk menghargai jasa-jasa para pahlawan yang telah gugur dalam merebut kemerdekaan. Pondok Pesantren Nurul Jadid sebagai salah

satu lembaga pendidikan juga melaksanakan kegiatan upacara bendera sebagai bentuk penghormatan kepada para pahlawan.<sup>20</sup>

Selain itu, budaya gotong royong yang merupakan suatu kegiatan sosial yang menjadi ciri khas bangsa Indonesia dapat menumbuhkan rasa kebersamaan, yang mempererat persatuan dan kesatuan sejak jaman dulu hingga saat ini masih tercermin jelas dalam setiap kegiatan harian santri. Dalam perspektif historis, pesantren tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (*Indigenous*), oleh sebab itu pesantren dapat dijadikan sebagai salah satu wadah dalam memberikan penanaman sikap nasionalisme.

## Penutup

Sejarah perkembangan diterimanya nilai nasionalisme masyarakat muslim menunjukkan bahwa dinamika ummat muslim sendiri sangat plural, tergantung pada visi kesejarahan, budaya, pergolakan politik dan keterbukaan yang dimiliki. Nasionalisme pesantren memiliki nilai nasionalisme yang semuanya memberikan kekhasan wawasan dalam hal menghayati nilai-nilai kebangsaan di setiap lingkup perkembangannya. Dalam pesantren Nurul Jadid sendiri memiliki nilai kesadaran yang terpancar dalam Panca Kesadaran Santri, yakni *pertama*, kesadaran beragama; *kedua*, kesadaran berilmu; *ketiga*, kesadaran bermasyarakat; *keempat*, kesadaran berbangsa dan bernegara; *kelima*, kesadaran berorganisasi. Panca kesadaran ini tidak dapat dipisahkan antara kesadaran lainnya, artinya dari lima kesadaran ini saling memiliki keterhubungan yang kuat dalam menanamkan nasionalisme santri. Dari pengamalannya, nilai nasionalisme ditanamkan dalam setiap kegiatan maupun ekstrakurikuler pesantren seperti pramuka, *leadership*, *public speaking*, dan Peringatan Hari Besar Nasional semisal HUT 17 Agustus Kemerdekaan RI dan Hari Santri Nasional.

## Daftar Pustaka

- Abdillah, Masykuri. *Demokrasi di Persimpangan Makna; Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Amin, M. Masyhur dan Ridwan, M. Nasikh. **KH Zaini Mun'im** (Pengabdian dan Karya Tulisnya). Yogyakarta: LK-PSM. 1996.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.

---

<sup>20</sup>Yusrianto, "Pemikiran Politik dan Perjuangan KH. M. Hasyim Asy'ari Melawan Kolonialisme, :*Jurnal Agama dan Hak asasi Manusia*3, no. 2 (2014): 1-22.

- Ishaq, M.KH Abdul Wahid Zaini dan Pengembangan Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo (Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2018).
- John L. Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1991).
- Mursyid. *Strategi Pengembangan Nilai Toleransi dalam Pendidikan Pesantren (Studi Tindakan Sosial Dalam Menyikapi Pluralitas Agama dan Paham Keagamaan di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang dan Nurul Jadid Paiton Jawa Timur)*. Disertasi, Surabaya: PPS IAIN Sunan Ampel, 2007.
- Ni'mah, Zetty Azizatul**, "Diskursus Nasionalisme dan demokrasi Perspektif Islam," *Jurnal Universum* 10, no. 1 (2016), 25-40.
- Nuryanti. "Penanaman Wawasan Kebangsaan di Pondok Pesantren Melalui Pembelajaran Sejarah," *Majalah Ilmiah Pariwisata* 21, no. 1 (2014): 124-134.
- Razaq, Hefniy, dkk. *Selayang Pandang Pondok Pesantren Nurul Jadid*. Bagian Humas dan Protokoler Sekretariat Pondok Pesantren Nurul Jadid, 2018.
- Raharjo, M. D. (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1974.
- Wahyuddin, Wawan. "Kontribusi Pondok Pesantren terhadap NKRI." *Jurnal Kajian Keislaman* 3, no. 1 (2016): 21-42.
- Yusrianto.. **Pemikiran Politik dan Perjuangan KH. M. Hasyim Asy'ari Melawan Kolonialisme**. *Jurnal Agama dan Hak asasi Manusia* 3, no. 2 (2014). 1-22.
- Zaini, Wahid. *Dunia Pemikiran Kaum Santri*. Yogyakarta: LKPSM NU DIX, 1995.

**PENERJEMAHAN KITAB JAWI-PEGON: AGENDA BARU JARINGAN  
PESANTREN  
(INSPIRASI DARI QS. AN-NISA/04: 09)**

**Rizki Ulfahadi**

Mahasantri Pesmadai (Pesantren Mahasiwa Dai), Alumni MAPK Boarding  
School Padang Panjang.  
hadir1501@gmail.com

**Abstrak**

Penyebaran keislaman di Nusantara pada abad 17 hingga ke-20 mencapai tingkat keemasan. Era itu, karya ulama banyak yang terekam dalam kitab Jawi-pegon dan menjadi kekayaan khas Islam di Nusantara. Pengertian kitab Jawi-pegon merujuk pada kitab bahasa Melayu-jawa yang menggunakan aksara Arab. Beberapa tokoh ulama Nusantara yang menulis kitab Jawi-pegon yaitu, Abd al-Rauf Singkel (w. 1693). Jawi-pegon yang menjadi kearifan Islam di Nusantara akhir-akhir ini semakin hilang. Penggunaan kitab dan penulisan Jawi-pegon hanya tersisa di beberapa pesantren salaf Indonesia. Kondisi ini tentu mengkhawatirkan akan musnahnya karya dan pemikiran ulama Nusantara. Padahal, karya-karya tersebut merupakan ladang yang perlu digali dan terus dikaji bangsa Indonesia. Apalagi kandungan isi kitab tersebut masih relevan dengan kehidupan masyarakat sekarang. Salah satu usaha untuk menjaga kesejahteraan bangsa yaitu melalui peninggalan karya-karya. Oleh karena itu, karya tulis ini mengungkap agenda baru jaringan pesantren, baik lembaga pesantren, kyai, santri ataupun alumni pesantren untuk melakukan penerjemahan kitab karya ulama Nusantara dari Arab Jawi pegon ke dalam bahasa Indonesia, agar mudah dipahami oleh masyarakat Indonesia secara luas untuk mencapai Indonesia yang berperadaban. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-analisis yang mendeskripsikan secara terperinci terkait dengan masalah untuk memperoleh pemahaman secara komprehensif. Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi pustaka.

**Kata Kunci ;** Kitab Jawi-pegon, Penerjemahan, Pesantren



## Pendahuluan

Penyebaran dan perkembangan keislaman di Nusantara pada abad 17 hingga ke-20 mencapai tingkat keemasan yang tercatat didalam sejarah. Pada masa ini banyak ulama-ulama Nusantara yang berangkat meninggalkan tanah air untuk pergi menuntut ilmu ke Timur tengah, lalu sebagian pulang dengan membawa keilmuan untuk dikembangkan di Nusantara dan ada juga sebagian yang menetap dan meninggal di perantauan sana. Berawal dari itu sangat banyak perkembangan yang terjadi di Nusantara, yang puncaknya adalah terwujudnya kemerdekaan atas kolonialisme imperialis.

Jejak para ulama di era itu, bisa kita telusuri dari karya-karya mereka yang banyak terekam dalam kitab-kitab Jawi-Pegon dan menjadi kekayaan khas khazanah Islam di Nusantara. Para ulama berusaha berdakwah dengan melakukan pendekatan sesuai dengan kondisi objek dakwahnya, mayoritas masyarakat ketika itu tidak ada yang mengerti bahasa Arab, maka para ulama menulis kitab sesuai dengan bahasa yang dimengerti oleh masyarakat. Beberapa tokoh ulama Nusantara yang menulis kitab-kitab Jawi pegon yaitu: Abd al-Rauf Singkel (w. 1693), dengan karya Tafsir *Turjuman al-Mustafid*, Abd al-Samad al-Falimbani (w. 1789) dengan karya *Sayr al-Salikin*, Arsyad al-Banjari (w. 1812) dengan karya *Sabil al-Muhtadin*. KH. Sholeh Darat (w. 1903) dengan karya *Syarh al-Hikam*, ***Majmu'at al-Syariah li al-Awam*** dan lainnya. Kitab-kitab ini menjadi rujukan masyarakat Indonesia dimasanya dalam memahami Islam dibawah bimbingan para ulama.

Kitab Jawi pegon yang menjadi kearifan Islam di Nusantara akhir-akhir ini semakin hilang. Sedikit orang yang mengetahui mengenai karya ulama ini, apalagi di kalangan pemuda milenial. Penggunaan kitab dan penulisan Jawi-Pegon hanya tersisa di beberapa pesantren salaf Indonesia. Frekuensi antara pesantren salaf dengan sekolah-sekolah atau lembaga pendidikan lainnya di Indonesia sangatlah jauh. Kondisi ini tentu mengkhawatirkan, dengan gerusan orientasi pendidikan Indonesia yang terlalu modern saat ini bisa menimbulkan asumsi akan musnahnya karya dan pemikiran ulama Nusantara. Padahal, karya-karya tersebut merupakan ladang yang perlu digali dan terus dikaji oleh bangsa Indonesia. Apalagi kandungan isi kitab-kitab tersebut masih relevan dengan kehidupan masyarakat sekarang dan sesuai dengan konteks keindonesiaan karena penulisnya adalah anak bangsa.

Dalam QS.An- **Nisa'/04: 09,Allah Swt. berfirman :**

Dan hendaklah takut kepada Allah Swt. orang-orang yang bila seandainya mereka meninggalkan anak-anaknya, yang dalam keadaan lemah, yang mereka khawatirkan terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh karena itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah Swt. dan

hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar. (QS. An-Nisa/04: 09)

Hal ini menjadi petunjuk agar suatu bangsa memperhatikan kesejahteraan generasinya, jangan sampai meninggalkan generasi yang lemah. Salah satu usaha untuk menjaga kesejahteraan bangsa yaitu melalui peninggalan keilmuan dan karya-karya yang nantinya akan menjadi cahaya penunjuk generasi setelah kita dalam menemukan esensi kehidupan. Ayat tersebut memerintahkan kepada setiap muslim untuk mengkhawatirkan kondisi masa depan anak-anaknya agar tidak meninggalkan mereka dalam keadaan miskin, bodoh dan keadaan-keadaan yang dapat mempengaruhi masa depan mereka menjadi lemah. Terinspirasi dari ayat tersebut, para ulama, kiai serta jaringan pesantren perlu untuk melakukan khawatir jika meninggalkan para penerus bangsa dalam keadaan lemah tidak mendapatkan kesejahteraan bangsa serta lemahnya keilmuan yang mereka miliki.

Pesantren sebagai lembaga pendidikan yang telah berperan besar dalam mencerdaskan anak bangsa dan dalam perkembangan republik selama ini hanya mengkaji karya tersebut secara internal tanpa ada program yang ingin menyebarkan khazanah keilmuan islam nusantara secara luas kepada masyarakat dan seolah-olah hanya untuk konsumsi para santri sendiri. Sekarang realita yang ada adalah orang-orang yang sekolah di lingkungan pesantren itu sedikit dan tidak sebanding dengan banyaknya sekolah-sekolah di Indonesia, maka keilmuan ulama nusantara ini akan menjadi sempit peredarannya dan merugikan kita karena tidak memanfaatkan hasil pemikiran anak bangsa sendiri. Pesantren pernah menjadi satu-satunya institusi pendidikan milik masyarakat pribumi yang memberikan kontribusi besar terhadap masyarakat yang buta huruf ke dalam bentuk masyarakat melek huruf (*literacy*) dan melek budaya (*culture literacy*). Sekarang pesantren jangan sampai bersantai dalam kondisi stagnansi, pesantren tidak bisa hanya menjadi lembaga yang mengkaji kitab ini, tapi juga harus menjadi pelopor dalam kemajuan keilmuan bangsa dengan menerjemahkannya sehingga bisa menjadi konsumsi publik.

Oleh karena itu, karya tulis ini mengungkap pentingnya gerakan khusus dari jaringan pesantren dengan menggunakan aksara latin agar mudah dipahami oleh masyarakat Indonesia secara luas.

### **Rumusan Masalah**

Untuk lebih memperjelas dan memberi arah dalam pembahasan karya tulis ini, penulis hanya membatasi masalah mengenai agenda baru pesantren dalam melestarikan dan mengembangkan kearifan pesantren yaitu Arab

Pegon. Maka dirumuskan persoalan sebagai berikut; Mengapa pesantren perlu melakukan agenda baru, yaitu penerjemahan Kitab Jawi pegon sebagai upaya mengangkat peradaban?

### **Tujuan Penulisan**

Tujuan utama yang diharapkan dalam penelitian ini adalah :

1. Untuk menjelaskan potensi peradaban bangsa Indonesia melalui pesantren
2. Untuk memberikan gagasan terkait agenda baru jaringan pesantren, yaitu melakukan penerjemahan kitab Jawi-Pegon milik ulama-ulama Nusantara.

### **Manfaat penulisan**

Berdasarkan rumusan masalah yang telah diuraikan diatas, maka dapat diketahui manfaat dari penulisan karya tulis ini antara lain;

1. Melestarikan keilmuan Nusantara baik secara fisik ataupun isi informasi dalam kitab-kitab Jawi pegon.
2. Memperluas khazanah keilmuan yang bersumber kitab Jawi pegon, karena bisa diakses masyarakat umum, bukan hanya jaringan pesantren.
3. Melebarkan peluang *Islamic studies* di Indonesia secara internasional melalui semangat melestarikan naskah dan karya ulama Nusantara.

### **Metodologi Penelitian**

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-analisis yang mendeskripsikan secara terperinci terkait dengan masalah untuk memperoleh pemahaman secara komprehensif. Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi pustaka dengan menggunakan sumber kajian tentang pesantren, Arab Jawi-Pegon dan penerjemahan. Serta menggunakan data hasil kuesioner kepada santri dan alumni terkait agenda baru pesantren dalam ranah pendidikan untuk melakukan penerjemahan Kitab Jawi-Pegon secara terstruktur baik. Kemudian data tersebut dianalisa dengan kualitatif.

### **Kitab Jawi-Pegon sebagai Khazanah Islam di Nusantara**

Kitab Jawi-Pegon adalah bukti dari eksistensi peradaban islam di Indonesia, kitab ini jumlahnya sangatlah banyak yang menjadi khazanah khas **keislaman di Indoensia. Salah satu tradisi agung “*great tradition*” di Indonesia** adalah tradisi pengajaran agama Islam seperti yang muncul di pesantren Jawa dan lembaga-lembaga serupa diluar Jawa serta semenanjungMalaya. Alasan pokok berdirinya pesantren ini adalah untuk mentransmisikan islam tradisional sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab klasik yang ditulis

berabad-abad lalu.<sup>1</sup> Kitab-kitab ini salah satunya dikenal dengan istilah Jawi-Pegon. Ini merupakan formula yang diciptakan oleh para ulama dalam mengajarkan Islam, salah satunya untuk digunakan di Pesantren. Teranglah bahwa kitab-kitab tersebut adalah samudera keilmuan yang harus kita jaga, jangan sampai menyusut apalagi kering.

Eksistensi karya ini paling tidak sudah ada sejak abad ke-17, diawali pada masa Nuruddin Ar-raniri (w. 1658) dan Abdurrauf Singkel (w. 1693), keduanya ini adalah tokoh keagamaan yang paling utama pada masa Kerajaan Aceh. Munculnya karya ulama nusantara dalam bentuk tulisan mengindikasikan bahwa ketika itu adalah masa kebangkitan peradaban nusantara, karena tulisan sangatlah berperan penting dalam lahirnya sebuah peradaban.

Sejarah perkembangan islam Indonesia tidaklah bisa dilepaskan dari tulisan. Mentransferkan ilmu lewat tulisan adalah tradisi intelektual dalam budaya keilmuan, dari tulisan Kitab Jawi-Pegon inilah nanti akan menjadi sebuah khazanah khas keislaman di Indonesia khususnya. Tidak dapat dipungkiri lagi, sebagai salah satu bentuk *information storage*, tulisan jawi jelas menyimpan banyak informasi masa lalu tentang adat-istiadat, sastra, budaya, dan terutama agama.<sup>2</sup> Tidak bisa dielakkan pula bahwa dari kitab Jawi-Pegon inilah masyarakat Nusantara pada masa lalu bisa mempelajari islam secara universal. Tulisan Jawi dapat dianggap sebagai salah satu diantara beragam tulisan yang tampaknya berhasil mengemban fungsi sosialnya sebagai penghubung gagasan (*idea transmitter*).<sup>3</sup> Dan begitupun dengan pegon. Terbukti, sampai hari ini pun sudah berabad-abad dari kemunculannya Kitab Jawi-Pegon masih ada di Nusantara dan masih dipelajari oleh pesantren-pesantren di Indonesia.

Kitab Jawi-Pegon yang merupakan salah satu penopang utama tradisi keilmuan Islam di Indonesia jumlahnya sangatlah banyak, diantaranya adalah Kitab Abd Al-Samad Al-Falimbani (w. 1789) dengan karyanya *Sayr Al-Salikin*, Arsyad Banjari dengan karyanya *Sabil Al-Muhtadin*, dan lainnya.

Sebagai khazanah keislaman, Kitab Jawi-Pegon tidak hanya dari Indonesia untuk Indonesia, tapi juga dari Indonesia untuk dunia. Manuskrip Jawi-Pegon yang ditulis pada abad ke-17 dengan nama *Mukhtasyar Bafadhal*

---

<sup>1</sup> Martin Vanbruinessen, *Kitab Kuning (Pesantren dan Tarekat)* (Bandung: Mizan, 1999) 17

<sup>2</sup> Oman Fathurahman, "Dunia" di Balik Tulisan Jawi: Aktualisasi Budaya Melayu dan Islam, *Al-Turas* 7, No. 11 (Januari 2001).

<sup>3</sup> *Ibid.*

pun saat ini masih tersimpan utuh di The British Library<sup>4</sup>, karya Jawi-Pegon juga ada di Bodleian Library (Universitas of Oxford)<sup>5</sup>. Sekitar tahun 1600-an, sejumlah naskah Indonesia berbahasa Melayu, Jawa, dan Arab dibawa ke Eropa. Mereka (Ulama Nusantara) memberi gambaran berharga meskipun belum sempurna, tentang tradisi keilmuan Islam di Nusantara saat itu.<sup>6</sup> Sebagai karya yang mendunia, selayaknya Indonesia memberikan perhatian khusus terhadap Kitab Jawi-Pegon agar tetap terjaga keeksistensinya dan bisa menjadi rujukan keilmuan.

### **Peran Pesantren dalam Melestarikan Kitab Jawi-Pegon**

Kedudukan pesantren dalam struktur pendidikan nasional sangatlah penting, karena pesantren merupakan model lembaga pendidikan yang pertama di Indonesia. Secara umum, peran pesantren terbagi menjadi dua<sup>7</sup>. Pertama yaitu peran internal, yang mana pesantren melakukan perannya sebagai lembaga pendidikan untuk para santrinya. Dalam ini, pesantren menggelar berbagai kegiatan belajar mengajar, seperti pengajian baca tulis Alquran, kitab keagamaan, pelatihan dakwah dan berbagai kegiatan lainnya. Kedua yaitu peran eksternal, yang mana pesantren juga melakukan pengembangan dan pengabdian masyarakat.

Pembelajaran merupakan yang utama dalam lembaga pendidikan seperti pesantren. Setiap pesantren biasanya memiliki kurikulum yang berbeda-beda, tergantung ketetapan pengasuh pesantren. Namun, dilihat dari sudut pandang yang diajarkan, pesantren terbagi menjadi dua macam<sup>8</sup>, yaitu *salaf* dan *khalaf*. Pesantren *salaf* dikategorikan sebagai pesantren yang mempertahankan pola pembelajaran lama dan menekankan pada pengajaran kitab kuning. Sedangkan *khalaf* adalah pesantren modern yang kooperatif terhadap perkembangan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Pesantren menjad satu-satunya lembaga yang utama dalam melestarikan Kitab Jawi-Pegon. Selain penggunaannya sebagai media belajar mengajar, huruf Jawi Pegon juga digunakan sebagai upaya meningkatkan literasi pesantren. Memang, dalam berbagai catatan menyatakan bahwa huruf Jawi-Pegon menempati tempat kedua setelah penggunaan bahasa Arab. Ini, didasari kedudukan bahasa Arab sebagai bahasa asli dari beberapa kitab

---

<sup>4</sup>[www.uinjkt.ac.id/id/jawa-dan-pegon/](http://www.uinjkt.ac.id/id/jawa-dan-pegon/) (diakses pada 5 April 2018 Pukul 11.10 WIB).

<sup>5</sup> [nun-media.com/2017/12/12/romansa-pegon-jawi-hingga-arab-melayu/](http://nun-media.com/2017/12/12/romansa-pegon-jawi-hingga-arab-melayu/) (diakses pada 5 April 2018 pukul 11:20)

<sup>6</sup> Martin Vanbruinessen, *Kitab Kuning...*, 27

<sup>7</sup> **Muhammad Jamaluddin**, "Metamorfosis Pesantren di Era Globalisasi," *Jurnal KARSA* 20, No. 1 (2012): 8.

<sup>8</sup> *Ibid.*

keagamaan, baik Alquran, fikih, hadis dan lainnya. Sedangkan bahasa Melayu atau lokal Indonesia yang ditulis menggunakan huruf Arab merupakan terjemahan atau kitab yang diperuntukkan untuk memudahkan belajar santri dan masyarakat umum.

Puslitbang Lektur dan Khazanah keagamaan pernah melakukan penelitian tentang tradisi literasi di Kediri Jawa Timur, meliputi Kabupatendan Kota Kediri pada tahun 2010. Penelitian tersebut memfokuskan pada tipologi karya ulama, baik disiplin ilmunya, bahasa yang digunakan dan lainnya. Pengambilan objek di Kediri pun memiliki alasan karena jumlah pesantrennya cukup banyak, 40 pesantren di Kota dan 290 pesantren di Kabupaten. Serta wilayah ini telah melahirkan ulama yang produktif dan memiliki reputasi internasional dan nasional<sup>9</sup>, seperti KH. Ihsan Jampes, KH. Mahrus Ali, KH. Ahmad Asymuni, KH. Yasin Asymuni, dan KH. **Imam Faqih Asy'ari**.

Penelitian yang diwakili oleh tujuh Ponpes tersebut meliputi Ponpes Lirboyo dan unit-unitnya, Ponpes Fathul Ulum, Ponpes Hidayatut Thullab, Ponpes Darussalam, Ponpes Al-Falah, Ponpes Al-Ihsan Jampes dan ponpes Mahir Ar-Riyadl. Hasil penelitian ini menyatakan bahwa dari tujuh pesantren tersebut telah menginventarisir 281 karya tulis dalam berbagai bidang kajian, yatu fikih, tauhid, akhlak/tasawuf, akidah, Alquran, kebahasaan dan lainnya. Karya tersebut berbentuk karangan asli, terjemahan, *mukhtasar* dan *syarah*. Sedangkan kualitasnya mampu memberikan pengaruh yang beragam, mulai dari tingkat global, nasional, regional dan lokal. Dari seluruh kitab tersebut, bila ditinjau dari isinya menggambarkan ajaran Islam yang damai, toleran dan penuh dengan ajaran multikulturalisme<sup>10</sup>. Sehingga cocok dengan pandangan Islam kebangsaan di Indonesia.

Setelah ada hasil penelitian yang dilakukan oleh Lektur Keagamaan, terdapat karya tulis yang mengangkat dua pesantren, yaitu Ponpes Fathul Ulum dan Ponpes Hidayatut Thullab. Artikel karya Fikri Mahzumi yang berjudul *Literasi Pesantren di Bumi Ken Dhedes: Pelestarian Peegon Jawi Sebagai Warisan Satar Islam Nusantara*<sup>11</sup> ini menjelaskan peran beberapa pesantren yang aktif menuliskan kitab-kitab kuning dan disebut sebagai pahlawan literasi pesantren. Kedua Pesantren ini memiliki gerakan unik dalam melestarikan kitab-kitab kuning, yaitu menerbitkan kitab-kitab berbahasa Arab yang disertai makna *gandul* menggunakan Arab Pegon bahasa Jawa.

---

<sup>9</sup>Retno Kartini, "Tipologi Karya Ulama Pesantren di Kediri Jawa Timur," *Jurnal Lektur keagamaan* 12, No 1 (2014):4.

<sup>10</sup>Retno Kartini, "Tipologi...", 21.

<sup>11</sup> Artikel ini terangkum dalam Prosiding Konferensi pemikiran dan sosial keislaman UIN Sunan Ampel Surabaya.

Gebrakan yang dilakukan oleh pesantren Petuk dan Kwagean sebenarnya sudah ada sejak tahun 90-an. Mereka begitu produktif. Bahkan KH. Ahmad Yasin Asymuni, pengasuh pesantren Hidayatut Tholibin Petuk pernah mendapatkan penghargaan dari Kementerian Agama pada tahun 2011 sebagai kiai yang produktif menuliskan kitab-kitab dari kalangan pesantren<sup>12</sup>. Selain itu, dua pesantren ini sudah mengarah pada pemanfaatan teknologi digital untuk mempublikasikan semua pustaka yang dikoleksi. Ini tentu menjawab kegelisahan filolog seperti Oman Fathurrahman, sebagaimana dikutip Fikri Mahzumi, bahwa kepedulian terhadap menjaga dan melestarikan literatur klasik belum meningkat secara signifikan di Indonesia, padahal universitas luar negeri banyak yang melakukan digitalisasi warisan karya literasi Nusantara.<sup>13</sup>

Petuk dan kwagean telah berhasil membuka keran literasi pesantren, tentu ini sangat menginspirasi. Namun, melihat begitu banyaknya pesantren yang ada di Indonesia, produktivitas pesantren petuk dan kwagean yang sampai saat ini mampu menuliskan ratusan kitab tak sebanding dengan jumlah seluruh pesantren di Indonesia. Ini menjadi sinyal otokritik untuk setiap pesantren, bahwa Mereka memiliki hak dan kewajiban juga untuk menggebrak literasi pesantren.

### **Urgensi Penerjemahan Kitab Jawi Pegon ke Bahasa Indonesia**

Aksara Jawi merupakan tanda peralihan dari tradisi susastra Melayu kuno ke susastra Melayu Islam. Seperti yang diketahui sebelum masuknya Islam Melayu sangat dipengaruhi oleh Hindu-Budha, termasuk dalam tulisan<sup>14</sup>. Badan Litbang dan Diklat Lajnah Pentashihan Alquran mengutip perkiraan Braginsky tentang penggunaan aksara Jawi secara massif di wilayah Melayu meliputi Indonesia, Brunei, Malaysia, Patanidan Singapura. Pada abad ke -14 saat itu menjadi salah satu tulisan resmi untuk keperluan keagamaan<sup>15</sup>.

Banyak ditemukan karya-karya yang menggunakan aksara Jawi, diantaranya Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, Nuruddin ar-Raniry dan Abdul Rauf Singkel. Mereka terkenal sebagai ulama produktif menuliskan karya kedalam bahasa Melayu dengan aksara Jawi. Lajnah menyebutkan hasil

---

<sup>12</sup>Mengaji kitab kuning menjaga eksistensi pesantren, [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id) diakses pada 9 April 2018

<sup>13</sup> **Fikri Mahzumi, "Literasi Pesantren di Bumi Ken Dhedes,"***Prosiding Konferensi pemikiran dan sosial keislaman*, UIN Sunan Ampel Surabaya, 233

<sup>14</sup> **Oman Fathurrahman, "Dunia" di Balik Tulisan Jawi: Aktualisasi Budaya Melayu dan Islam,***Al-Turas* 7, No.11 (Januari 2001):52.

<sup>15</sup>Pamflet Aksara dan Bahasa dalam Literatur Keislaman di Nusantara, pengenalan mengenai Bayt Alquran& Museum Istiqlal Lajnah Pentashihan Alquran Kementrian Agama RI.



penelitianmutakhir yang dilakukan oleh Henri Chamberd-Loir dan Oman Fathurrahman terdapat sekitar 5000 manuskrip Melayu, baik yang disimpan di dalam dan di luarnegeri. Itupun belum ditambah pendataan oleh Lembaga Malaysia dan Brunei yang memperoleh ribuan naskah Melayu di berbagai tempat<sup>16</sup>. Banyak hasil pemikiran ulama lokal terdahulu yang belum kita ketahui dan kita kaji.

Gagasan penerjemahan Kitab Jawi Pegonke Bahasa Indonesia merupakan salah satu solusi atas problem tersebut. Gagasan ini sama dengan alih aksara dan Bahasa dalam penelitian filologi. Menurut Hasanuddin dalam ensiklopedia Kesusastraan Indonesia yang dicantumkan dalam penelitian alih aksara dan bahasa cerita Nabi Ibrahim<sup>17</sup>, alih aksara merupakan proses penggantian sebuah kata dengan huruf pada nannya dari abjad satuke abjad yang lain.

Sedangkan alih bahasa yang dimaksud yaitu melakukan pengalihan bahasa secara sepadan terkait pemahaman yang akan ditangkap oleh pembaca. Jadi, bukan serta merta melakukan pengalihan Bahasa dalam jumlah kata saja. Tentunya pergantian Bahasa ini agar bisa dibaca masyarakat sekarang<sup>18</sup>.

Semangat yang dibangun untuk menerjemahkan karya ulama-ulama Nusantara ini sama dengan semangat yang dipakai oleh Syaikh Rifa'ah Badawi Rafi' al-Tahtawi dalam upaya menggelorakan kebangkitan pemikiran Arab Islam modern, yaitu mengembalikan akar tradisi yang pernah ada yang bersumber pada manuskrip-manuskrip<sup>19</sup>. Proyek awal Tahtawi yaitu *mentahqiq* kitab-kitab *ummahatul kutub*, setelah itu dicetak, disebarluaskan dan ditanamkan kesadaran bahwa itu merupakan pondasi peradaban, akar kebudayaan dan sebuah identitas. Maka saat itu mulailah menyebar kembali buku-buku penting seperti muqaddimah Ibnu Khaldun dan lainnya<sup>20</sup>.

Di Indonesiaa, Salah satu contoh penerbit yang menerjemahkan kitab-kitab ulama Nusantara adalah penerbit Sahifa. Dalam pengantar kitab al-

---

<sup>16</sup> Pamflet Aksara dan Bahasa dalam Literatur Keislaman di Nusantara, pengenalan mengenai Bayt Alquran& Museum Istiqlal Lajnah Pentashihan Alquran Kementrian Agama RI

<sup>17</sup> Hasanuddin WSHelizar, "Alih Aksara dan Alih Bahasa Teks Cerita Nabi Ibrahim Tinjauan Filologi," *Jurnal Bahasa dan Sastra Universitas Negeri Padang*1, No.2 (2013): 4.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Pahami Esensi Ajaran Agama, Menag Ingatkan Pentingnya Kajian Manuskrip. [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id), diakses pada 9 April 2018

<sup>20</sup> Disampaikan oleh Ginanjar Sya'ban. Direktur Islam Nusantara Center dalam Kajian Manuskrip & Keragaman Keagamaan di Indonesia pada 7 April 2018. Bisa cek video dalam facebook Islam Nusantara Center.

Hikam yang merupakan kitab *syarh* karangan KH. Sholeh Darat Semarang, penerbit ini mengungkapkan perasaan bahagia setelah berhasil menghadirkan karya yang menjadi rujukan ulama Nusantara abad ke-19. Bagi penerbit ini, bangsa yang besar adalah bangsa yang menjaga warisan budaya, pemikiran dan buah tangan para pendahulunya<sup>21</sup>.

Sedangkan Said Aqil Siradj dalam pengantar kitab tersebut mencantumkan bahwa upaya penerbitan kitab-kitab klasik karya ulama Nusantara patut digalakkan kembali. Ini paling tidak memiliki tiga makna. Pertama, ulama-ulama Nusantara memilikikarya yang monumental dan patut diajarkan kembali bagi masyarakat Islam di Indonesia. Kedua, kitab-kitab yang menggunakan Bahasa Jawi-Pegon merupakan strategi dakwah yang taktis, karena saat itu buku-buku yang secara *letterlijk* mampu membangkitkan nilai cinta tanah air dilarang. Ketiga, padaawalabad 20 karya-karya ulama Nusantara diterbitkan di Timur Tengah seperti penerbit Mushtofa al-Bab al-Halaby, ini menunjukkan kapabilitas keilmuan ulama nusantara diakui kalangan muslim dunia<sup>22</sup>.

Selain itu, penulisan karya tulis ini juga melalui kuesioner terkait agenda penerjemahankitab Jawi-Pegon yang mana mengambil sampel 30 orang mahasiswa yang memiliki latar belakang pesantren dari berbagai daerah. Dari 30 mahasiswa, 26 menyetujui gagasan tersebut, satu orang memberikan masukan agar proses penerjemahan dari aksara Melayu, Jawa, Sunda dan lainnya harus menggunakan bahasa yang tepat sasaran umum, mengingat kata dari bahasa daerah memiliki makna yang beragam.Sementara itu, tiga orang tidak memberikan jawaban atas kuesioner yang penulis berikan.

### **Peran Jaringan Pesantren Dalam Penerjemahan**

Pendidikan pesantren sendiri awal mulanya muncul semenjak Islam masuk ke wilayah Nusantara. Adanya pesantren sendiri merupakan salah satu hasil dari terbentuknya jaringan Muslim (Muslim Network). Sepertipendapat yang dilontarkan oleh Miriam Coke dan Bruce B. Lawrence bahwasannya jaringan Muslim (*Moslem Networking*) paling tidak akan selalu melibatkan tiga elemen dasar yaitu *trade* (perdagangan), *travel* (pengembaraan), dan *knowledge* (ilmu pengetahuan). Dari jaringan inilah terbentuknya jaringan pesantren di Indonesia sebagai wadah para mubaligh menyampaikan ajaran-ajaran Islam kepada masyarakat pribumi. Kiai dan santri menjadi aktor utama dalam pembentukan jaringan ini. Dari jaringan inilah banyak di tuliskan karya-

---

<sup>21</sup> Sholeh Darat, *Syarah al-Hikam* (Bogor: Sahifa Publishing, 2017), xiii.

<sup>22</sup> Sholeh Darat, *Syarah...*, xix.

karya ulama pada masa itu menggunakan Arab Pegon sebagai bahasa pengantar.

Ketika masa penjajahan kolonial belanda, terdapat dua institusi pendidikan yang berada di Nusantara, yaitu sekolah belanda dan pesantren. Sekolah belanda menerapkan sistem-sistem pembelajaran seperti yang dilakukan sekarang ini, murid-murid yang belajar pun dibatasi hanya untuk golongan bangsawan dan keturunan belanda. Sedangkan Pesantren dianggap menjadi satu-satunya institusi milik masyarakat pribumi pada masa penjajahan dulu. Banyak rakyat biasa yang memilih mendidik anak-anaknyadengan cara pesantren. Sebab disamping lebih memasyarakat, pendidikan sekolah belanda yang dianggap lebih condong ke kristenisasi menyebabkan mereka menolak untuk mendidik anak-anaknya disana. Bahkan para kiai dan tokoh agama mengharamkannya.

Salah satu yang khas dari pembelajaran pesantren yaitu pembelajaran yang menggunakan kitab kuning yang ditulis oleh para kiai menggunakan aksara Arab Pegon. Ada dua jenis arab pegin yang digunakan yaitu pegon melayu dan pegonJawi

Namun seiring kemajuan zaman, kitab beraksara Arab Pegon mulai kurang diminati masyarakat umum. Pondok pesantren yang semula menggunakan aksara Arab Pegon sebagai pengantar tulisan, kini lambat laun berubah. Pesantren-pesantren yang semula menerapkan kitab kuning, kini berkembang dan berubah menjadi beberapa macam pesantren yang diantara tidak menerapkan pembelajaran menghunakan aksara pegon, seperti pondok pesantren hafidz dan pondok pesantren bahasa arab atau yang disebut pondok pesantren madani. Kedua jenis pondok bambu pesantren ini kebanyakn tidak lagi melakukan pembelajaran menggunakan kitab beraksara pegon. Sehingga pondok pesantran yang masih menggunakan aksara pegon disebut dengan pesantren salafiyah.

Belum lagi, efek dari globalisasi yang menyebabkan generasi muda mulai melupakan budaya daerahnya. Para penerus lebih memilih gaya yang kebarat-baratan dibanding harus mengikuti dan menjaga budayanya. Ini merupakan salah satu penyebab generasi muda mulai meninggalkan ketertarikannya untuk belajar menggunakan aksara pegon.

Hal tersebut yang telah di paparkan menjadi PR bagi jaringan pesantren untuk tetap menjaga eksistensi aksara Arab Pegon. Sehingga karya-karya ulama dahulu tidak tergerus oleh budaya-budaya asing yang masuk akibat proses globalisasi. Disini lah dibutuhkan peran jaringan pesantren yang terdiri dari Kiai, santri dan alumni.

Salah satu usaha yang dapat dilakukan yaitu dengan melakukan penerjemahan besar-besar terhadap karya ulama-ulama dahulu. Para kirai,

santri dan alumni yang telah belajar dapat menulis ulang tulisan para ulama serat diterjemahkan ke dalam b.indonesia. Ini bertujuan agar masyarakat awam yang tidak belajar secara khusus di pondok pesantren pun tetap mampu membaca, mengetahui serta mengerti akan kitab ulama tersebut.

Usaha selanjutnya yaitu dengan membukukan kembali karya ulama-ulama tersebut menjadi lebih menarik dan lebih rapih, sehingga masyarakat mampu memilikinya dalam jangka waktu yang lama. Jika diperlukan, karya ulama-ulama pun dapat diterjemahkan ke dalam bahasa asing, sehingga bukan hanya warga negara Indonesia saja yang mampu mempelajarinya. Orang-orang asing pun dapat mempelajari karya-karya tersebut.

### **Publikasi Terjemahan Kitab Jawi Pegon**

Setelah melakukan penerjemahan kitab- kitab Ulama, yang hendak dilakukan adalah mempublikasikannya. ini perlu dilakukan untuk mendapatkan legalitas dan memiliki hak cipta dalam upaya pelestariannya. Melihat dari pengertian pelestarian yang dikutip Hijriana dari Hidayah yang menyatakan pentingnya mencakup semua aspek pelestarian, yaitu bidang fisik dan bidang informasi yang terkandung didalamnya<sup>23</sup>. Jika penerjemahan tidak dipublikasikan, maka akan terjadi kemandegan dan itu tidak memenuhi ketentuan pelestarian. Maka, mempublikasikan merupakan inti dari seluruh agenda penerjemahan Kitab Jawi pegon ke bahasa Indonesia.

Ada dua media yang digunakan untuk mempublikasikan terjemahan ini. Pertama dilakukan dengan media digital, karena era sekarang serba cepat, efisien dan menuntut untuk bisa diakses dengan mudah dan murah. Yang kedua adalah cetak fisik. Meskipun berada di era teknologi, tidak menutup kemungkinan seluruh naskah dan kitab-kitab tersebut tetap dibutuhkan bukti fisiknya. Apalagi dengan cetak fisik, akan memberikan kenyamanan ketika belajar.

Sementara itu, pesantren harus memanfaatkan perpustakaan untuk menghimpun dan mengoleksi karya terjemahan tersebut. Sesuai dengan Undang-Undang No. 43 tahun 2007 tentang perpustakaan, menyatakan bahwa perpustakaan adalah institusi pengelola koleksi karya tulis, karya cetak dan karya rekam secara profesional dengan sistem yang baku guna memenuhi kebutuhan pendidikan, penelitian, pelestarian informasi dan rekreasi para pemustaka<sup>24</sup>. Oleh karena itu, agenda penerjemahan ini juga harus diimbangi

---

<sup>23</sup>Taufiq Hijriana, "Upaya Pelestarian Naskah Kuno di Badab Perpustakaan dan Arsip Daerah Provinsi Sulawesi Selatan," *Khazanah Al-Hikmah* 3 No.1 (Januari-Juni 2015):92.

<sup>24</sup>*Ibid.*, 90.

dengan sarana dan prasarana yang didukung oleh pemerintah baik daerah ataupun pusat.

Berdasarkan uraian diatas, agenda penerjemahan hingga publikasi ini merupakan usaha untuk menyiapkan generasi Indonesia yang mengetahui akar tradisi dan kuat pondasinya. ini seperti apa yang digambarkan dalam QS. An- **Nisa': 09 Allah Swt. berfirman :**

وَلْيُخْشِ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (سورة النساء/04: 09)

Dan hendaklah takut kepada Allah Swt. orang-orang yang bila seandainya mereka meninggalkan anak-anaknya, yang dalam keadaan lemah, yang mereka khawatirkan terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh karena itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah Swt. dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar. (QS. An-**Nisa': 09**)

Dalam tafsir Al-Misbah, Quraish Shihab menjelaskan munasabah ayat tersebut dengan ayat sebelumnya, yaitu ayat 8. Sehingga, penjelasan ayat 9 dikelompokkan dengan ayat 8. Kedua ayat tersebut berbicara mengenai harta warisan. Ayat 8 mengingatkan ketika pembagian warisan, siapapun yang hadir dalam tempat itu maka dikasih bagian dari harta tersebut. Baik kerabat, anak yatim ataupun orang miskin. Serta, diiringi dengan mengatakanyang baik<sup>25</sup>.

Sedangkan ayat 9, merupakan himbauan agar dalam pemberian warisan itu dilakukan dengan secukup-cukupnya dan selayak-layaknya. Tentunya dilingkupi rasa takut jika keadaan anak-anak, generasi selanjutnya hidup dalam keadaan yang lemah. Selanjutnya pada kata *sadidandi* akhir ayat tersebut menunjukkan makna baik, tepat sasaran lagi konsisten. Quraish Shihab dalam ini juga menuturkan pesan ilahi yang terdapat dalam ayat sebelumnya yang masih ada munasabah dengan ayat 9. Di akhir ayat 8, terdapat kalimat (قولا معروفا) **qaulan ma'rufan** bermakna kalimat-kalimat yang baik sesuai dengan kebiasaan masyarakat. Ayat tersebut mengamanahkan agar pesan hendaknya disampaikan dalam bahasa yang sesuai dengan adat kebiasaan yang baik menurut ukuran masyarakat<sup>26</sup>.

Melalui tafsir yang dikemukakan diatas, ternyata ini juga dipraktekkan ulama Nusantara dalam lingkup keilmuan kebangsaan, bukan warisan harta.

---

<sup>25</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Jilid 3* (Jakarta: Lentera Hati, cet.x, 2007), 355.

<sup>26</sup>*Ibid.*, 356.

Ulama-ulama Nusantara yang menguasai agama, mewariskan keilmuannya dengan menuliskan kitab-kitab baik di bidang fikih, hadis, tafsir, tasawuf dan lainnya. Ditambah lagi strategi yang digunakan oleh ulama Nusantara yang menggunakan kitab-kitabnya dengan bahasa daerah lokal seperti Melayu, Jawa, Sunda, Madura dan lainnya. Ini tepat seperti yang diungkapkan pada penafsiran ayat tadi yang mana menyampaikan perkataan yang baik, tepat sasaran dengan menggunakan adat istiadat yang berkembang di masyarakat.

## Penutup

Berdasarkan hasil penelitian yang diperoleh berbagai pustaka, rumusan masalah yang diangkat dari karya tulis ini mengapa pesantren perlu melakukan agenda baru, yaitu penerjemahan Kitab Jawi Pegon sebagai upaya mengangkat peradaban sudah terjawab. Dari sejarah yang menyatakan masa emas keislaman di Nusantara dengan adanya kitab-kitab ulama dengan bahasa Jawi-Pegon, perlu dilestarikan selain hanya digunakan sebagai media belajar mengajar. Yakni, pelestarian kitab tersebut dengan menggalakkan penerjemahan yang dilakukan oleh jaringan pesantren, baik Kiai, santri ataupun alumni pesantren. Ditambah lagi dengan kuesioner yang disebar sebagai sampel penelitian ini menyebutkan persetujuan jaringan pesantren untuk melakukan agenda tersebut.

Agenda yang terus berlanjut hingga publikasi ini membuka kesempatan untuk peradaban Indonesia, seperti halnya yang telah berhasil dilakukan oleh **Syaikh Rifa'ah Badawi Rafi' al-Tahtawi** dalam sejarah pemikiran Islam modern.

## Daftar Pustaka

### 1. Buku, Jurnal, dan Publikasi Ilmiah

Darat, Sholeh, *Syarah al-Hikam*. Bogor: Sahifa Publishing, 2017

Fathurahman, Oman. **"Dunia" di Balik Tulisan Jawi: Aktualisasi Budaya Melayu dan Islam.** *Al-Turas* 7, No. 11 (Januari 2001).

Helizar, Hasanuddin WS. **"Alih Aksara dan Alih Bahasa Teks Cerita Nabi Ibrahim Tinjauan Filologi"**. *Jurnal Bahasa dan Sastra Universitas Negeri Padang* 1 No. 2 (2013).

**Hijriana, Taufiq.** "Upaya Pelestarian Naskah Kuno di Badab Perpustakaan dan Arsip Daerah Provinsi Sulawesi Selatan." *Khazanah Al-Hikmah* 3, No. 1 (Januari- Juni 2015).

**Jamaluddin, Muhammad.** "Metamorfosis Pesantren di Era Globalisasi." *Jurnal KARSA* 20, No. 1 (2012).

Kartini, Retno. **"Tipologi Karya Ulama Pesantren di Kediri Jawa Timur."** *Jurnal Lektur keagamaan* 12, No 1 (2014).

**Mahzumi, Fikri.** “Literasi Pesantren di Bumi Ken Dhedes.” *Proceeding Conference Pemikiran Dan Sosial Keislaman UIN Sunan Ampel Surabaya*, 2017.

*Pamflet Aksara dan Bahasa dalam Literatur Keislaman di Nusantara*, pengenalan mengenai Bayt Alquran & Museum Istiqlal Lajnah Pentashihan Alquran Kementerian Agama RI.

Qomar, Mujamil. *Pesantren: Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga, 2005.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah* Jilid 3. Jakarta: Lentera Hati, Cet.x, 2007.

Vanbruinessen, Martin. *Kitab Kuning (Pesantren dan Tarekat)*. Bandung: Mizan, 1999.

## **2. Internet**

<https://ppim.uinjkt.ac.id/id/jawi-dan-pegon/> (di akses pada 2 April 2018)

<http://www.nu.or.id/post/read/45807/mengaji-kitab-kuning-mempertahankan-eksistensi-pesantren> (diakses pada 9 April 2018)

<https://www.nu.or.id/post/read/88430/pahami-esensi-ajaran-agama-menag-ingatkan-pentingnya-kajian-manuskrip> (diakses pada 9 April 2018)

[nun-media.com/2017/12/12/romansa-pegon-jawi-hingga-arab-melayu/](http://nun-media.com/2017/12/12/romansa-pegon-jawi-hingga-arab-melayu/) (diakses pada 5 April 2018)

[www.uinjkt.ac.id/id/jawa-dan-pegon/](http://www.uinjkt.ac.id/id/jawa-dan-pegon/) (diakses pada 5 April 201)



## KONTRIBUSI AKSARA PEGON DALAM PERKEMBANGAN INTELEKTUAL ISLAM DI INDONESIA

Sahal Mahfudh  
**Pondok Tahfidh Yanbu'ul Qur'an 1 Pati,**  
sahla.mahfudz@gmail.com

### Abstrak

Pegon adalah aksara Arab yang dipergunakan untuk menulis bahasa Jawa, Madura, Sunda, Indonesia dan bahasa-bahasa daerah yang hidup di Nusantara. Aksara Pegon memiliki kontribusi yang cukup signifikan dalam perkembangan dan pengembangan intelektual Islam di Indonesia, yaitu: *Pertama*, menjadi media transmisi keilmuan Islam Nusantara. *Kedua*, menjadi media untuk menerjemahkan kitab-kitab kuning (*at-turats*). *Ketiga*, menjadi media untuk menulis surat. *Keempat*, menjadi gerbang besar bagi masuknya kosakata Arab dan istilah-istilah keislaman ke dalam bahasa Jawa dan Indonesia. *Kelima*, menjadi media untuk mengembangkan keterampilan membaca kitab kuning dan memahami teks. *Keenam*, menjadi media untuk mendalami tatabahasa Arab. *Ketujuh*, menjadi media untuk membantu para santri dan siswa dalam menghafalkan kosakata Arab dalam bentuk syair. *Kedelapan*, membentuk nalar *linguist* para santri dan siswa.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui kontribusi aksara Pegon dalam perkembangan intelektual Islam di Indonesia, utamanya di pesantren, madrasah diniyyah, sekolah serta kampus berbasis pesantren, tempat dimana aksara Pegon masih dilestarikan. Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif. Adapun metode penelitian yang dipergunakan adalah metode penelitian lapangan, dengan mengambil sampel di Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Kediri, Madrasah Diniyyah Futuhiyyah Kwagean **Kediri, SMPQT Yanbu'ul Qur'an 1 Pati, Pondok Pesantren Mathali'ul Huda** PMH Pusat Kajen, Pondok Pesantren Maslakul **Huda Kajen dan Institut Pesantren Mathali'ul Falah Pati. Teknik** pengumpulan data dilakukan dengan observasi, wawancara dan dokumentasi. Sedangkan analisa data dalam penelitian ini menggunakan analisis deskriptif kualitatif.

**Kata Kunci:** Aksara Pegon, Perkembangan Intelektual Islam

## إسهامات كتابة فيكون في تطورات الفكرية الإسلامية إندونيسيا

سهل محفوظ

معهد التحفيظ ينبوع القرآن قاطي

sahla.mahfudz@gmail.com

### مستخلص البحث

فيكونهي كتابة عربية مطورة معدلة تكتب بها أصوات جارية أو سنداوية أو مادورية أو إندونيسية. ولها إسهامات كبيرة في تطورات الفكرية الإسلامية وتمييزها إندونيسيا. الأولى، أن كتابة فيكون أصبحت وسيلة لكتابة التصوص الدينية. والثانية، أن كتابة فيكون أصبحت وسيلة لترجمة كتب التراث الإسلامية العربية. والثالثة، أن كتابة فيكون أصبحت وسيلة لكتابة الرسائل. والرابعة، أن كتابة فيكون أصبحت بوابة كبيرة لدخول المفردات العربية والمصطلحات الإسلامية في اللغة الجارية واللغة الإندونيسية. والخامسة، أن كتابة فيكون أصبحت وسيلة لتنمية مهارة قراءة كتب التراث وفهمها. والسادسة، أن كتابة فيكون أصبحت وسيلة لتعميق القواعد العربية. والسابعة، أن كتابة فيكون أصبحت وسيلة لحفظ المفردات العربية على طريقة الشعر. والثامنة، أن كتابة فيكونكوت العقل اللغوي لدى الطلاب.

يهدف هذا البحث، لاستكشاف إسهامات كتابة فيكون في تطورات الفكرية الإسلامية إندونيسيا، خاصة في قسنتين، والمدارس الدينية التقليدية، والمدارس أو المعاهد أو الجامعات المبنية على المعاهد الإسلامية السلفية التي تكون في إندونيسيا. فالمدخل في هذا البحث هو المدخل الكيفي. ومنهج منهج الدراسة الحقلية، بأخذ البيانات من المعهد الإسلامي السلفي فتح العلوم كواغيان كديري، والمدرسة الدينية السلفية فتوحية كواغيان كديري، والمدرسة المتوسطة المتكاملة لتحفيظ القرآن ينبوع القرآن 1 قاطي، والمعهد الإسلامي مطالع الهدى قوسات حاجين، والمعهد الإسلامي مسلك الهدى حاجين، وجامعة قسنتين مطالع الفلاح قاطي. وأسلوب جمع البيانات في هذا البحث ملاحظة ومقابلة ووثائق. وتحليل البيانات المستخدم في هذا البحث هو التحليل الوصفي.

الكلمة الرئيسية: كتابة فيكون، تطورات الفكرية الإسلامية

## Pendahuluan

Pegon adalah aksara Arab yang digunakan untuk menuliskan bahasa Jawa<sup>1</sup>, Madura, Sunda, Indonesia dan bahasa-bahasa daerah lain yang hidup dan dipergunakan di wilayah Indonesia.<sup>2</sup>Aksara Pegon merupakan produk budaya yang lahir dari perkawinan atau akulturasi budaya Arab dan Indonesia, yang telah terjalin sejak abad ketujuh Masehi melalui hubungan perdagangan dan dakwah agama Islam.<sup>3</sup>Aksara Pegon sudah ada dan dipergunakan sejak abad keduabelas Masehi sebagai media untuk berkomunikasi secara tulisan oleh masyarakat muslim Nusantara seperti: Jawa, Sunda, Madura, Sumatera dan lainnya, jauh sebelum Indonesia dijajah oleh Belanda.<sup>4</sup>Bukan hanya dijadikan media untuk komunikasi antar muslim Nusantara, aksara Arab Pegon juga memiliki peranan yang penting dalam perkembangan intelektual Islam di Indonesia.

Sebenarnya, sampai sekarang, aksara Pegon masih dipergunakan sebagai media transmisi keilmuan Islam dan juga media komunikasi secara tulisan di kalangan muslim Nusantara. Hanya saja, penggunaannya tidak signifikan dan seluas dulu. Pada kenyataannya, di era sekarang, aksara Pegon hanya dipergunakan secara terbatas oleh kalangan tertentu saja, yaitu masyarakat pesantren tradisional yang ada di Indonesia.<sup>5</sup> Hal ini dilatarbelakangi oleh beberapa hal, yaitu: *Pertama*, munculnya anggapan dari sebagian muslim Indonesia, utamanya kalangan muslim perkotaan dan modern, bahwa pembelajaran kitab kuning dengan menggunakan aksara Pegon dan makna gandel sudah tidak relevan lagi untuk era sekarang.<sup>6</sup>*Kedua*,

---

<sup>1</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), 1011.

<sup>2</sup> Sahal Mahfudh, *Arab Pegon Khashaishuha wa Ishamatuha fi Tathwir Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah bi Indonesia*(Pati: Sahadah Press, 2018),36.

<sup>3</sup> Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009),11-13.

<sup>4</sup> Koentjaraningrat berpendapat bahwa Aksara Pegon sudah dipergunakan oleh masyarakat muslim Nusantara sejak abad ke 12 Masehi pasca masuknya Islam di Indonesia. Baca: Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 20. **Baca juga: Maman S. Mahyana, "Perkembangan Bahasa Indonesia-Melayu di Indonesia dalam Konteks Sistem Pendidikan", *Insania*, 16 (Desember: 2009),2.**

<sup>5</sup> Di Indonesia, Aksara Pegon hanya dipergunakan di lembaga pendidikan Islam tradisional, seperti: pesantren tradisional, madrasah-madrasah diniyyah salaf **yang berada di bawah naungan LP Ma'arif NU, sekolah maupun kampus yang berbasis pesantren.** Di luar itu, aksara Pegon hampir tidak dikenal dan tidak dipergunakan sama sekali.

<sup>6</sup> Muslim perkotaan dan modern (bisa dikonotasikan juga dengan Islam Kanan) menganggap bahwa pembelajaran agama Islam dengan menggunakan aksara Pegon dan makna gandel sangat rumit, membosankan dan ketinggalan zaman. Metode pengajian kitab di pesantren-pesantren tradisional bagi muslim perkotaan dan modern

aksara Pegon hanya dipergunakan secara terbatas di kalangan pesantren tradisional sebagai media untuk memaknai dan membaca kitab kuning, dengan tanpa ada kajian maupun penelitian untuk mengembangkan aksara Pegon tersebut. *Ketiga*, aksara Pegon tidak terurus secara formal, oleh karena tidak adanya lembaga maupun pusat bahasa di Indonesia yang secara khusus menjaga dan mengembangkan aksara Pegon ini secara baik. *Keempat*, aksara Pegon tidak memiliki standar baku penulisan, sehingga tulisan Pegon yang dipergunakan di dalam satu kitab dengan kitab yang lain berbeda-beda.

Berdasarkan kenyataan-kenyataan yang menunjukkan bahwa aksara Pegon sudah jarang diketahui dan dipergunakan oleh sebagian masyarakat muslim Indonesia, padahal aksara ini merupakan warisan dan jatidiri Islam Nusantara yang harus dilestarikan, maka penulis tertarik untuk meneliti aksara Pegon terkait kontribusinya dalam perkembangan intelektual Islam di Indonesia, serta bagaimana mengembangkan aksara pegon ini supaya tetap relevan untuk pengembangan keilmuan Islam di era sekarang.

### Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian lapangan, dengan mengambil sampel di Pondok Pesantren Fathul Ulum Kwagean Kediri, **Madrasah Diniyyah Futuhiyyah Kwagean Kediri, SMPQT Yanbu'ul Qur'an 1 Pati, Pondok Pesantren Mathali'ul Huda PMH Pusat Kajen, Pondok Pesantren Maslakul Huda Kajen Pati dan Institut Pesantren Mathali'ul Falah Pati.** Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi, wawancara dan dokumentasi. Sedangkan analisa data dalam penelitian ini menggunakan analisis deskriptif kualitatif.

### Pengertian Aksara Pegon

Diantara aksara atau tulisan yang digunakan oleh masyarakat muslim Nusantara adalah aksara Pegon. Secara etimologi, aksara Pegon berasal dari **kata bahasa Jawa “Pégo”, yang memiliki arti “Ora lumrah anggoné ngucapaké”** (tidak lumrah diucapkan/ *unusual pronouncing*).<sup>7</sup> Ada juga yang memaknai “Pégo” dengan “*perkara kang anéh*” (sesuatu yang aneh dan tidak

---

dianggap hanya untuk kalangan tertentu saja, yakni khusus bagi santri-santri yang sudah mahir tata bahasa Arab, sehingga mayoritas muslim perkotaan dan modern menolak penggunaan metode pembelajaran kitab dengan aksara Pegon dan makna **gandul**. Lihat: **Ahmad Hidayatullah Zarkasyi, “*al-Lughah al-‘Arabiyyah fi Indonesia Dirasatan wa Tarikhan*”** (PhD Diss., Punjab University, 1991), 102-103.

<sup>7</sup> Pengertian etimologi kata Pégo ini diungkapkan oleh Kromoprawirto dan Pigeud dalam: Titik Pudjiastuti, *Poerbatjaraka dan Manuskrip Islam* (Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, 2006), 3.

sesuai dengan adat)<sup>8</sup>, “**gagap**” atau tidak lancar dalam berbicara.<sup>9</sup> Aksara Pegon dinamakan Pegon karena aksara ini tidak lumrah diucapkan dan tidak sesuai dengan kaidah kebahasaan yang lumrah. Bentuk tulisan adalah bahasa Arab, namun konten bahasanya ada yang menggunakan bahasa Jawa, Sunda, Madura dan bahasa-bahasa daerah lain yang hidup di kawasan Nusantara.

Secara terminologi, berdasarkan pengertian yang termaktub dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, aksara Pegon dimaknai sebagai tulisan Arab yang dipergunakan untuk menulis bahasa Jawa.<sup>10</sup> Menurut penulis, pengertian yang dijelaskan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia mengenai aksara Pegon ini perlu dilengkapi, sebab pada kenyataannya, aksara Pegon bukan hanya dipergunakan untuk menuliskan bahasa Jawa saja, melainkan juga dipergunakan untuk menuliskan bahasa Madura, Sunda dan bahasa-bahasa daerah lain yang hidup di kawasan Nusantara.<sup>11</sup> Aksara Pegon juga dipergunakan untuk menuliskan bahasa Indonesia. Berdasarkan kenyataan ini, maka penulis mendefinisikan aksara Pegon sebagai aksara Arab yang telah dilengkapi dengan huruf-huruf modifikasi yang telah disesuaikan dengan sistem fonologi bahasa Jawa, Sunda, Madura, Indonesia dan bahasa-bahasa lain yang hidup di kawasan Nusantara, dan dipergunakan sebagai media komunikasi dan transmisi keilmuan oleh sebagian kalangan muslim Nusantara.

Para ulama Nusantara dalam kitab-kitab yang ditulis dengan menggunakan aksara Pegon, ada yang menyebut Pegon dalam istilah Arab **dengan sebutan** “*al-Lughah al-Jawiyah*”, “*al-Lughah al-Jawiyah al-Mariyyah*”, “*al-Lughah al-Jawiyah al-Mariyyah*”, **dan ada pula yang** menyebut dengan “*al-Lughah al-Jawiyah al-Kadieuiyyah*”.

Penyebutan aksara Pegon dalam bahasa Arab dengan sebutan *al-Lughah al-Jawiyah* (baca: bahasa Jawa), mengandung maksud bahwa kitab tersebut ditulis dengan bahasa Jawa yang bentuknya Arab, atau yang dipahami sebagai aksara Pegon. Penyebutan aksara Pegon dengan sebutan *al-Lughah al-Jawiyah al-Mariyyah*, yang berarti bahasa Jawa yang bersifat “**mriki**”<sup>12</sup>, memberikan pemahaman bahwa kitab tersebut ditulis

---

<sup>8</sup>Syamsul Hadi, “Bahasa Arab dan Khasanah Sastra Keagamaan di Indonesia,” *Humaniora*, Vol. II (1995): 87.

<sup>9</sup>Danil Birri, *Al-Itqan Pedoman Nulis lan Maca Pegon* (Pekalongan: Rofiq Mahda, 2011), 5.

<sup>10</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), 1011.

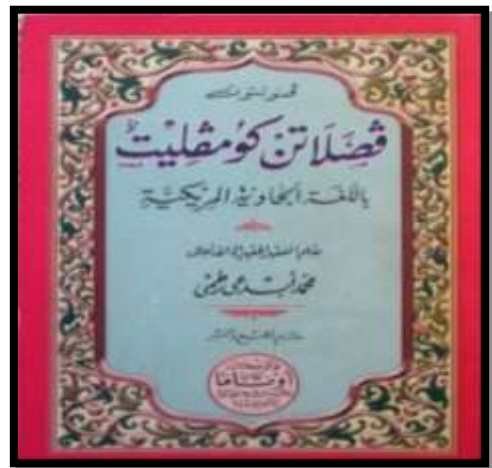
<sup>11</sup> Sahal Mahfudh, *Arab Pegon Khashaishuha.....*, 36.

<sup>12</sup> Kata bahasa Jawa *Mriki*, yang memiliki arti di sini, dijadikan ulama Nusantara sebagai nisbat atas “*al-Lughah al-Jawiyah*”, untuk membedakan antara *Revitalisasi Keilmuan Pesantren*

dengan menggunakan bahasa Jawa berbentuk Arab yang diterapkan di sini. Penyebutan aksara Pegon dengan sebutan *al-Lughah al-Jawiyah al-Mariyyah*, yang berarti bahasa Jawa yang bersifat “*mari*”<sup>13</sup>, mengandung maksud bahwa kitab tersebut ditulis dengan bahasa Jawa berbentuk Arab yang diterapkan di sini. Penyebutan aksara Pegon dengan sebutan *al-Lughah al-Jawiyah al-Kadieuiyyah*, yang berarti bahasa Jawa yang bersifat “*kadieui*”<sup>14</sup>, mengandung maksud bahwa kitab tersebut ditulis dengan bahasa Jawa berbentuk Arab yang diterapkan di sini. Semua penyebutan dalam bahasa Arab tersebut merujuk kepada aksara Pegon, yakni tulisan Arab yang dipergunakan untuk menuliskan bahasa Jawa, Sunda, Madura dan bahasa-bahasa lain yang ada di kawasan Nusantara.



**Gambar 1:** Penyebutan Aksara Pegon dengan *al-Lughah al-Jawiyah* dalam Kitab Tafsir Al-Ibriz Karya KH Bisri Mustofa Rembang



**Gambar 2:** Penyebutan Aksara Pegon dengan *al-Lughah al-Jawiyah al-Marikiyyah* dalam Kitab Tuntunan Fasholatan Komplit Karya KH Muhammad Abda'i Rithmi

## Karakteristik Aksara Pegon

Aksara Pegon merupakan aksara Arab yang telah dimodifikasi dan disesuaikan dengan sistem fonologi bahasa-bahasa daerah yang ada di

---

aksara Pegon yang berlaku di sini (baca: di Jawa) dengan yang berlaku di Malaysia yang dikenal dengan sebutan Tulisan Jawi.

<sup>13</sup> Kata bahasa Indonesia *Mari*, yang memiliki arti sini atau ayo, dijadikan ulama Nusantara sebagai nisbat atas *al-Lughah al-Jawiyah*, untuk membedakan antara aksara Pegon yang berlaku di sini (baca: di Jawa) dengan yang berlaku di Malaysia yang dikenal dengan sebutan Tulisan Jawi.

<sup>14</sup> Kata bahasa Sunda *Kadieui*, yang memiliki arti di sini, dijadikan ulama Nusantara sebagai nisbat atas *al-Lughah al-Jawiyah*, untuk membedakan antara aksara Pegon yang berlaku di sini (baca: di Jawa) dengan yang berlaku di Malaysia yang dikenal dengan sebutan Tulisan Jawi.

kawasan Nusantara, sehingga jumlah hurufnya sedikit berbeda dengan huruf Arab yang merupakan asal daripada aksara Pegon. Dengan adanya huruf-huruf modifikasi yang berfungsi untuk mewardahi sistem bunyi bahasa Jawa, Sunda, Madura, Indonesia dan bahasa-bahasa lain yang ada di Nusantara, aksara Pegon lahir untuk melengkapi huruf-huruf Arab yang tidak mampu dipergunakan untuk menulis bunyi-bunyian seperti: bunyi *nga* (/ŋ/) yang dituliskan dengan huruf “ڱ”, bunyi *tha* (/tʰ/) yang dituliskan dengan huruf “ط”, bunyi *ga* (/g/) yang dituliskan dengan huruf “ڢ”, bunyi *nya* (/ɲ/) yang dituliskan dengan huruf “ڢي”, bunyi *dha* (/d/) yang dituliskan dengan huruf “ڊ”, bunyi *pa* (/p/) yang dituliskan dengan huruf “ڦ”, dan bunyi *ca* (/tʃ/) yang dituliskan dengan huruf “چ”.

Huruf aksara Pegon berjumlah dua puluh satu, lebih sedikit dari jumlah huruf Hijaiyyah yang berjumlah dua puluh delapan huruf. Susunan huruf aksara Pegon didasarkan pada bunyi-bunyi huruf *Hanacaraka*, yang berjumlah dua puluh satu. Berikut adalah huruf-huruf aksara Pegon yang pada umumnya dipergunakan oleh ulama Nusantara.<sup>15</sup>

Tabel 1. Huruf Konsonan Aksara Pegon

No.	Aksara Jawa	Bunyi	Aksara Pegon	Huruf Arab	Keterangan
1	a	a (\a\)	ا، ء = همزة	ء	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
2	a	ha (\h\)	ه = ها	ه	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
3	n	na (\n\)	ن = نا	ن	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
4	c	ca (\tʃ\)	چ = چا	تش\ش	Huruf modifikasi

<sup>15</sup> Aksara Pegon belum memiliki standar penulisan yang baku, sehingga ketika penulis teliti, antara satu kitab dengan kitab yang lain yang ditulis menggunakan aksara Pegon, terdapat perbedaan-perbedaan kecil dalam menuliskan huruf pegon. Namun, penulis dalam tabel huruf pegon tersebut, menghimpun dari beberapa buku dan kitab pedoman penulisan Pegon yang disusun oleh ulama Nusantara, sebagai acuan dalam menentukan huruf-huruf aksara Pegon. Kitab-kitab tersebut, antara lain: (1) Kitab Al-Itqan Pedoman Penulisan Pegon karya KH Danil Birri Pekalongan, (2) Kitab Takhrij Pedoman Penulisan Baca Tulis Pegon karya KH Nasihul Umam Kudus, (3) Kitab Metode Baca Tulis Pegon Al-Ihsani karya KH Ihsan Sardi Pati dan lain-lain.



5	r	ra (\r\)	ر = را	ر	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
6	k	ka (\k\)	ك = كا	ك	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
7	f	da (\d\)	د = دا	د	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
8	t	ta (\t\)	ت = تا	ت	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
9	s	sa (\s\)	س = سا	س	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
10	w	wa (\w\)	و = وا	و	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
11	l	la (\l\)	ل = لا	ل	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
12	p	pa (\p\)	ف = فا	ب	Huruf modifikasi
13	d	dha (/dʰ/)	ڊ = ڊا	-	Huruf modifikasi
14	j	ja (/dʒ/)	ج = جا	ج	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
15	y	ya (/j/)	ي = يا	ي	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
16	v	nya (/ɲ/)	ڀ = ڀا	نيان	Huruf modifikasi
17	m	ma (/m/)	م = ما	م	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
18	g	ga (/g/)	ڳ = ڳا	غ\ج\ك\ق	Huruf modifikasi
19	b	Ba (/b/)	ب = با	ب	Sesuai dengan huruf Hijaiyyah
20	q	Tha (/tʰ/)	ڙ = ڙا	-	Huruf modifikasi
21	z	Nga (\ŋ\)	ڙ = ڙا	نج\نق	Huruf modifikasi

Tabel 2. Huruf Vokal Aksara Pegon

No.	Huruf Vokal	Bunyi	Huruf Vokal Aksara	Huruf Vokal	Contoh
-----	-------------	-------	--------------------	-------------	--------

	Jawa		Pegon	Aksara Arab	
1	a (Jèjèr)	a (a:)	— (Fathah) atau ا+— (Fathah+Alif)	— (Fathah)	<i>Mangan</i> (Bahasa Indonesia: Makan), dalam aksara Pegon ditulis: مَغْنُ atau مَآغَانُ
2	o (Wulu)	i (i:)	— (Kasroh) atau ي+— (Kasroh+Ya' Sukun)	— (Kasroh)	<i>Nyilih</i> (Bahasa Indonesia: Meminjam), dalam aksara Pegon ditulis: يِلِيَه atau يِلِيَهْ
3	u (Suku)	u (u:)	— (Dhommah) atau و+— (Dhommah+Wawu Sukun)	— (Dhommah)	<i>Mundur</i> (Bahasa Indonesia: Mundur), dalam aksara Pegon ditulis: مُنْدُرُ atau مُنْدُورُ
4	[ (Taling)	é (e:)	ي+— (Fathah + Ya' Sukun)	-	<i>Kéré</i> (Bahasa Indonesia: Miskin), dalam aksara Pegon ditulis: كَيْرِي
5	[ (Taling Tarung)	o (o:)	و+— (Fathah + Wawu Sukun)	-	<i>Bodho</i> (Bahasa Indonesia: Bodoh), dalam aksara Pegon ditulis: بُودُو
6	ā (Pèpèt)	è (a:)	— (Fathah)	-	<i>Pètèng</i> (Bahasa Indonesia: ...)

7

p-  
(Pangkon)

-

◌  
(Sukun)

◌  
(Sukun)

Gelap), dalam  
aksara Pegon  
ditulis:

فَتَّعْ

Ngendikan  
(Bahasa  
Indonesia:  
Berkata),  
dalam aksara  
Pegon ditulis:

غَنْدِيكَانْ

## Sejarah Perkembangan Aksara Pegon di Indonesia

Aksara Pegon merupakan produk khas Islam Nusantara yang sudah ada dan dipergunakan oleh masyarakat muslim Nusantara sebagai media tulis semenjak Indonesia belum dijajah oleh Belanda. Mengenai kapan pertama kali aksara Pegon ini muncul dan siapa yang mencetuskan, ada dua pendapat.

*Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa aksara Pegon ini muncul sejak zaman Wali Songo yang hidup pada abad ke-15 M. Dan orang yang pertama kali mencetuskannya adalah Raden Rahmat atau yang akrab dikenal sebagai Sunan Ampel di pesantrennya Kembang Kuning Surabaya. Di antara peneliti dan tokoh yang mengatakan pendapat ini adalah KH Saifuddin Zuhri<sup>16</sup>, Prof. Mujammil Qomar<sup>17</sup> dan KH Ahmad Baso.<sup>18</sup>

Menurut pendapat ini, aksara Pegon sudah dipergunakan oleh Sunan Ampel sebagai media untuk mengajarkan kitab-kitab kuning kepada santri-santrinya di Pesantren Kembang Kuning Surabaya. Metode pemakaian kitab ala pesantren tradisional, yang menggunakan beberapa istilah khas seperti **“Utawi iki iku”**, **“Ing ndalem”**, **“Ing atase”** dan lain sebagainya, telah diperkenalkan dan dipergunakan oleh Sunan Ampel. Dari pesantren Sunan

<sup>16</sup> KH Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren* (Jakarta: Gunung Agung, 1987), 32.

<sup>17</sup> Prof. Dr. Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Erlangga, tt), 8.

<sup>18</sup> KH Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a Buku II: Kosmopolitanisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial* (Jakarta: Pustaka Afid, Cetakan III, 2015), 133.

Ampel inilah, aksara Pegon dan pemakaian kitab kuning dengan metode **“Utawi iki iku”** menyebar ke seluruh penjuru Nusantara.<sup>19</sup>

*Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa aksara Pegon ini pertama kali muncul pasca zaman wali songo, sekitar abad ke 18-19 saat banyak ulama Nusantara yang hijrah, menuntut ilmu dan bermukim di Makkah. Di antara peneliti dan tokoh yang mengatakan pendapat ini adalah KH Dr. Agus Sunyoto, penulis Atlas Wali Songo. Menurut beliau, pada saat wali songo hidup, aksara Pegon belum muncul dan juga belum dipergunakan oleh wali songo sebagai media untuk mengajarkan kitab-kitab kuning. Pendapat ini didasarkan atas temuan beliau, bahwa dari ribuan naskah keislaman Nusantara yang disimpan oleh Lesbumi (Lembaga Seniman Budayawan Muslimin Indonesia) NU, tidak ada bukti fisik naskah Pegon peninggalan wali songo. Naskah-naskah bertuliskan aksara Pegon yang ada merupakan peninggalan ulama Nusantara yang hidup sejak abad ke 18 M sampai sekarang. Oleh karenanya, KH Dr. Agus Sunyoto tidak sepakat dengan pendapat yang mengatakan bahwa pencetus aksara Pegon dan makna gandel **“Utawi iki iku”** adalah wali songo. Sebaliknya, beliau justru menyatakan bahwa wali songo menggunakan aksara hanacaraka sebagai media dalam menyebarkan Islam di Nusantara, bukan aksara Pegon.<sup>20</sup>

Kedua pendapat tentang kemunculan aksara Pegon di atas memiliki dasar dan landasan masing-masing. Adapun penulis lebih sepakat dengan pendapat pertama, yang mengatakan bahwa aksara Pegon sudah muncul sejak zaman wali songo. Boleh jadi yang pertama kali mencetuskan adalah Sunan Ampel, berdasarkan catatan sejarah bahwa yang pertama kali mendirikan sebuah pesantren yang terlembagakan adalah Raden Rahmat atau Sunan Ampel.<sup>21</sup>

Penulis sepakat dengan pendapat pertama tersebut, karena beberapa alasan. *Pertama*, istilah-istilah bahasa Jawa yang dipergunakan sebagai bahasa konten makna gandel Pegon dalam pembelajaran kitab kuning yang diajarkan secara turun menurun di pesantren-pesantren tradisional, seperti **“utawi”**, **“ing ndalem”**, **“ing atase”**, **“branta”** dan istilah-istilah lain, merupakan bahasa Jawa kuno yang kemungkinan dipergunakan untuk komunikasi lisan pada zaman dahulu, utamanya di masa ketika wali songo masih hidup. *Kedua*, meskipun dari sisi bukti fisik, yang dimiliki oleh Lesbumi PBNU, tidak ditemukan naskah Pegon peninggalan wali songo, bukan berarti

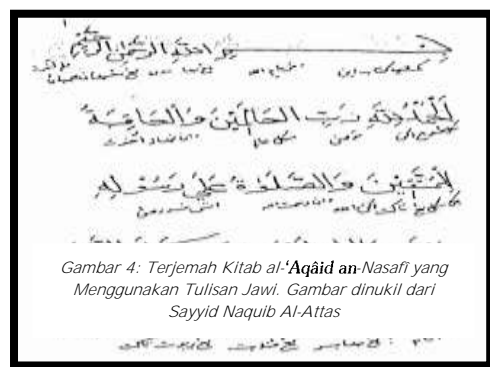
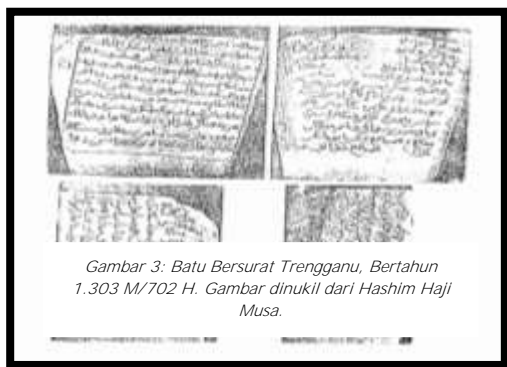
---

<sup>19</sup> KH Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, (Jakarta: Gunung Agung, 1987), 32.

<sup>20</sup> Wawancara bersama KH. Dr. Agus Sunyoto di kediaman beliau Pondok Pesantren Tarbiyatul Arifin Malang, 10 Maret 2017.

<sup>21</sup> Prof. Dr. Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi.....*, 8.

pada zaman itu aksara Pegon belum ada. Penulis meyakini pada saat zaman wali songo aksara Pegon ini sudah dipergunakan, dengan adanya bukti fisik lain, yang ditemukan oleh para peneliti Islam dan bahasa Melayu dari Malaysia, yaitu Sayyid Naquib al-Attas dan Hashim Haji Musa. Dalam penelitian keduanya, ditemukan naskah-naskah bertuliskan Tulisan Jawi, yakni aksara yang mirip dengan aksara Pegon, yang juga berharuf Arab namun bahasa kontennya adalah Melayu, pada masa sebelum wali songo yaitu mulai abad ke-14 M. Diantaranya adalah batu bersurat Trengganu yang berisi tentang hukum-hukum Islam, yang ditulis pada tahun 1.303 M/702 H. Selain batu bersurat Trengganu, ada juga penemuan kitab al-‘**Aqaid an-Nasafi karya Imam Abu Hafsh ‘Umar Najmuddin an-Nasafi**, yang diberi *makna gandu*<sup>22</sup> Tulisan Jawi oleh murid Syekh Muhammad al-Hamid Aceh pada tahun 1.590 M/ 998 H.<sup>23</sup> Peninggalan-peninggalan bersejarah berupa naskah yang ditulis menggunakan Tulisan Jawi, yang ditemukan pada masa sebelum wali songo ini, memberikan tanda bahwa pada era wali songo, aksara Pegon sangat mungkin dipergunakan di kawasan Nusantara utamanya di Jawa. Hal ini didasarkan atas adanya hubungan yang sangat kuat antara Tulisan Jawi yang berkembang di Malaysia dengan aksara Pegon yang berkembang di Jawa dan sekitarnya.<sup>24</sup>



<sup>22</sup> Bentuk terjemahan atau pemberian makna yang menggandul di setiap kata bahasa Arab yang dimaknai. Makna gandu dituliskan menggunakan aksara Pegon.

<sup>23</sup> Hashim Haji Musa, “Peranan Tulisan Jawi dalam Perkembangan Islam di Malaysia”, *Jurnal Pengajian Melayu*, 16 (2005): 89-90.

<sup>24</sup> Titik Pudjiastuti, salah satu filolog Indonesia, dalam penelitiannya menyebut bahwa aksara Pegon yang berkembang di Indonesia khususnya di Jawa berasal dari Tulisan Jawi, sebuah aksara Arab yang dipergunakan untuk menuliskan bahasa Melayu yang berkembang di Malaysia. Kedua aksara tersebut secara umum sama-sama bersumber dari bahasa Arab. Baca: Titik Pudjiastuti, “Tulisan Pegon: Wujud Identitas Islam Jawa,” *Jurnal Shuhuf*, 02 (2009), 280.

Sejak abad ke-15 M, era di mana para wali songo hidup dan menyebarkan dakwa Islamnya ke seluruh penjuru Nusantara, aksara Pegon sudah dipergunakan sebagai media komunikasi tulisan antar muslim Nusantara. Selain itu, aksara Pegon juga menjadi media untuk menulis surat, media untuk menyebarkan ilmu dan dakwah Islam, media untuk menerjemahkan kitab-kitab kuning dan lain-lain. Semua peranan ini mengukuhkan bahwa aksara Pegon menjadi simbol identitas khas Islam Nusantara.

### **Kontribusi Aksara Pegon dalam Perkembangan Keilmuan Islam di Indonesia**

Aksara Pegon memiliki peranan dan kontribusi yang signifikan dalam perkembangan keilmuan Islam di Indonesia. Berdasarkan pengamatan dan penelitian yang dilakukan oleh penulis, penulis mengelompokkan beberapa lembaga pendidikan di Indonesia, yang masih menggunakan aksara Pegon sebagai media transmisi keilmuan, yaitu:

*Pertama*, pondok pesantren tradisional atau salaf, seperti: Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang Rembang, Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, Pondok Pesantren Maslakul Huda Kajen Pati dan lain sebagainya. Menurut hitungan RMI (***Rabithah Ma'ahid Islamiyyah***) organisasi NU yang membidangi pesantren, pada tahun 2013 jumlah pesantren tradisional di Indonesia yang masuk dalam pendataan adalah 13.477 pesantren.<sup>25</sup> Ribuan pesantren tradisional ini memiliki ciri khas yang sama, yakni sama-sama masih melestarikan metode tradisional, yang menggunakan makna gandel Pegon dalam pembelajaran kitab kuning. *Kedua*, madrasah-madrasah diniyyah tradisional yang berada di bawah naungan organisasi LP Ma'arif Nahdlatul Ulama', atau dikenal sebagai Madin yang pada umumnya menyelenggarakan aktifitas belajar mengajar pada sore atau malam hari. *Ketiga*, sekolah-sekolah yang lahir dari rahim pesantren tradisional atau salaf, baik yang berada di bawah naungan Kementrian Agama RI maupun yang berada di bawah naungan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan RI. *Keempat*, perguruan tinggi berbasis pesantren tradisional, seperti: Institut Pesantren Mathali'ul Falah Kajen Pati, STAI Al-Anwar Rembang, IAIBAFa Jombang dan lain sebagainya.

Pada dasarnya, saat pertama kali muncul, aksara Pegon menjadi media untuk menyebarkan ajaran Islam ke berbagai penjuru di Nusantara.<sup>26</sup> Lambat

---

<sup>25</sup> NU Online, 08 Maret 2013.

<sup>26</sup> Titik Pudjiastuti, "Tulisan Pegon: Wujud Identitas Islam Jawa...", 280.

laun, peranan ini kemudian meluas, hingga aksara Pegon memiliki beberapa peranan yang lain, yaitu:

*Pertama*, menjadi media transmisi keilmuan Islam di Nusantara. Para ulama Nusantara menggunakan aksara Pegon untuk menyebarkan ilmu dan ajaran agama Islam. Adapun tujuan digunakannya aksara Pegon adalah untuk memudahkan masyarakat muslim Nusantara dalam memahami ajaran Islam. Bagi orang-orang awam, mempelajari Islam langsung kepada sumber-sumbernya yang tertulis dengan bahasa Arab tentu sulit. Dengan adanya aksara Pegon yang menggunakan bahasa-bahasa daerah sebagai konten, diharapkan masyarakat muslim Nusantara lebih mudah memahami ajaran-ajaran agama Islam.<sup>27</sup>Selain itu, dengan aksara Pegon yang menggunakan huruf Arab, ulama Nusantara memiliki tujuan untuk bertabarak dengan huruf Arab yang dipergunakan untuk menuliskan **al-Qur'an, berdasarkan firman Allah Swt. dalam QS. Yusuf ayat 2 dan QS Az-Zukhruf ayat 3**, yang menjelaskan bahwa **Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab** supaya umat manusia mau memikirkan dan merenungkan.

Transmisi keilmuan Islam oleh ulama Nusantara, dalam ranah aksara atau tulisan, dilakukan dengan cara menulis karya-karya keislaman yang bermanfaat bagi umat, baik menulis kitab tersendiri yang ditulis menggunakan aksara Pegon, maupun menerjemahkan kitab-kitab berbahasa Arab dengan terjemah Pegon. Adapun contoh kitab-kitab yang ditulis secara khusus dengan menggunakan aksara Pegon, dan bukan merupakan karya terjemah atas kitab-kitab berbahasa Arab, adalah: Kitab *Fasholatan* karya KH. Raden Asnawi Kudus, Kitab *Risalatush Shiyam* karya KH Abdul Hamid Kendal, Kitab *Tuntunan Ringkas Manasik Haji* karya KH Bisyr Mustofa Rembang, dan lain sebagainya. Adapun contoh-contoh kitab Pegon yang merupakan terjemah atas kitab-kitab berbahasa Arab adalah: Kitab *al-Maufud fi Tarjamah Nadzm al-Maqshud* karya KH Ahmad Muthahhar bin Abdurrahman, Kitab *Tarjamah Qashidah al-Burdah* karya KH Bisyr Mustofa, dan lain sebagainya.

*Kedua*, menjadi media untuk menerjemahkan kitab-kitab kuning (*at-turats*). Aksara Pegon sebagai media untuk menerjemahkan kitab kuning di pesantren-pesantren tradisional maupun lembaga-lembaga pendidikan yang berbasis pesantren tradisional, diaplikasikan dalam bentuk pengajian-pengajian kitab, baik yang bersifat *sorogan*<sup>28</sup> maupun yang bersifat

---

<sup>27</sup> KH Bisyr Mustofa, *Tafsir Al-Ibriz* (Kudus: Menara Kudus, tt), halaman mukaddimah. Baca juga: KH Bisyr Mustofa, *Tuntunan Ringkas Manasik Haji*, (Kudus: Menara Kudus, 1963), mukaddimah. KH Bisyr Mustofa, *Tarjamah Qashidah Burdah* (Kudus: Menara Kudus, tt), mukaddimah.

<sup>28</sup> Sorogan adalah metode pembelajaran kitab kuning dengan teknik dimana seorang santri atau siswa menyertorkan/menyorogkan bacaan kitab kuningnya



*bandongan*<sup>29</sup>. Penerjemahan kitab-kitab kuning dengan menggunakan aksara Pegon yang dikenal dengan istilah *Jinggotan* (*bearded translation*) memiliki teknik yang khas, karena menggunakan teknik terjemah yang melibatkan makna leksikal perkata (*ad-dalalah al-lafdziyyah/al-mu'jamiyyah*), makna fungsional (*ad-dalalah at-tarkibiyyah*), sampai kepada makna kontekstual (*ad-dalalah as-siyaqiyyah*). Contoh aplikasi membaca atau menulis dengan menggunakan terjemah pegon atas kata “الحمد لله رب العالمين”:

اَلْحَمْدُ، اُوْتَاوِي سَكَايَهَانِي فُوْجِي. يَلَّه، اِيْكُو تَتَف كَاپُوْعَانِي كُوْسْتِي اَللَّه.  
رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، كَاغْ مَعِيْرَانِي وُوْعْ غَالَمْ كَايَّه.

Selain menggunakan teknik yang khas, terjemah pegon juga menggunakan beberapa simbol-simbol yang khusus untuk menunjukkan makna atau kedudukan sebuah kata. Berikut adalah sebagian simbol yang biasa dipergunakan oleh para santri atau siswa ketika memaknai kitab-kitab kuning dengan makna Pegon.<sup>30</sup>

Tabel 3. Rumus Makna Pegon/Jenggotan

No.	Rumus/ Simbol	Letak	Yang Ditandai	Makna	
				Pegon Jawa	Indonesia
1	م	Atas kata	مبتدأ	اُوْتَاوِي	Adapun
2	خ	Atas kata	خبر	اِيْكُو	Adalah/itu
3	فا	Atas kata	فاعل عاقل	سَاَقَا	Siapa
4	ف	Atas kata	فاعل غير عاقل	اَفَا	Apa
5	مف	Atas kata	مفعول به	اِيْغْ	Kepada

lengkap dengan makna gandel Pegon kepada kiai/gurunya, sementara guru/kiai menyimak dan mengoreksi bacaan kitab kuning santri/siswa. Baca: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masadepan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), 86-87.

<sup>29</sup> Bandongan adalah metode pembelajaran kitab kuning dengan teknik dimana seorang kiai/guru membacakan kitab lengkap dengan makna gandel Pegon dalam skala besar, sementara para siswa/santri menyimak dan menuliskan makna yang diwedat oleh kiai/guru. Baca: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren....*, 86-87.

<sup>30</sup> Muhammad Mujtaba Thoyfur, *Kayfiyyat Ramz al-Ma'ani li al-Madaris wa al-Ma'ahid al-Islamiyyah* (Kediri: t.t., t.th.).

6	مل	Atas kata	مفعول لأجله	كَرَانَا أَرَاهِي	Karena
7	مع	Atas kata	مفعول معه	سَرَتَانِي	Beserta
8	مط	Atas kata	مفعول مطلق	كَلَوَان	Dengan
9	ظم	Atas kata	ظرف مكان	إِيْغ دَالَم	Di
10	ظز	Atas kata	ظرف زمان	إِيْغ دَالَم	Pada
11	ن	Atas kata	نعت	كَأْغ	Yang
12	ص	Atas kata	صلة	كَأْغ	Yang

Rumus-rumus di atas merupakan rumus-rumus pemaknaan kitab kuning dengan menggunakan makna Pegon atau metode jenggotan, yang masih dipergunakan di lembaga-lembaga pendidikan yang melestarikan aksara Pegon, baik formal maupun non formal, dari dulu sampai sekarang.

*Ketiga*, menjadi media untuk menulis surat. Selain memiliki peranan menjadi media transmisi keilmuan dan media untuk menerjemahkan kitab-kitab kuning, aksara Pegon juga dipergunakan sebagai media untuk menulis surat. Hanya saja, di era milenial seperti sekarang ini, sudah jarang ditemukan aktifitas surat-menyurat dengan menggunakan aksara Pegon. Meskipun jarang, sebagian kalangan pesantren masih menggunakan aksara Pegon sebagai salah satu media untuk menulis surat, antara lain, yang paling fenomenal adalah surat yang ditulis oleh KH Ahmad Mustofa Bisri Rembang pada saat diselenggarakannya Mukhtar NU yang ke-33 di Jombang pada tanggal 1-5 Agustus 2015.<sup>31</sup>

*Keempat*, menjadi gerbang besar bagi masuknya kosakata Arab dan istilah-istilah keislaman ke dalam bahasa Jawa, Sunda, Madura, Indonesia dan bahasa lain di Nusantara. Menurut catatan Markaz Malik bin Abdul Aziz Saudi Arabia, jumlah istilah dan kosakata bahasa Arab yang diserap ke dalam bahasa Indonesia berjumlah lebih dari 3.000 kosakata.<sup>32</sup> Dari 3.000-an kosakata bahasa Arab yang terserap ke dalam bahasa Indonesia, Jawa, Sunda, Madura dan bahasa-bahasa lain yang ada di Indonesia, sebagiannya

<sup>31</sup>CNN Indonesia 6 Agustus 2015; Okezone 6 Agustus 2015; NU Online 6 Agustus 2015.

<sup>32</sup> Markaz al-Malik 'Abd al-'Aziz ats-Tsaqafi al-'Alami, *al'Araboyyat fi al-Lughah al-'Alamiyyah* (Saudi Arabia: Markaz al-Malik 'Abd al-'Aziz, tt), 56.

terserap melalui gerbang aksara Pegon, yang menjadi penjembutan antara bahasa Arab dengan bahasa-bahasa lokal dimana agama Islam menyebarkan. Aksara Pegon mampu menjadi gerbang masuknya kosakata-kosakata Arab ke dalam bahasa Jawa, Indonesia dan lain sebagainya, karena dalam kaidah penulisannya, jika ada kosakata Arab dituliskan dengan menggunakan aksara Pegon, maka harus dituliskan sesuai dengan aslinya. Hal ini memberikan dampak yang positif, karena banyak masyarakat muslim Nusantara yang semula tidak kenal dengan istilah-istilah tersebut menjadi kenal dan faham. Sebagai contoh bahwa aksara Pegon menjadi gerbang besar masuknya kosakata Arab ke dalam bahasa Jawa, Indonesia dan lain sebagainya, penulis meneliti kitab Pegon Fasholatan karya KH Raden Asnawi Kudus, dan menemukan sekitar 200-an kosakata bahasa Arab yang ditulis secara berdampingan dengan aksara Pegon, dengan tanpa merubah tulisannya, seperti beberapa kata berikut:

الله، محمد صلاة، وقت، نبى، جماعة، حديث، مسلمين، مسلمات، مسجد، دعاء، شفاعة.

*Kelima*, menjadi media untuk mengembangkan keterampilan membaca kitab kuning dan memahami teks. Beberapa lembaga pendidikan yang menjadi obyek penelitian ini menggunakan metode-metode praktis untuk membaca kitab kuning dengan menggunakan makna Pegon. Diantara metode-metode praktis baca kitab kuning yang dipergunakan adalah Metode Amtsilati karya KH Taufiqul Hakim, Metode Ibtida'i karya KH Mujahidin, Metode Al-Ikhtishor karya KH Amin Fauzan. Ketiga metode praktis baca kitab ini memudahkan para santri atau siswa dalam membaca dan memahami kitab-kitab kuning yang tidak berharakat (baca: *kitab gundul*).

*Keenam*, menjadi media untuk mendalami tatabahasa Arab. Aksara Pegon juga memiliki kontribusi penting bagi para siswa atau santri untuk mendalami tata bahasa Arab. Adapun beberapa kitab tentang tata bahasa Arab yang dikaji di lembaga-lembaga pendidikan yang menjadi obyek penelitian ini bisa dikategorikan menjadi tiga, yaitu kajian ilmu Nahwu, ilmu Shorof dan ilmu Balaghoh. Ilmu Nahwu meliputi kitab: *al-Ajrumiyyah*, *al-'Imrithi*, *Alfiyyah Ibn Malik*. Ilmu Shorof meliputi: *Nadzm al-Maqshud*, *Amtsilat at-Tashrifiiyyah*. Ilmu Balaghoh meliputi: *al-Jauhar al-Maknun*, *'Uqud al-Juman*.

*Ketujuh*, menjadi media untuk membantu para santri dan siswa dalam menghafalkan kosakata Arab dalam bentuk syi'ir. Ada beberapa kitab Pegon yang berisi syair mufrodat atau kosakata bahasa Arab yang dipergunakan di lembaga-lembaga yang menjadi obyek penelitian ini. Antara lain adalah kitab **Syi'ir Ra'sun Sirah** karya KH Zubaidi Hasbullah Pati. Di SMP Al-Qur'an Terpadu Yanbu'ul Qur'an 1 Pati, penulis juga menemukan beberapa syair

mufrodat yang digubah untuk memudahkan para siswa atau santri dalam menghafalkan kosakata bahasa Arab. Berikut adalah contoh syair kosakata Arab yang menggunakan bahar Rojaz untuk Surat Al-Fatihah yang diajarkan di SMP Al-Qur'an Terpadu Yanbu'ul Qur'an 1 Pati:

الْحَمْدُ مَعْنَايَا أَدَالَهُ فُوجِيَّانُ :: سَدَاغُكَانَ كَاتَا رَبُّ أَرْتِيَا تُوْهَانُ  
الْعَالَمُ مَعْنَايَا عَالَمٌ سَتَمَسْتَا :: الرَّحْمَنُ مَاها قَيَايَاغُ سَمُوْوا  
الرَّحِيمُ مَعْنَايَا مَاها قَعَايِيَه :: دِي آخَرَهْ أَوْرَاغُ مُؤْمِنُ يَاغُ دِي كَاسِيَه  
مَالِكُ مَعْنَايَا مَاها مَمِيلِيَكِي :: يَوْمُ الدِّينِ دِي هَارِي قِيَامَهْ نَانِي  
إِيَّاكَ مَعْنَايَا هَايَا كَفَادَاوُ :: نَعْبُدُ كَامِي سَمَبَاهْ كَهَادَاوُ  
نَسْتَعِينُ كَامِي مَوْهُونُ قَرْتُولُوْعَانُ :: إِهْدَنَا الصِّرَاطَ تُوْجُوْكَكَالَاهْ جَالَانُ  
الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمُ جَالَانُ لُورُوسُ :: الَّذِيْنَ أَوْرَاغُ بَايَاكَ، مَارِي تُولُوسُ  
أَنْعَمْتَ مَعْنَايَا أَغْكَوْ بَرِي نَعْمَتْ :: الصَّالِّيْنَ أَرْتِيَا أَوْرَاغُ يَاغُ سَسَاثُ  
كَاتَا عَيْرُ مَعْنَايَا إِثْنُوْ سَلَايِيْنُ :: الْمَغْضُوْبُ أَرْتِيَا يَاغُ دِي مَارَاهِيْنُ  
حُرْفُ لَا مَعْنَايَا تِيْدَاكَ أَتُوْ بُوْكَانُ :: إِيْنِيْ مُفْرَدَاتُ فَاتِحَهْ دَالَمْ قُرْآنُ

*Kedelapan*, membentuk nalar linguistik para santri dan siswa. Kontribusi aksara Pegon yang kedelapan ini merupakan buah dari pembelajaran kitab kuning dengan menggunakan terjemah jenggotan atau terjemah pegon. Keunikan terjemah Pegon terletak pada keluasan makna dan eksplorasi kedudukan setiap kata dalam sebuah struktur kalimat. Selain itu, terjemah Pegon juga menggunakan simbol-simbol khusus yang memudahkan para santri atau siswa dalam memaknai kitab kuning. Hal ini membentuk sebuah nalar linguistik dalam diri santri yang terus menerus mengkaji kitab-kitab kuning dengan menggunakan terjemah Pegon. Sebagai contoh, ketika santri disodori sebuah kata dalam struktur kalimat berbahasa Arab, ia mudah menentukan jenis kata tersebut dan strukturnya dalam sebuah kalimat.

## Penutup

Aksara Pegon memiliki beberapa kontribusi riil dan peranan yang cukup signifikan dalam perkembangan intelektual Islam di Indonesia. *Pertama*, menjadi media transmisi keilmuan Islam Nusantara. *Kedua*, menjadi media untuk menerjemahkan kitab-kitab kuning (*at-turats*). *Ketiga*, menjadi media untuk menulis surat. *Keempat*, menjadi gerbang besar bagi masuknya kosakata Arab dan istilah-istilah keislaman ke dalam bahasa Jawa dan Indonesia. *Kelima*, menjadi media untuk mengembangkan keterampilan membaca kitab kuning dan memahami teks. *Keenam*, menjadi media untuk

mendalami tatabahasa Arab. *Ketujuh*, menjadi media untuk membantu para **santri dan siswa dalam menghafalkan kosakata Arab dalam bentuk syi'ir**. *Kedelapan*, membentuk nalar linguistik para santri dan siswa.

Dengan penelitian ini, penulis mengajak kepada semua masyarakat muslim Nusantara, untuk melestarikan aksara ini supaya tidak punah. Saran penulis, hendaknya Kementerian Agama RI memberikan perhatian yang penuh kepada aksara Pegon ini, dengan mengkaji dan melakukan standarisasi penulisan dan melestarikannya, karena aksara Pegon merupakan wujud identitas Islam Nusantara.

## Daftar Pustaka

- Baso, Ahmad. *Pesantren Studies 2a Buku II: Kosmopolitanisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial*. Jakarta: Pustaka Afid, Cetakan III, 2015.
- Birri, Danil. *Al-Itqan Pedoman Penulisan Pegon*. Pekalongan: Rofaq Mahda, 2011.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masadepan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Hadi, Syamsul. "Bahasa Arab dan Khasanah Sastra Keagamaan di Indonesia."** *Humaniora*, Volume II (1995).
- Hasbullah, Zubaidi. ***Syair Bahasa Arab Ro'sun Sirah***. Surabaya: Al-Munawwar, tt.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Mahfudh, Sahal. ***'Arab Pegon Khashaishuha wa Ishamatuha fi Tathwir Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah bi Indonesia***. Pati: Sahadah Press, 2018.
- Mahyana, Maman S. "Perkembangan Bahasa Indonesia-Melayu di Indonesia dalam Konteks Sistem Pendidikan."** *Insania* (Desember 2009).
- Markaz al-Malik 'Abd al-'Aziz ats-Tsaqafi al-'Alami. ***al'Araboyyat fi al-Lughah al-'Alamiyyah***. Saudi Arabia: Markaz al-Malik 'Abd al-'Aziz, tt.
- Musa, Hashim Haji. "Peranan Tulisan Jawi dalam Perkembangan Islam di Malaysia."** *Jurnal Pengajian Melayu*, 16 (2005).
- Mustofa, Bisyril. *Tafsir Al-Ibriz*. Kudus: Menara Kudus, tt.
- . *Tuntunan Ringkas Manasik Haji*. Kudus: Menara Kudus, 1963 .
- . *Tarjamah Qashidah Burdah*. Kudus: Menara Kudus, tt.
- Pudjiastuti, Titik. "Tulisan Pegon: Wujud Identitas Islam Jawa."** *Jurnal Shuhuf*, 02 (2009).
- . *Poerbatjaraka dan Manuskrip Islam*. Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, 2006 .

- Qomar, Mujamil. *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga, tt.
- Rithmi, Muhammad Abda'i.** *Penuntun Pasholatan Komplit*. Surabaya: Utama, tt.
- Sardi, Ihsan. *Metode Baca Tulis Pegon Al-Ihsani*. Pati: 2011.
- Thoyfur, Muhammad Mujtaba. *Kayfiyyat Ramz al-Ma'ani li al-Madaris wa al-Ma'ahid al-Islamiyyah*. Kediri: tt.
- Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Umam, Nasihul. *Takhrij Metode Baca Tulis Pegon*. Kudus: TBS Kudus, tt
- Zarkasyi, Ahmad Hidayatullah. *al-Lughah al-'Arabiyyah fi Indonesia Dirasatan wa Tarikhan*. PhD Diss. Punjab University, 1991.
- Zuhri, Saifuddin. *Berangkat dari Pesantren*. Jakarta: Gunung Agung, 1987.
- Wawancara bersama KH. Dr. Agus Sunyoto di kediaman beliau Pondok Pesantren Tarbiyatul Arifin Malang, 10 Maret 2017.
- Wawancara bersama Pembantu Pengasuh PP Fathul Ulum Kwagean Kediri Gus Muhammad Muslim Abdul Hannan, 11 Maret 2017.
- Wawancara bersama Pembantu Pengasuh PP Mathali'ul Huda Pusat Kajen** Pati KH Abdurrozzaq, 08 April 2017.
- Wawancara bersama pengasuh Ma'had Jam'ah IPMAFA Pati, Dr. KH Ali Subhan MA**, 02 Mei 2017.
- Wawancara bersama Lurah PP Maslakul Huda Kajen Pati Ustadz Muhammad Iqbalur Rosyid, 07 April 2017.
- Wawancara bersama Wakil Kepala SMP Al-Qur'an Terpadu Yanbu'ul Qur'an 1 Pati, Ustadz Moh. Hanafi M.Pd, 11 September 2017.

## EXPLORING GENUINE THOUGHT OF PESANTREN TO COMBATING RELIGIOUS RADICALISM (THE CASE STUDY OF FIKIH SOCIAL KH SAHAL MAHFUDH)

Sholahuddin

PP Al-mustaqim Jepara, Jepara, Central Java  
gerund121@yahoo.com

### Abstract

Phenomena of religious radicalism is still increase in the last decades. Based on the data illustrated by APJII, that Indonesia is one of the biggest internet user in world, 51 % (132,7) are internet active users from the total population 262.00 million. And Indonesia is 60 rank with 0,001 point of view. This data is effects a lot in the spreading of hate speech, negative sentiments and intolerance which in some levels lead people to become radical. This Research aims is to answer two questions: *first*; what is the contribution of *Fikih sosial* KH Sahal Mahfudh for combating radicalism, *Second*, how was the characteristic of *fikih sosial* KH Sahal Mahfudh effectively becomes tool for combating religious radicalism. With the textual and also content analysis from the book written by Kiai Sahal this research find many findings, *first*, that there is significant contribution from Fikih Social of KH Sahal Mahfudh for combating religious radicalism. Especially from the *ijtihad* of Kiai Sahal concerning population and also food with his participation for campaign in KB (Family Planning) at 1980 and 1990, this *ijtihad* become entry point for Fikih social to become weapon for radicalism. why this become entry point? Those all pointers are very vital to combating religious radicalism. The *second* from this research show us the effective of Fikih Sosial as a tool for combating religious radicalism. The evidence which is support this conclusion are from tha social work and action of Kiai Sahal with BPPM.

**Keywords:** Exploring, KH. Sahal Mahfudh, Fikih Sosial, Combating Religious Radicalism



## Introduction

The facts of radicalism expressed by the Wahid Foundation research institute and the ma'arif institute mention that radicalism has entered educational institutions and also through the internet. The latest Wahid Foundation release said the potential for radicalism and intolerance among Islamic Spiritual activists (Rohis) in Indonesia is quite alarming. The questionnaire, which targeted 1,600 respondents, was launched at the Rohis children's camp in state schools. He said, as many as 60 percent of respondents said they were ready to fight in conflict areas, such as Syria and Poso. As many as 6 percent agree and support the ideology of the group of States of Iraq and Syria (ISIS) and 33 percent believe that convicted terrorists are Muslims who practice true jihad)

**Meanwhile, according to the Ma'arif Institute Survey in December 2015,** there were invited 98 high school student, activists at the Jamboree **Ma'arif Institute. In the series** they were surveyed about their perceptions of the challenges of Islam today. The question posed to them is "are you willing to attack people or groups that are considered insulting to Islam?" The result is 40, 82 respondents said they were willing, then at the point of the question "do you think that the law in Indonesia is a pagan law? As many as 1, 02 percent answered agreed. Then the students were asked, "Are you very willing or unwilling if you are invited to fight in Iraq and Syria by ISIS? As many as 3, 06 are willing. About 6 suicide bombings, 12 percent agreed.<sup>1</sup>

Regarding important radical ideologies also saw millennial generation literature and reading maps. The role of literature in the current nursery of radicalism and Islamism ideology cannot be underestimated. Radical ideology also infiltrated through textbooks used in public high schools or colleges. They use these books in intracurricular, kokurikuler, and extracurricular activities. In Rohis activities, for example, the supremacy of the Caliphate and the Shari'ah gets a prominent portion, and this of course refers to Islamic books like Hasan Al-banna, Abul A'la Al-mawdudi, Sayyid Qutb, Taqiuddin An-nabhani, Abdul Aziz bin Baz, Muhammad Salih Al-usaithmin, and Khalid Basalamah.<sup>2</sup>

Base on explanation above, this research aims is to answer two questions: *first*; what is the contribution of *Fikih sosial* KH Sahal Mahfudh for combating radicalism, *Second*, how was the characteristic of *fikih sosial* KH Sahal Mahfudh effectively becomes tool for combating religious radicalism.

---

<sup>1</sup>Majalah Pendis, Pengarustamaan Islam Moderat, Edisi No. 6/Tahun V/2017. Page. 16.

<sup>2</sup>Hasan Noorhaidi, *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi, dan Kontestasi*, (Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2018) Page; 18.

## Social Background of Kiai Sahal Mahfudh

Analyzing the socio-cultural background conditions of a society becomes important to know the thoughts of the hero and cleric. This setting will be able to show how social life experienced by a cleric greatly affected the behavior patterns of people's lives. A character's thinking style is closely related to his educational background and social situation. So the Kajen community, Pati at that time can be used as a standpoint in seeing the thoughts of KH. MA. Sahal Mahfudh, the background of the situation and development. Kajen, a small village about 18 km north of downtown of Pati. The village which is administratively included in the Margoyoso sub-district has only an area of about 63 hectares. The majority of Kajen residents are traders, those are because there are not enough land to be used as rice fields, so almost of them choosing to trade. In addition, according to its history and it is indeed a village of ignorance because there is a grave of a warrior. Trading is also a legacy of the famous Kajen *waliyullah*, namely KH. Ahmad Mutamakkin, a figure who spreads Islam in the Pati region. Great scholars who lived during the period 1645-1740 were recognized as the forerunners of the emergence of Islam in Kajen. famous by the nickname Mbah Surgi<sup>3</sup>, comes from the word *nggangsur-nggangsur margi*, which is an allusion to trading<sup>4</sup>.

Besides trading, Syekh Mutamakkin also played a big role in making Kajen an education-based village. The socio-cultural approach used in disseminating Islam has been able to attract the hearts of the people so that they are happy to follow Sheikh Mutamakkin's teachings because they are non-violent and coercive. By Zainul Milal Bizawie, Shaykh Mutamakkin's thoughts may be called epistemological-critical thinking and combine Islam with local culture (religious relations with culture). The methodological framework developed is literalism with the rationalization of religious texts for the applicative needs of local traditions so that Islamic teachings can be applied to the reality of Javanese society<sup>5</sup>. This type of model is now better known as Islam Nusantara.

Kajen pioneering as a village based on Islamic education was started by Syekh Mutamakkin with recitations at the *langgar* or at the mosque. At this

---

<sup>3</sup> **Ma'mur Asmani Jamal**, *Fikih Sosial Kiai Sahal Mahfudh; Antara Konsep dan Implementasi*, (Surabaya: Khalista, 2007),Page. 2

<sup>4</sup> Rahman Mujib, dkk, *Kiai Sahal, Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Page: 48

<sup>5</sup> Milal Bizawie Zainul, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat, Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)*, (Jakarta: Keris-Samha, 2002),Page. 197

time pesantren had not been established as Islamic education institutions. From the recitation, intelligent students were born and helped spread the teachings of Islam in the Kajen region and its surroundings, including R. Ronggokusumo, K. Mizan, Raden Sholeh, and others. It was Syekh Mutamakkin's students who then made Islam develop more rapidly in the region and beyond.

Only in 1900, K. Nawawi the son of KH. Abdullah founded the Kulon Banon Islamic Boarding School or the Indonesian Islamic Education Park (TPII) which is the oldest Islamic boarding school in Kajen. Following this, KH. Ismail founded Ponpes Raudhatul Ulum (PPRU) in 1902<sup>6</sup>. KH. Siroj's son KH. Ishaq founded the Wetan Banon Ponpes which later became known as the Salafiyah Islamic Boarding School. Banon is a large wall that surrounds the grave of Kanjengan, the tomb near Pesarean Shaykh Mutamakkin. So naming Kulon and Wetan banon makes it easier for people to call ponpes that stand almost at the same time. In 1910, KH. Abdussalam (Mbah Salam) brother KH. Nawawi founded the Mathaliul Huda Polgarut Selatan pesantren (PMH Pusat). After two years, KH. Mahfudh Salam, the son of Mbah Salam founded the boarding school Maslakul Huda Polgarut Utara (PMH Putra). The establishment of these pesantren made Kajen famous as a center of Islamic education in the early twentieth century. Until now the number of Islamic boarding schools and Islamic education institutions in the Kajen village continued to increase. The number is around 40 pesantrens with the number of santri reaching around 8,000 people.

Kajen as a center of Islamic education attracts students from various regions, both from Java and outside Java. The breath of education has fused with people's lives so that the existence of the pesantren also brings to life the economic wheel of the Kajen community. Busy students study and recite the Koran, study the Hadith, explore the yellow book, and other knowledge unites with the daily activities of the community. The impact of the emergence of many pesantren is also felt by the surrounding community, one of which is the increasing economic activities of the Kajen community and its surroundings.

The santri village, that's how people call Kajen with dozens of pesantren in it. From this Islamic boarding school in Kajen, many scholars and well-known scholars were born. One of the scholars is the son of KH. Mahfudh Salam and grandson of KH. Abdussalam, namely KH. Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh. A scholar who, with a visionary view, cares for the

---

<sup>6</sup>Rahman Mujin dkk, *Kiai Sahal, Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Page. 51

community, has extensive religious knowledge but remains humble and simple.

### **The Birth of KH Sahal Mahfudh**

His full name is Muhammad Ahmad Sahal bin Mahfudh bin Abdussalam, born in Kajen, February 16, 1933<sup>7</sup>, which meant that it coincided with the 20th of Shawwal 1351 H. The date was based on an old record belonging to Kiai Mahfudh Salam which was discovered two years before he died. Sahal was born to Kyai Mahfudz bin Abd. Salam al-Hafidz (d. 1944 AD) and Hj. Badi'ah (d. 1945 AD), this family has a nasab line with Kiai Mutamakkin - the pioneer of the spread of Islam in Pati Regency and is very famous especially in the Kajen village. Kiai Mahfudh Salam is the younger cousin of KH. Bisri Sansuri, one of the founders of the highly respected NU jam'iyah. So it is not surprising that this family is highly respected<sup>8</sup> by Kiai, santri, and the general public.

Sahal is the third child of six siblings, namely M. Hasyim, Hj. Muzayyanah (wife of KH. Mansyur head of PP An-Nur Lasem), Salamah (wife of K. Mawardi, head of PP PP

**Matholi'ul Huda Jepara, brother of wife KH. Abdullah Salam), Hj. Fadhilah** (wife of KH. Rodhi Sholeh Jakarta), Hj. Khodijah (wife of KH. Maddah, head of PP Assuniah Jember who is also the grandson of KH. Nawawi, younger brother of KH. Abdussalam, grandfather KH. Sahal). Sahal and his brothers grew up and studied in a pesantren family environment which was very strong in the world of education, especially Islamic education very well<sup>9</sup>. This pesantren environment is also the most influential in the development of Sahal in the future.

Since childhood Sahal was taken care directly by his parents with great affection but firm and hard especially in terms of studying religion. Kiai Mahfudh teaches and educates himself Sahal directly to recite the Koran.

---

<sup>7</sup> el Baroroh Umdah dan Nurul Janah Tutik, *Fikih Sosial Masa Depan Fikih Indonesia*, (Pati: Pusat Fisi Ipmafa, 2016), hlm. 3. Dealing with the date of birth of kiai Sahal there are many version, another versi states Mbah Sahal birth on 17 Desember 1937 as its is states and noted in Kartu Tanda Penduduk (KTP), please see **Jamal Ma'mur Asmani**, *Fikih Sosial Kiai Sahal Mahfudh; Antara Konsep dan Implementasi*, (Surabaya: Khalista, 2007), Page. 10.

<sup>8</sup> Al-qurtuby Sumanto, *Era Baru Fikih Indonesia*, (Yogyakarta: Cermin, 1999), Page. 71

<sup>9</sup> Al-Qurtuby Sumanto, *Era Baru Fikih Indonesia*, (Yogyakarta: Cermin, 1999), hlm. 120. and also please see Jamal **Ma'mur Asmani**, *Fikih Sosial Kiai Sahal Mahfudh; Antara Konsep dan Implementasi*, (Surabaya: Khalista, 2007), Page. 11



Once when I memorized Juz uz Amma it turned out that Sahal did not memorize. He kicked Sahal loudly and even fell, but it was only done to his children, not to his students. Sahal then complained to his grandfather, Mbah Salam and finished the matter. The next day when Sahal returned home, there was no anger from Kiai Mahfudh<sup>10</sup>.

Kiai Mahfudh teach living with simple life and prioritizes others first, personal interests. Kiai difficult to find the position of Kiai Mahfudh and finally arrested Kajen kiai so that Kiai Mahfudh surrendered. The older kiai were Mbah Salam (he was the late Kiai Abdullah Salam), Mbah (Kiai Mahfudh Mahfudh's concern for the people was extraordinary, he was a figure who loudly and bravely defended society from colonial rule. Therefore, he became the most sought after colonial person because he considered provoking the people to fight colonial, both Dutch and Japanese. Kiai Mahfudh finally chose to flee to the Bangilan area with three of his students. The Dutch were increasingly Nawawi (the name of Kiai Muadz Tohir), and Mbah Mukhtar (the name of Kiai Makmun Mukhtar). They were taken hostage because they were considered to protect and hide the existence of the most wanted person at that time, namely Kiai Mahfudh Salam<sup>11</sup>. Hearing the news, Kiai Mahfudh finally surrendered and was arrested at the Bangilan station. Then he was taken to a prison in Ambarawa which was strictly guarded. It was at this prison that Kiai Mahfudh died on the evening of Saturday 4 Early Rabi'ul 1364 AH / 1944 at a relatively young age, 45 years old. He was finally buried in Ambarawa and Sahal and then cared for by Mbah Nawawi and treated by Mbah Pat.

After growing up Sahal was later married to Nafisah, daughter of Kiai Fatah who was also the grandson of Kiai Bisri Sansuri<sup>12</sup>. They married on August 17, 1966 to coincide with the anniversary of Indonesia's independence. Nafisah's own figure was a choice from Mbah Dullah Salam and Mbah Bisri, two elderly kiai who were respected so that their choices

---

<sup>10</sup> Rahman Mujin, dkk, *Kiai Sahal, Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Page. 11-12

<sup>11</sup> Please check at Mujib Rahman, dkk, *Kiai Sahal, Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), Page. 5-8

<sup>12</sup> Kiai Bisri Sansuri was one of the founders of NU with Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari and Kiai Wahab Hasbullah. He was originally Pati, born in Tayu and had a close kinship with Kajen because his mother was the older brother of his mother Kiai Mahfudh. Kiai Bisri also briefly studied with Kiai Abdussalam – Grand father of Kiai Sahal -, he became part of the J of the Jombang family after marrying Nor Khadijah, his best friend's sister, Kiai Wahab.

meant the best. Even though at that time, both Sahal and Nafisah did not know each other and had never met. Both of them strongly believed in the kiai who chose to marry them even though Nafisah was still in Yogyakarta for undergraduate studies majoring in Fikih at the Faculty of Sharia at IAIN Sunan Kalijaga - now UIN Sunan Kalijaga-. respectively. Sahal continued to study at the same time teaching in Kajen, while Nafisah continued his undergraduate studies until graduating. After two years later, precisely June 8, 1968, they were finally brought together in the wedding ceremony in Walimatul Arusy. The Sahal group and the Kajen family came to the Fatah Kiai family in Jombang. Also present were Mbah Wahab Hasbullah, Mbah Bisri Sansuri, and Kiai Wahid Hasyim along with other elders. Then Sahal and Nafisah lived together as a husband and wife in Kajen, Pati. Sahal and his wife continued the struggle and ideals of his father, Kiai Mahfudh Salam took care of the Maslakul Huda Putra Islamic boarding school while at the same time taking care of the Mathaliul Falah Islamic College. The number of female students who wished to recite in Ibu Nyai's house made Sahal and Nafisah then set up a boarding school for the girls which was also taken care of directly by Nafisah.

In the process, Nafisah had to ask her husband for permission until three times had been approved. That is because taking care of Abot Resikone's daughter, Sahal said, unlike the son's cottage. Until finally Sahal gave his blessing when Nafisah told the story that he had dreamed of meeting an elderly kiai - after telling Sahal the figure was believed to be Kiai Mahfudh Salam - directing the flashlight into an empty village to the west of the house. It was in this village that the women's boarding school named al-Badi'iyah was established.

### **KH Sahal Mahfudh Education**

Kiai Sahal's background of thought can be explored by looking at the history of education experienced by him since childhood. Historically, Kiai Sahal is a figure of a kiai who is purely a pesantren, learning from one pesantren to another pesantren to study with the kiai hoping for blessings and knowledge. His doctorate (doctorate honoris causa he got from UIN Syarif Hidayatullah) is an honorary degree for his work in developing pesantren and society especially in the field of fikih through the idea of social fikih. Sahal Little gets religious education directly from the family in the Kajen boarding school. Kiai Mahfudh was a father and teacher who gave many examples and formed the character of Sahal who was simple, firm, visionary, caring, and pious. Unfortunately, Kiai Mahfudh died when Sahal was still a child - around the age of age - so he could not teach Sahal to adulthood. Then Sahal was

educated by Kiai Abdullah Salam - paman Sahal - and was once also cared for by Kiai Nawawi who was famous for his sacredness<sup>13</sup>.

At that time, the education system was particularly well-developed, the pesantren was already very advanced compared to other regional boarding schools in Pati. Mathaliul Falah for example, not only teaches religion and the yellow book but also there are English and Malay language subjects as well as general sciences. Sahal himself also did not limit himself to studying the yellow book, he also studied general science, read writing in books, newspapers, magazines, and Dutch. From the various writings, Sahal gets a lot of enlightenment and awareness of the importance of knowledge outside of science which is commonly taught in pesantren.

After studying in Kajen, Sahal continued his scientific adventure to the pesantren Bendo, Pare, Kediri. Sahal chose the Bendo pesantren to be able to study Sufism to Kiai Muhajir, an elderly kiai who istiqomah taught Ihya 'Ulumuddin by al-Ghazali. In Bendo Sahal, aside from studying Sufism, he also followed political and external developments by reading newspapers, something that the santri considered un-Islamic and reported to Kiai Muhajir. Unexpectedly, Kiai Muhajir did not prohibit it, instead he even asked to read the newspaper by Sahal. Sahal's desire to continue to study various fields of diligence was higher. While singing at the pesantren Bendo Sahal tried to find information in the fields of State Administration, Administration and English. He also often went to Denanyar, Tambak Beras, and Rejos Jombang and Kedunglo Kediri to offer kiai such as Kiai Wahab Hasbullah, Kiai Bisri Sansuri, and Kiai Romli. Besides that Sahal also studied Sufism from Kiai Ma'ruf, a friend of Mbah Salam, and studied al-Hikam with Kiai Yahya. Bendo is a historic place that provides valuable experience for Sahal education, namely mysticism, administration, and English. Sahal said goodbye from Bendo on Saturday, 2 Rajab 1376 H to coincide with February 2, 1957.<sup>14</sup>

Sahal returned to kajen, but three months later Kiai Abdullah Salam sent him to study ushul fikih at the Al-Anwar Sarang Islamic Boarding School, Rembang. At that time the al-Anwar pesantren was raised collectively by Kiai Muhammad (Mbah Mad), Kiai Imam, and Kiai Zubair. Sahal settled in a hut which was raised by Kiai Abdullah bin Zubair Sarang and studied at Mbah Mad and Mbah Zubair alone. In this Nest Sahal learned a lot from Kiai Zubair who was none other than a fierce friend and fierce opponent of Kiai Mahfudh

---

<sup>13</sup> **Ma'mur Asmani Jamal**, *Fikih Sosial Kiai Sahal Mahfudh; Antara Konsep dan Implementasi*, (Surabaya: Khalista, 2007), Page 12

<sup>14</sup> Rahman Mujib, dkk, *Kiai Sahal, Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), hlm. 29



Salam in studying. Sarang became an exciting place of scientific struggle for Sahal, not only for studying but also for teaching other students. In Sarang, Sahal began teaching for the public, of course with the permission of Kiai Abdullah Salam and Kiai Zubair. When teaching this, Sahal's ability is further honed and shows his deep scientific capacity. So it is not surprising that many students study on him.

Kajen, Bendo, and Sarang have provided sufficient knowledge to improve the quality of Sahal's self. His quest for knowledge has made him become a young teacher and cleric who is respected and respected by the students. But Sahal remains humble, simple, and tawadlu 'like the teachings of his teachers. Good analytical skills and scientific understanding can make Sahal's thinking grounded and useful for the benefit of the people. In addition to the teachers from the three regions, Sahal also studied with Sheikh Yasin al-Fadani, a cleric from Padang who lived in Mecca. Initially Sahal, who was still in Sarang, read the works of Sheikh Yasin, if he found a statement that was not suitable he then asked Sheikh Yasin in a letter to convey his criticism and arguments. Almost every month Sahal wrote and received a letter from Sheikh Yasin which turned out to make this ulama amazed. In 1960, Sahal performed the fifth pillar of Islam to the Temple. On this occasion Sahal also used it by studying directly with Sheikh Yasin not by correspondence. While performing the Hajj, Sahal invited Yasin to his house and was invited to occupy a room on the lower floor. Because at that time going to Hajj required a long time of about 2.5 months, then Sahal had the opportunity to study longer with Sheikh Yasin Al-fadani.<sup>15</sup>

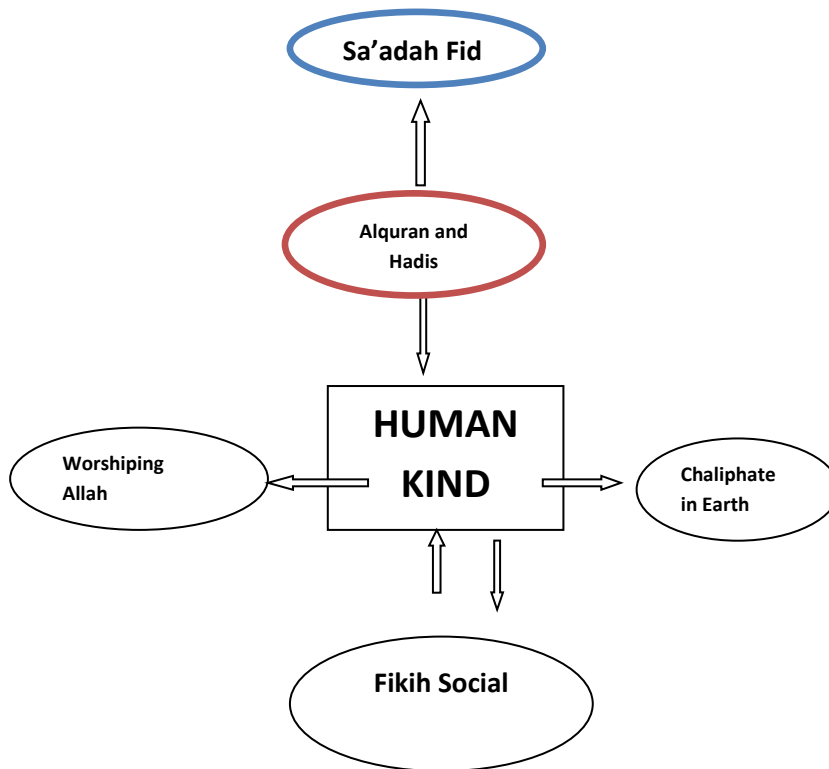
### **Analyzing Social Fikih**

Fikih social is the genuine product of the dialectic process with the community of psantren. Mbah Sahal, the figure of Kiai who worried about the gap between the poor and the have in community surrounding pesantren. The word social in Fikih Social is to emphasize the important of Fikih to be a tool of social empowerment and also to realize the the maslahat or public good. According to kiai Sahal the ultimate goal of fikih is two point, he make is in simple sentence ***Sa'adah Fid Dara'in*** (the goodness in this life and also here after). To realize it fikih should combine between text and context and also human as agency and also user of fikih. This is diagram for that, <sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Rahman Mujib, dkk, *Kiai Sahal, Sebuah Biografi*, (Jakarta: KMF Jakarta, 2012), hlm. 37-43

<sup>16</sup> El baroroh Umdah, Nurul Jannah Tutik, *Fikih Sosial Masa Depan Indonesia*, Ipmafa Press, januari 2016 page: 64,



Picture 1. Concept of Social Fikih

Fikih Social is present in the midst of society driven by the need to contextualize Islamic law so that it is always with the times and places. This is important and often said by Kiai Sahal in various kinds of scientific forums and the discussion of Masa'il, that in answering the problems of the Kiai Sahal people prohibits pemaufan masa'il diniyyah. This means encouraging the Sahal kiai to do *istimbath ahkam* is extraordinary.

One of the principles of fikih social is to move from the Qouli School to the Manhaji school, this is clearly expressed in the book Fikih sosial, Kiai Sahal said: **"Secara Qouli, pengembangan Fikih bisa diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau melalui pengembangan contoh-contoh plikasi kaidah ushul fikih maupun qowa'id Fikihiyyah.** Sedangkan secara manhaji pengembangan teori *masalik illat* agar fikih yang dihasilkan sesuai dengan maslahat ammah.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Mahfudh Sahal, Nuansa Fikih Sosial, Hlm XXVI

### **Ijtihad concerning Population as an Entry Point**

In the 1970s to 1980s the world economic and security conditions were stable. In the New Order Era, of course we still remember the FAO (food Agriculture Organization) award received by President Soeharto. Food is an important thing that gets attention from the country. Food needs are important and primary needs that are non-negotiable. Fulfillment of food for humans is a separate struggle for life for humans. History shows that the struggle for food sources has triggered conflict and war between brothers.

According to the kiai Sahal health is very important in the implementation of worship. Serious worship also requires good health. The five daily prayers for example, including one of the conditions are Islam, Baligh and understanding. In Fikihiyyah, people are said to be Islam if they have said two sentences of creed, while baligh is a person who is old enough, and people who are sensible are people who are mentally healthy. While the person who is physically ill he still gets the obligation to pray with relief.

People will be able to carry out obligations in a manner that is healthy if they are physically and mentally healthy. Furthermore, to be able to carry out health matters to the maximum, this affair must be carried out by people who are competent in their fields, therefore according to kiai Sahal it is necessary to establish institutions such as RSI (Islamic Hospital) or maternity hospital. Because of this concern on food issues, and in the decade of the 1980s and 1990s people spoke of limiting the number of births related to food and population problems, the kiai Sahal participated in campaigning for the Family Planning Program (KB) with the aim of describing population and food problems .

According to Kiai Sahal, Ulama or kiai need to participate in solving human problems, besides the ulamas' have their own personalities. Ulama must understand correctly and have sensitivity to community problems. On this basis, the kiai Sahal Mahfudh participated in campaigning for family planning program in the 1980s and 1990s. Generally, the issue regarding food and population is first: low awareness of the community towards efforts to maintain a healthy environment and waste management. Second, there is no awareness and lack of socialization about the impact of land narrowing and reduced productivity of farmers in producing food. Third, the need to overcome early marriage and unwanted pregnancies. Fourth: the need for socialization about the importance of quality families and regulation of the number of births. <sup>18</sup>

---

<sup>18</sup>EI baroroh Umdah, Nurul Jannah Tutik, Fikih Sosial Masa Depan Indonesia, hal: 116-117.

Kiai Sahal's great attention to this food and population problem, and his participation in the Family Planning (KB) campaign in the 1980s and 1990s alarmed us about the importance of quality families and thinking not to leave a weak generation. This is one of the contributions of kiai social jurisprudence Sahal Mahfudh in combating radicalism and terrorism. The value of the kiai sahal struggle, namely family-based poverty reduction is one of his contributions in terms of preventive efforts to overcome radicalism.

One of the causes that is driving the radicalism at the grassroots is poverty. Unemployed families or young people who do not have a job that remains a soft land for the dissemination of radicalism and intolerance. According to Petrus Reinhard Golosse in his book, *Deradicalization of Terrorism: Humanist, Soul Approach, and Touching Grassroots*, there are three important things to be implemented to counter radical efforts. *First*, an appropriate approach to human rights enforcement. Deradicalisation efforts must be carried out in a persuasive manner and do not prioritize militarism. This can be played by moderate civil institutions and religious organizations, like NU and Muhammadiyah. Civil organizations like NU and Muhammadiyah, Al-khairat, Al-washliyah etc.

*Second*, good and educating communication (not intimidation). Terrorists are also humans who need to be humanized. Therefore, the pattern of humanism and two-way communication is important, so that their existence, dignity and dignity feel valued. *Third*, touching sympathizers from members of the public who are exposed to radical ideas. The third step requires cooperation with community leaders, ulama, Islamic boarding school kiai, and langgar kiai. They can all be invited to be the front guard to spread Islamic values which are rahmatan lil alamin.

## Conclusion

There is significant role of Fikih Social for combating religious radicalism. The writer witness the significant of the participation of KH Sahal Mahfudh in campaign of family planning (KB) and also his concern on population and food at 1980 and also 1990 be entry point for combating religious radicalism. Because one of the triggers factor for radicalism is poverty.

Poverty can reduce by the planning of birth of children so people can make it appropriate with his income or economic stability in the family. And as I know the participation of KH concerning food and Family planning in trigger from his horizon and knowledge from the basis tradition of pesantren, **it's Kitab Kuning. So in that point, the contribution of genuine tradition from pesanten in combating religious radicalism. Wallahu A'lam Bi Ashawaab.**

## References

- Hasan Noorhaidi. 2018. *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi, dan Kontestasi*, Yogyakarta, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
- Ma'mur Asmani Jamal.** 2007. *Fikih Sosial Kiai Sahal Mahfudh; Antara Konsep dan Implementasi*, Surabaya: Khalista
- Rahman Mujib, dkk. 2012. *Kiai Sahal, Sebuah Biografi*. Jakarta: KMF Jakarta.
- Milal Bizawie Zainul. 2002. *Perlawanan Kultural Agama Rakyat, Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)*, Jakarta: Keris-Samha.
- El B.aroroh Umdah dan Nurul Janah Tutik,. 2016. *Fikih Sosial Masa Depan Fikih Indonesia*. Pati: Pusat Fisi Ipmafa
- Al-qurtuby Sumanto 1999. *Era Baru Fikih Indonesia*, Yogyakarta: Cermin
- Majalah Pendis. 2017. Edisi No. 8/Tahun V/2017. Jakarta: Kementerian Agama RI

**NALAR KEILMUAN INTELEKTUAL PESANTREN**  
**Potret Problem Dikotomi Keilmuan dan Pengembangan Integrasi**  
**Keilmuan Pondok Pesantren di Jember.**

**Shoni Rahmatullah Amrozi**

**Abstrak**

Pendidikan umum yang menyelenggarakan sistem persekolahan merupakan tradisi intelektual Barat sebagai bagian dari proses kolonisasi telah lama diadopsi oleh Pesantren. Pada sisi yang lain, pada tingkatan praksis pesantren ketika memasuki sekolah-sekolah umum (SMU dan SMK) mengadopsi besar-besaran model pendidikan Barat.

Fenomena sekolah umum di pesantren menjadi penting untuk dikaji, karena berkaitan dengan suatu wacana serius dalam dunia pemikiran pendidikan Islam yaitu dikotomi keilmuan yang pada gilirannya melahirkan sejumlah wacana lain yang cukup serius diperbincangkan dalam ranah intelektual Islam, terutama kalangan perguruan tinggi Islam seperti teori islamisasi ilmu atau integrasi ilmu, dll. Kritis terhadap problem dikotomi keilmuan senantiasa bergulir dalam ranah pemikiran pendidikan Islam, yang kemudian disinyalir sebagai bentuk krisis epistemologi dalam Islam dan kerapuhan bangunan filsafat Islam. Pada satu sisi, ditingkat kesadaran keilmuan, terdapat dikotomi keilmuan antara keilmuan Islam (**al-qur'an, hadist, fikih, tafsir, aqidah, SKI dan bahasa Arab**) dan Keilmuan Umum (ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial).

**Kata Kunci:** Dikotomi Keilmuan, Integrasi Keilmuan.

## Pendahuluan

Telah lama dunia pesantren mengadopsi model pendidikan modern, yang *notabene* merupakan warisan tradisi intelektual Barat, sebagai bagian dari proses kolonisasi penjajah Belanda di Nusantara. Menurut banyak ahli tentang pesantren bahwa sejak awal abad 20 telah terjadi perubahan yang cukup dramatis di pesantren, terutama pesantren Jawa yang awal mula pesantren hanya memperkenalkan model pengajaran kitab-kitab klasik secara *Bandongan* atau *wetonan* bergeser kepada model pendidikan sistem kelas, yang kemudian dikenal dengan Madrasah. (Geertz, 1989)

Perkenalan pesantren dengan sistem pendidikan Madrasah dimulai setelah banyak ulama Jawa belajar di kota Mekah dan Madinah, sekaligus merupakan respon para ulama terhadap perubahan kebijakan politik Belanda yang mulai memperkenalkan pendidikan modern dengan memberikan implikasi sistem pendidikan berjenjang dan kebergantungan pada ijazah formal sebagai tanda keberhasilan pendidikan. Hal ini pula, yang menyebabkan banyak santri harus tinggal beberapa tahun lamanya di Pesantren. (Yunus, 1979) Bahkan Nurcholis Madjid (1995) menengarai seandainya tidak ada peristiwa kolonisasi, tidak akan dijumpai Universitas-universitas sekuler saat ini, seperti UGM, ITB, IPB, UI, dan lain-lain. Tetapi justru yang akan muncul dan berkembang adalah Universitas Tebu Ireng yang berakar dari Pesantren.

Disamping sebagai sikap responsif terhadap kebijakan pendidikan Belanda, menurut Abdurrahman Wahid (1999) bahwa pendirian Madrasah di Pesantren sebagai bentuk perlawanan intelektual dengan memakai simbol-simbol nasionalisme untuk mengimbangi sistem pendidikan sekolah yang dipropagandakan oleh Belanda. Dengan diprakarsai oleh Mas Mansur dan Wahab Hasbullah mendirikan kelompok studi yang dikenal dengan Tashwirul Afkar pada tahun 1914 dengan melahirkan perguruan Nahdlatul Wathan pada tahun 1916 di Surabaya. Dengan demikian, Pendirian madrasah-madrasah ini tidak lain adalah sebagai bentuk upaya kaum santri untuk menumbuhkembangkan semangat nasionalisme-religius ala pesantren ke dalam jiwa putra-putri bangsa. Hasilnya adalah munculnya kebangkitan nasionalisme untuk melakukan perlawanan terhadap kolonialisme Belanda di banyak daerah.

Tradisi adaptif dan responsif pesantren terhadap lingkungan di luar pesantren terus berlangsung hingga saat ini, dan tradisi seperti ini merupakan tradisi lama sejak terjadi pergumulan antara tradisi Hindu-Budha dengan Islam. Tidak salah jika Geertz (1989) menyebutkan bahwa Islam di Jawa lebih menunjukkan karakteristik adaptasi, pragmatis, kompromistis. Bahkan Dirdjosanjoto (1999) menyebut agak ekstrem bahwa Islam seolah-oleh telah menghilangkan esensi religuitasnya dengan ungkapannya yang cukup tekenal





**bahwa Islam Jawa lebih pantas disebut sebagai "Islam yang dijawakan" dari pada "Jawa yang diislamkan. Walaupun begitu Gus Dur (2002) masih melihat bahwa pesantren masih memiliki nilai-nilai tertentu yang agak berbeda dengan nilai di luar pesantren, yang olehnya disebut dengan *subkultur*. Perbedaan yang mencolok antara pesantren dan masyarakat pada umumnya bisa dilihat dari kehidupan masyarakat umum yang begitu cepat mengalami perubahan karena arus informasi dan budaya luar yang cukup materialistis dan konsumtif, sedangkan pesantren masih tetap bertahan dengan nilai-nilai lama dan terkesan tidak terpengaruh sama sekali dari budaya luar.**

Subkultur dan adaptif-kompromistis adalah wacana yang senantiasa didiskusikan oleh kalangan intelektual ketika berbicara tentang dunia pesantren saat ini. Tetapi masalahnya adalah apakah subkultur yang dimaksud Gus Dur tidak mengalami pergeseran saat ini?. Tentu saja, dalam kepentingan penelitian ini tidak bermaksud ingin mengurai tentang pergeseran subkultur. Penelitian ini difokuskan kepada upaya mengkaji persoalan epistemologi pesantren. Pesantren di Jember telah lama mendirikan madrasah, dan saat ini banyak yang mendirikan sekolah-sekolah umum, seperti SMU dan yang lagi populer saat ini Pesantren di Jember mendirikan sekolah-sekolah kejuruan (SMK).

Fenomena sekolah umum di pesantren menjadi penting untuk dikaji, karena berkaitan dengan suatu wacana serius dalam dunia pemikiran pendidikan Islam yaitu dikotomi keilmuan yang pada gilirannya melahirkan sejumlah wacana lain yang cukup serius diperbincangkan dalam ranah intelektual Islam, terutama kalangan perguruan tinggi Islam seperti teori *islamisasi ilmu* atau *integrasi ilmu*, dll. Kritis terhadap problem dikotomi keilmuan senantiasa bergulir dalam ranah pemikiran pendidikan Islam, yang kemudian disinyalir sebagai bentuk krisis epistemologi dalam Islam dan kerapuhan bangunan filsafat Islam. Pada satu sisi, ditingkat kesadaran keilmuan, terdapat dikotomi keilmuan antara keilmuan Islam (al-**Qur'an**, hadist, fikih, tafsir, aqidah, SKI dan bahasa Arab) dan Keilmuan Umum (ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial), apalagi terdapat doktrin keagamaan mempelajari ilmu-ilmu keislaman fardhu ain, dan mempelajari ilmu umum fardlu kifayah. Akibat doktrin itu, telah lama pendidikan Islam, terutama pesantren lebih menggemakan keilmuan Islam dan kering akan ilmu umum. Tidak salah jika produk pesantren banyak melahirkan ahli tafsir, fikih dan kering ilmu-ilmuan sains.

Pada sisi yang lain, pada tingkatan praksis pesantren ketika memasukan sekolah-sekolah umum mengadopsi besar-besaran model pendidikan Barat, sehingga sangat sulit memisahkan secara tegas mana pendidikan Barat dan mana pendidikan Islam. Inilah yang dalam pandangan

**Syafi'i Ma'arif (1993)** bahwa realitas perkembangan pendidikan Islam saat ini mengalami kebingungan dan kehilangan arah. Dalam prakteknya terdapat model pengadopsian besar-besaran terhadap model pendidikan yang dibangun oleh Barat dengan sistem didaktik metodik. Pendidikan Islam belum mampu merumuskan sendiri bangunan sistem dan model pengajarannya.

Krisis epistemologi dalam dunia pesantren bisa dilihat pula dari sisi orientasi atau arah pendidikannya. Yang pertama, apakah dengan mendirikan SMU atau SMK sekedar mengikuti arus perubahan atau kepentingan pasar saat ini?, yang kedua, apakah mendirikan SMU dan SMK karena ada agenda besar untuk mengintegrasikan keilmuan Islam dan umum? Bicara soal orientasi ini setidaknya berbijak pada dua aliran teoritis tentang tujuan pendidikan. *Pertama*, berorientasi kepada masyarakat, yaitu pandangan yang menganggap pendidikan sebagai sarana utama dalam menciptakan rakyat yang baik, baik untuk sistem pemerintahan yang demokratis, oligarkis maupun monarkis. *Kedua*, berorientasi kepada individu, yaitu pandangan yang menganggap pendidikan lebih menfokuskan pada kebutuhan, daya tampung dan minat peserta didik. (Wan Daod, 2003: 163)

Mereka yang beranggapan bahwa pendidikan memainkan peranan penting dalam masyarakat menempatkan kebutuhan dan minat anak didik di urutan nomor dua setelah kebutuhan dan minat masyarakat. Sementara yang berorientasi kepada individu terdapat dua aliran : *pertama*, bahwa tujuan utama pendidikan untuk mempersiapkan peserta didik meraih kebahagiaan yang optimal melalui pencapaian ekonomi atau mobilitas sosial ekonomi dalam masyarakat. *Kedua*, lebih menekankan pada peningkatan kualitas intelektual, kekayaan dan keseimbangan jiwa peserta didik, karena peserta didik dipandang sebagai manusia yang memiliki keunikan di pelbagai hal. Secara umum pendidikan yang berlangsung di dunia ini mengikuti pandangan yang pertama. Sebaliknya hampir semua agamabesar di dunia ini mengikuti pandangan yang kedua. Namun bisa juga ditemukan dalam pemikiran filsafat sekuler yang berorientasi kepada pengembangan individu. (Fazlurrahman, 1982: 41).

Orientasi kemasyarakatan, menempatkan masyarakat dan perubahannya sebagai yang utama, pendidikan diarahkan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan (*market oriented*) yang diinginkan oleh masyarakat. Pendidikan model seperti ini, akan mengupayakan penguatan keyakinan, sikap, ilmu pengetahuan dan keahlian tertentu yang sudah diterima dan berguna bagi masyarakat. Konsekuensinya, karena kepercayaan, sikap, ilmu pengetahuan, dan keahlian tertentu senantiasa berubah, maka pendidikan dalam masyarakat harus bisa mempersiapkan peserta didiknya untuk menghadapi segala bentuk perubahan yang ada. Kalau hal ini terjadi, maka

terjadi pemaksaan besar-besaran terhadap potensi individu-individu. Lalu jadilah individu yang mengalami kegersangan makna hidup, mereka dipaksa menjadi tukang-tukang, pekerja-pekerja profesional sistem sosial modern, tetapi jiwa dan hatinya terkungkung.

Oleh sebab itu, dewasa ini pendidikan Islam juga dijadikan alat mobilisasi sosial ekonomi individu atau negara. Hegemoni model pendidikan seperti ini telah melahirkan Psiko-sosial, yang terkenal dengan sebutan **“penyakit gelar”, yaitu meraih gelar bukan untuk kepentingan pendidikan,** tetapi untuk kepentingan ekonomi dan sosial. Dalam Masyarakat berkembang turut menciptakan situasi sosial yang kacau. Keadaan seperti ini menurut Al-Attas (Wan Daod, 2003: 164) bersumber dari kebingungan intelektual dan hilangnya identitas kebudayaan akibat dari pengaruh sekularisasi yang cukup lama. Dan hampir seluruh negara yang masyarakatnya beragama Islam dan pernah dijajah oleh bangsa kolonial lebih menfokuskan atau berorientasi kepada kemasyarakatan.

Dengan demikian, menjadi menarik untuk membongkar struktur atau nalar keilmuan dunia pesantren di Jember yang dewasa ini telah menyelenggarakan atau mendirikan sekolah-sekolah umum (SMU-SMK), apakah mereka (intelektual pesantren) sungguh-sungguh menyadari atau memiliki basis atau dasar-dasar keilmuan yang memadai atau tidak. Oleh sebab itu, tujuan penelitian ini diarahkan untuk membongkar keilmuan intelektual pesantren dalam mengembangkan integrasi pendidikan. Tujuan yang lain adalah untuk mengeksplorasi lebih dalam bangunan epistemologi intelektual pesantren dalam memahami keilmuan dan mengembangkan pendidikan Islam.

## Rumusan Masalah

Berdasarkan pada realitas dunia Pesantren seperti diuraikan di atas, maka masalah pokok yang ingin dikaji dalam penelitian ini adalah Mengapa Pesantren di Jember mendirikan sekolah-sekolah umum (SMU-SMK) dan dasar epistemik seperti apa yang dikembangkan oleh dunia pesantren sehingga sangat apresiatif mendirikan sekolah-sekolah umum?.

Secara lebih terperinci ada beberapa masalah dalam penelitian ini, yaitu; *pertama*, Bagaimana Pandangan intelektual pesantren (kyai) Jember terhadap keilmuan dan problem dikotomi keilmuan?. Masalah ini perlu didalami untuk memahami pandangan atau alasan kyai mendirikan sekolah-sekolah umum kaitannya dengan problem dikotomi keilmuan. *Kedua*, Bagaimana dasar epistemologi intelektual pesantren (kyai) Jember dalam memahami keilmuan Islam dan Umum?. Masalah ini dirumuskan untuk membongkar nalar integrasi dan islamisasi keilmuan.



## Tujuan Pembahasan Masalah

Tujuan pembahasan masalah ini hendak mengembangkan diskursus tentang peluang integrasi keilmuan di lingkungan pesantren, karena selama ini pesantren yang dianggap sebagai institusi pendidikan Islam tertua, yang berkutat dengan penguasaan ilmu-ilmu keislaman, tiba-tiba telah menjamur sekolahsekolah umum di Pesantren.

Walaupun begitu, problem dikotomi keilmuan dalam pendidikan Islam senantiasa hadir dan selalu didiskusikan dalam ranah intelektual Islam, terutama kalangan akademis. Sehingga pesantren yang diharapkan bisa mengintegrasikan antara ilmu-ilmu keislaman dan umum masih terus dipertanyakan. Persoalan inilah yang memerlukan riset dan pemikiran khusus, bagaimana pendidikan Islam itu dikembangkan oleh pesantren?.

## Kajian Riset Sebelumnya

Tentu saja banyak buku dan penelitian tentang Pendidikan Islam dan Pesantren, tetapi sedikit sekali yang mengurai tentang epistemologi pesantren, terutama kaitannya dengan menjamurnya SMU dan SMK di Pesantren. Penelitian terbaru tentang Pesantren dilakukan oleh Ridwan Nasir, yang kemudian diterbitkan oleh Pustaka Pelajar dengan judul ***“Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal”*** pada tahun 2005, sedangkan yang lain adalah banyak berupa kajian pustaka dan permenungan mendalam yang berkutat pada kajian teks tentang persoalan pendidikan Islam, seperti tulisan Azyumardi Azra (2000), Muhaimin (2003), Munir Mulkan (1999), dll.

Kajian yang berbasis riset lapangan, sepanjang peneliti ketahui sama sekali belum terurai, terutama berkaitan dengan epistemologi pesantren. Sedangkan berkaitan dengan kajian epistemologi keilmuan Islam telah banyak yang mengupas, tulisan Muzamil Qomal tentang *epistemologi pendidikan Islam*, dan tulisan Mulyadi Kertangeara tentang *Integrasi Ilmu* sebagai sebuah contoh.

## Kerangka Teori

Dalam penelitian ini menggunakan dua perspektif sebagai alat analisa, yaitu epistemologi dan integrasi ilmu.

Untuk membaca persoalan epistemologi Pesantren perlu diurai sedikit tentang aspek epistemologi. Secara bahasa epistemologi berasal dari kata **“epistem” (cara) dan “logos” (ilmu)**. Istilah epistemologi pertama kali digunakan oleh J.F Ferrier pada tahun 1854. Runes (1971: 94) dalam kamusnya menjelaskan bahwa *Epistemology is the branch of philosophy which investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge*.

Dengan demikian, epistemologi membicarakan sumber pengetahuan atau cara memperoleh pengetahuan.

Persoalan epistemologi sangat rumit untuk dirumuskan; karena satu sisi epistemologi disamakan dengan logika; deduktif-induktif, sedangkan di sisi lain dikaitkan dengan persoalan rasionalisme dan empirisme. Pada aspek lain epistemologi menjadi disamakan dengan prosedur atau metode ilmiah; berlaku untuk ilmu-ilmu alam, sedangkan pada aspek lain epistemologi menyangkut hal-hal yang berbau spekulatif; berlaku untuk ilmu-ilmu humaniora. Namun epistemologi untuk pemahaman awal dapat dipahami sebagai suatu metode atau cara untuk menggali ilmu pengetahuan dan kebenaran. Sedangkan untuk kepentingan tulisan ini, epistemologi sebagai objek formal diperlukan suatu landasan teori yang nantinya akan digunakan untuk membaca dan menganalisa pemikiran intelektual pesantren tentang ilmu pengetahuan.

Pandangan ulama pesantren tentang ilmu ini selanjutnya akan dianalisa menggunakan perspektif teori integrasi ilmu yang banyak dikembangkan oleh intelektual Islam, seperti M. Amin Abdullah atau Mulyadi Kertanegara. Semangat Integrasi ilmu yang dimaksud untuk menghapus atau meniadakan problem dikotomi keilmuan yang senantiasa hadir dalam setiap praktek penyelenggaraan pendidikan Islam. Saat ini telah terjadi pembakuan bahwa ilmu-ilmu alam atau ilmu-ilmu sosial yang ada diajarkan di sekolah umum, sedangkan ilmu-ilmu agama dominan di pesantren atau Madrasah. Kedua keilmuan itu sangat sulit untuk saling menyapa, dan cenderung berdiri sendiri. Dan yang paling tragis, masing-masing keilmuan cenderung menganggap rendah satu sama lain. Yang ahli di bidang keagamaan cenderung menganggap rendah keilmuan umum, karena tidak menjadi tuntutan agama, sedangkan keilmuan umum cenderung menganggap rendah keilmuan Islam, karena tidak membawa kemajuan yang signifikan. (Kertanegara, 2002)

## Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini dengan ancam pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif sangat cocok untuk kajian ini, terutama yang berkaitan dengan penggalian makna/pemahaman atas pengalaman manusia yang sangat kompleks. Pendekatan ini menekankan pada upaya mengelola kebermaknaan secara filosofis dan teoritis dan upaya mencapai objektivitas makna serta nilai yang terkandung dalam objek penelitian. Pendekatan kualitatif yang digunakan adalah upaya pencarian makna/pemahaman atas kerangka pikir (mindset) para pengelola pesantren di Jember.



Pendekatan kualitatif tentang pengalaman akan menggunakan pendekatan Fenomenologi dan Interpretasi. Fenomenologi terinspirasi dari pemikiran Edmund Husserl dengan istilah *intensionalitas* atau *tindakan kesadaran*. Sasaran utama Fenomenologi adalah makna dari berbagai pengalaman, peristiwa, status yang dimiliki oleh partisipan. Karena Fenomenologi merupakan aktifitas untuk memaknai dunia personal dengan cara melakukan *interpretasi*. (Ashworth, 2009)

Melalui Pendekatan fenomenologi dan interpretasi, penelitian ini akan mengambil informan atau partisipan adalah Kyai dan pengurus Pesantren yang terlibat dalam proses pengambilan keputusan dan pembelajaran dalam mengembangkan Sekolah-sekolah umum di lingkungan Pesantren. Tentu saja, yang menjadi informan dalam penelitian ini adalah intelektual pesantren (kyai dan pengurus) yang dikategorikan sebagai penanggung jawab penyelenggaraan pendidikan di pesantren dengan pendekatan *purposive sampling*, yaitu subjek penelitian ditentukan berdasarkan tujuan penelitian. Oleh sebab itu, subjek penelitian dibatasi kepada kyai-kyai pesantren yang memiliki sekolah-sekolah umum yang tentu saja secara terbuka mau bercerita dan membuka pandangan-pandangannya tentang keilmuan.

Sedangkan proses pengumpulan data dalam penelitian ini melalui berbagai cara, yaitu; *pertama*, personal document. Metode ini digunakan untuk mempelajari pengalaman batin seseorang dengan cara mengumpulkan catatan pribadi, maupun berupa daftar pertanyaan yang diajukan kepada informan. Jawaban bebas yang diberikan oleh responden memungkinkan untuk menyampaikan kesan-kesan batin. *Kedua*, Wawancara mendalam --- mengajak informan untuk melakukan refleksi interpretasi terhadap pengalaman. Metode ini diperlukan untuk mendapatkan informasi lebih banyak dan mendalam, dan kemungkinan mampu membaca ekspresi wajah seseorang sehingga terhindar dari kemungkinan kebohongan. *Ketiga*, Observasi---untuk menggali terkait dengan potret intelektual pesantren Jember dengan segala aktivitas keintelektual dan tindakan praksis mereka sehingga diperoleh deskripsi akan konteks epistemik-sosiologis, dalam pandangan keilmuan yang mereka sampaikan.

Dan yang terpenting dalam penelitian ini juga menggunakan metode dalam rangka melakukan analisa data. Metode analisa data diperlukan untuk merekonstruksi teoritis dan mensistematiskan hasil penelitian di lapangan tentang pandangan keilmuan intelektual pesantren Jember, maka digunakan metode analisa sebagai berikut : *pertama*, discourse analysis---menganalisa dan merefleksikan segala pandangan dan pemikiran keilmuan yang disampaikan oleh intelektual pesantren Jember untuk mencari hubungan antara konsep-konsep untuk mengembangkan suatu konstruksi teoritis. *Kedua*, hasil

konstruksi teoritis, kemudian dikembangkan dengan analisa verstehen---; proses analisa pada tahap analisa simbolik untuk menangkap isi pemikiran, interpretasi---; menangkap makna dari konsep-konsep dan mendeskripsikan secara sistimatis. *Ketiga*, Heurmentik—; menafsirkan, mengungkap dan menganalisa segala makna esensial-substansial yang terungkap dalam setiap pemikiran. Metode heurmentik cukup penting digunakan dalam penelitian ini, karena ingin mengungkapkan dan menganalisa segala makna esensial dalam konteksnya. Upaya mengungkapkan dan menganalisa makna setiap pemikiran keilmuan intelektual pesantren di Jember.

### Epistemologi Nalar Keilmuan Intelektual Pesantren Nuris

Menurut Gus Robith, ada 2 kelompok pemikiran di pesantren, *pertama* kelompok tradisional, kelompok yang murni maunya agama saja. Sedangkan yang *kedua* yakni kelompok modern. Sebagian orang akan melihat sedikit sini dengan sebutan modern karena modern sendiri oleh beberapa kalangan tersebut menafikan agama sehingga di beberapa pesantren tidak mau disebut dengan pesantren modern, namun pesantren salaf kontemporer. Istilah modern sendiri menjadi istilah yang masih kontroversial di kalangan pesantren. Robith memberikan penjelasan:

Kalau berbicara tentang *episteme* pemikiran di pesantren ini, kalau secara kasat mata memang ada 2 kelompok, ada kelompok salaf yang murni ia maunya agama saja. Tapi ada juga kelompok modern.

Sebagian orang mengatakan tidak mau disebut dengan pesantren modern, ia pesantren salaf yang kontemporer. Pengistilahan itu masih kontroversial karena modern sendiri oleh beberapa kalangan tersebut menafikan agama. Tetapi, saya sendiri melihat bukan hanya dari kacamata orang-orang yang menerima pendidikan modern atau kiainya sudah sekola di pendidikan modern, atau pengurus yayasannya yang sekolah di pendidikan modern, bahkan saat kita melihat sejarah pendidikan di pesantren kita sudah melihat bahwa pesantren ini juga menerima beberapa materi-materi yang tidak murni keagamaan. (*Hasil Wawancara, pada tanggal 21 Nopember 2017*).

**Dua kelompok tersebut bertitik pangkal pada dinamika “salafisasi” dan “kholafisasi” pendidikan di pesantren di era global ini. Proses dinamisasi pendidikan yang ada di pesantren yang terjadi secara terus menerus dalam menjaga identitas pesantren yang dikenal tradisional (salaf). Penggunaan akan mengundang banyak kontroversi mengingat di dalam kamus belum ada istilah itu, yang ada hanya tradisionalisasi, namun penggunaan kata salafisasi cukup beralasan, tradisionalisasi lebih dikenal di dalam dunia pendidikan Islam**



secara umum (Madrasah), namun penggunaan istilah sala sejauh pemahaman penulis, hanya digunakan di dalam diskursus pesantren. Sehingga istilah salafisasi menjadi lebih pas dalam membedakan serta mempertegas posisi pesantren dalam konteks era modern **yang penuh dengan istilah ilmiah “isme-isme” dan “isasi-isasi”.**Selain salafisasi pendidikan pesantren sebagai istilah yang mengacu pada tradisionalisi pendidikan pesantren, penulis juga menggunakan istilah kholafisasi pendidikan pesantren sebagai acuan modernisasi. Hal ini dilakukan juga terkait unifikasi pesantren dalam merespon dinamika sosial.

Pengembangan pendidikan pondok pesantren tentu saja bukan hal yang mudah dilakukan, di satu sisi membutuhkan strategi yang tepat untuk tetap agar bisa mempertahankan corak dan tradisi pendidikan tradisional (salaf), di sisi lain dituntut untuk lebih terbuka dalam merespon perubahan sesuai dengan tuntutan masyarakat modern yang serba terbuka (kholafiyah). Keterbukaan ini ditandai dengan munculnya era keterbukaan yakni globalisasi yang di dalamnya terdapat modernisme dan kawan-kawannya. Modernisme tersebut merembet pada segala bidang kehidupan tanpa terkecuali, bidang agama, sosial, politik,, budaya, ekonomi maupun pendidikan.

Maka dari itu, landasan historis yang menyertai akan adanya upaya sinergisitas bahkan integrasi ilmu yang awalnya berangkat dari strategi formal pengadaan Sekolah Menengah Pertama (SMP) tersebut dan ditambah dengan adanya semacam konsolidasi, atau dalam bahasa islaminya dikenal dengan istilah musyawarah dengan beberapa kiai, tentunya mengurus tenaga, pikiran dan waktu agar perpaduan antara pendidikan islam (pesantren) dan umum (yang ditunjukkan akan adanya semangat pendirian SMP tersebut), bukan berarti asal mendirikan, tentunya di dalamnya terdapat diskursus yang mendalam agar pendidikan islam yang ada pesantren dan pendidikan umum yang di kala itu masih minim diperbincangkan.

Untuk dapat mempertahankan dua sistem pendidikan (tradisional dan modern) berjalan dengan baik, tentu saja tidak mudah, maka pesantren harus mampu berbenah diri, menfungsikan sekian elemen fungsionalnya secara maksimal untuk melakukan improvisasi terhadap fungsi-fungsi kelembagaan, salah satunya adalah dengan memperhatikan ketertiban dan kedisiplinan administrasi dan manajemen agar keduanya bisa berjalan sesuai dengan karakteristik dan tujuan masing-masing. Sehingga, pesantren memiliki peran ganda dalam mencetak lulusan yang unggul, tidak hanya pada aspek intelektual, akan tetapi juga pada ranah religius. Sehingga lulusannya menjadi **intelektual yang ulama’ atau ulama yang intelek (Abdul Halim Soebahar: 2013).**

## Problem Dikotomi Dan Integrasi Keilmuan Pesantren

**Ketika kita mendengar kata "sains" dan "agama (Mehdi Golshani, 2004: .xi).** serta merta orang akan berpikir tentang sejarah hubungan seru di antara keduanya. Dalam catatan sejarah perjumpaan agama dengan sains tidak hanya berupa pertentangan belaka, tetapi juga orang berusaha untuk mencari hubungannya antara keduanya pada posisi yaitu sains tidak mengarahkan agama kepada jalan yang dikehendaknya dan agama juga tidak memaksakan sains untuk tunduk pada kehendaknya.

Di tengah pergulatan masyarakat informasional, pesantren 'dipaksa' memasuki ruang kontestasi dengan institusi pendidikan lainnya, terlebih dengan sangat maraknya pendidikan berlabel luar negeri yang menambah semakin ketatnya persaingan mutu out-put (keluaran) pendidikan. Kompetisi yang kian ketat itu, memosisikan institusi pesantren untuk mempertaruhkan kualitas out-put pendidikannya agar tetap unggul dan menjadi pilihan masyarakat, terutama umat Islam. Ini mengindikasikan, bahwa pesantren perlu banyak melakukan pembenahan internal dan inovasi baru agar tetap mampu meningkatkan mutu pendidikannya.

*Out put* pesantren Nuris dalam hal ini, nampaknya tidak perlu dipertanyakan, kompetisi di tingkat kabupaten, regional, nasional bahkan internasional sudah pernah diraihinya, bukan di bidang keagamaan saja, melainkan di bidang umum. Menurut Abdurrahman, pada tahun 2016 ada tim robotika yang terdiri atas siswa SMA dan MA Unggulan Nuris Jember mampu menorehkan prestasi tingkat nasional pada ajang ICONIC (Instrumentations and Control National Competition) di ITB (Institut Teknologi Bandung), Jawa Barat. Di tingkat internasional, tahun 2016 Pondok Pesantren Nuris Antirogo tersebut meraih penghargaan sebagai salah satu santri yang berprestasi di dunia internasional di bidang agribisnis karena mendapat medali emas dalam kompetisi bidang agribisnis bertajuk ***"The 36th National Academic Conference of the Future Farmers of Thailand Organization"*** yang digelar di Thailand.

Santri bernama izza Nur Layla bukan hanya cerdas di bidang agribisnis, (Wawancara, 17 November 2017) melainkan juga cerdas di bidang kitab klasik, menurut Gus Robitd Dia hafal alfiyah, dia paham dalil-dalil tahlil, talqin dan sebagainya (Wawancara, 13 November 2017). Untuk menunjukkan pada public akan kualitas pesantren Nuris, hampir dalam tiap dinding lembaga berjejeran prestasi santri di berbagai bidang. Hal tersebut juga diperkuat oleh Abu Bakar, selaku salah satu pengurus pesantren, ia mengatakan bahwa di Pesantren Nuris memproduksi dua hal, yakni pendidikan keilmuan umum dan keilmuan agama. (Wawancara, 7 November 2017).

Persoalan ini tentu saja berkorelasi positif dengan konteks pengajaran di pesantren. Dimana, secara tidak langsung mengharuskan adanya pembaharuan (modernisasi) -kalau boleh dikatakan demikian, meskipun diakui atau tidak, beberapa pesantren masih alergi dengan pengistilahan tersebut tanpa terkecuali di Nuris- dalam pelbagai aspek pendidikan di dunia pesantren. Sebut saja misalnya mengenai kurikulum, sarana-prasarana, tenaga kependidikan (pegawai administrasi), guru, manajemen (pengelolaan), sistem evaluasi dan aspek-aspek lainnya dalam penyelenggaraan pendidikan di pesantren. Untuk itu, di Nuris sendiri selain tiap tahun memang mengadakan workshop, aspek-aspek pendidikan yang memang dalam Alquran **dan hadits bahkan dalam ijma' ulama maupun dalam kitab-kitab** klasik semua itu tidak dijelaskan, karena memang bisa dikatakan tidak ada, Nuris melakukan itu, strategi pembelajaran, pelatihan struktural dan seterusnya (Wawancara dengan Arifiatun 2 November 2017). Karena jika aspek-aspek pendidikan seperti ini tidak mendapatkan perhatian yang proporsional untuk segera dimodernisasi, atau minimalnya disesuaikan dengan kebutuhan dan tuntutan masyarakat (social needs and demand), tentu akan mengancam survival pesantren di masa depan. Masyarakat (baca: kaum muslimin Indonesia) akan semakin tidak tertarik dan lambat laun akan meninggalkan pendidikan 'ala pesantren, kemudian lebih memilih institusi pendidikan yang lebih menjamin kualitas output-nya. Pada taraf ini, pesantren berhadapan-dengan dilema antara tradisi dan modernitas. Ketika pesantren tidak mau beranjak ke modernitas, dan hanya berkuat dan mempertahankan otentisitas tradisi pengajarannya yang khas tradisional, dengan pengajaran yang melulu bermuatan al-Qur'an dan al-Hadis serta kitab-kitab klasiknya (Karel Steenbrink, 1994, 167), tanpa adanya pembaharuan metodologis, maka selama itu pula pesantren harus siap ditinggalkan oleh masyarakat. Pengajaran Islam tradisional dengan muatan-muatan yang telah disebutkan di muka, tentu saja harus lebih dikembangkan agar penguasaan materi keagamaan anak didik bisa lebih maksimal, di samping juga perlu memasukkan materi-materi pengetahuan non-agama dalam proses pengajaran di pesantren.

Dengan begitu, pengembangan pesantren tidak saja dilakukan dengan cara memasukkan pengetahuan non-agama, melainkan agar lebih efektif dan signifikan, praktek pengajaran harus menerapkan metodologi yang lebih baru dan modern. Sebab, ketika didaktik-metodik yang diterapkan masih berkuat pada cara-cara lama yang ketinggalan zaman alias "kuno", maka selama itu pula pesantren sulit untuk berkompetisi dengan institusi pendidikan lainnya.

Tidak bisa dielakkan, Pesantren Nuris sebagaimana dijelaskan sebelumnya, dengan adanya santri yang memiliki kedalaman ilmu keagamaan

mampu meraih medali emas di tingkat internasional di bidang agribisnis, bukan tidak mungkin akan menjadi ilmuwan besar di hari esok asalkan tidak terjangkiti penyakit psikososial serta sinisme keilmuan terhadap barat.

Di situlah, nantinya keilmuan Islam dan keilmuan umum bertemu dan **dipertemukan, yang tentunya “dimenangkan”** oleh Islam, dimana secara ontologis, ilmu dan pengetahuan sudah jelas arahnya: Tuhan. Sehingga, nantinya para ilmuwan, politisi, doktor, intelektual, profesor dan orang pinter lain, tidak seperti yang terjadi di Barat sekarang (dan sebagian Indonesia): menggunakan ilmunya untuk sekadar mencari benda materiil-duniawi dengan cara kotor: menguasai, menindas dan menghancurkan, setelah bertahun-tahun mengaisnya di bangku pendidikan.

## Penutup

Pesantren sebagai basis pendidikan Islam Nusantara melalui kerangka *al-muhafadzah ‘ala al-qadim al-shalih wa al-alkhdzu bi al-jadidi al-ashlah* (Berpegang teguh pada pola lama yang baik dan mengambil pola baru yang lebih baik), semakin memperjelas akan ketidakbolehannya pesantren menutup diri apalagi menolak ilmu-ilmu umum sehingga semakin memberikan jarak antara ilmu agama dan umum. Kedua kubu ilmu tersebut tidak bisa semakin dibuat terkotak-kotak. Dalam hal dikotomi dan integrasi keilmuan, Pesantren Nuris Antirogo memiliki kekhasan tersendiri, Integrasi berbasis spesialisasi (*specialization based integrate*) yang menjadi embrio dalam meminimalisir problem dikotomi keilmuan di pesantren menjadi nilai tawar tersendiri di dunia pendidikan/keilmuan islam. Sebagaimana dijelaskan oleh intelektual pesantren, Gus Robith bahwa Pesantren Nuris tidak antipati terhadap pendidikan sains dan umum, dan memiliki kekhasan tersendiri di dalam mengintegrasikan ilmu umum dan agama.

Adapun yang menjadi landasan dalam proses integrasi yang khas tersebut, antara lain landasan filosofis (epistemologi), landasan historis dan landasan normatif. Landasan filosofis bisa dilihat dari pengembangan nalar yang dibangun yakni untuk mengembangkan potensi-potensi yang melekat pada diri santri sebagai manusia yang memiliki fitrah akal. Landasan historis bisa dilihat dari sejarah pendirian pendidikan formal (SMP), merupakan terobosan baru bagaimana ilmu agama dan ilmu umum bisa bertemu dalam suatu wadah. Adapun landasan normatif yang digunakan untuk melakukan integrasi, yakni dengan adanya kesadaran diri bahwa pemahaman terkait alam masih minim, untuk mendokrak hal tersebut ditemukan adanya pemantik yang terdapat pada teks-teks Alquran dan Hadis, tuntutan untuk berpikir sebagaimana *afala ta’qilun*, *afala tatafakkarun*, *afalayanzhurun*, dan seterusnya agar tidak terjadi pemakzulan terhadap keilmuan yang satu dengan

keilmuan yang lain, atau dengan menggunakan bahasa yang lebih sederhana, terjadi benturan antara keilmuan yang satu dengan keilmuan yang lain.

### Daftar Pustaka

- Ashwaorth, Peter. *Awal Mula Psikologi, (dalam Psikologi Kualitatif, Panduan Praktis Metode Riset)*(ed. Jonathan A. Smith). Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2009.
- Dirdjosantoso Pradjoto. *Memelihara Umat; Kiai Pesantren-Kiai Langgar*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Fazlurrahman. *Islam And Modernity, The Transformatio of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Mayarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.
- Kertanegara, Mulyadi. *Integrasi Ilmu*. Mizan: Bandung, 2001.
- Ma'arif, Syafi'I.** *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1993.
- Madjid, Nurcholis. *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: P3M, 1995.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam dan Negara*. Jakarta: Erlangga, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Pesantren: A Unique Traditional Education*. Libanon, 2002. [www.gusdurnet.com](http://www.gusdurnet.com)
- Wan Mohd Nor Wan Daod, *Filsafat Dan Praktek Pendidikan Islam Syed. M. Naquib Al Attas*, Bandung: Mizan, 2003.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara, 1979.

## الفقه الباسنتريني بأبعاد جديدة: من الفقه العنفي إلى الفقه اللاعنفي

بقلم: Syamsuri

معهد نور الجديد الإسلامي ييطان برابالنجا جاوا الشرقية

syamhass@gmail.com

### الملخص

أصبح الفقه على مدار التاريخ درسا أساسيا في معظم الباسنترين. فهو درس مفضل لدى الطلاب بالنسبة إلى درس آخر. وانطبقت طرق تدريس الفقه فيه بطريقتين أساسيتين وهما: التعليمية و المناقشة، فأصبح الطلاب بهاتين الطريقتين يتقنون الفقه. ولكن الأسف لا يخلو الفقه الباسنتريني عن العنف فقد انتشر بأنواعه في عدة صحف الكتب. لحل هذه المشكلة يمكننا أن نحاول من خلال الشئئين: من الكتب المقروءة و من استراتيجيات و طرق تعليم الكتب. الأول بتأليف الكتب التراثية المجهزة بالبيان عما يبعده عن العنف، و الثاني على أربعة طرق وهي: تقديم السيرة الذاتية لمؤلف الكتاب، ووضع ما كتبه المؤلف في الكتاب فقها كنتيجة الاستنباط و الاستدلال، وفهم المعرفة أو الاستمولوجية التي بنى عليها الفقه، و تفعيل مقاصد الشريعة في دراسة الفقه.

الكلمات الرئيسية: الفقه الباسنتريني، الفقه العنفي، الفقه اللاعنفي.

الباسنترين أقدم المؤسسات في أندونيسيا بُني أول مرة في القرن السابع عشر ميلاديا له تقاليد علمية تمّ حفاظها في ممرّ الزمان منذ نشأته إلى اليوم. وهويدور دورا هاما في بناء الشعب الإندونيسي. وهذا الدور قد تحقق في عهد الاستعمار قبل استقلال اندونيسيا بتزويد الطلاب العلوم الإسلامية و مهارة الحرب حتى يكون الباسنترين ليس مركزا للعلوم الإسلامية فحسب بل أيضا للمقاومة على الاستعمار. فنبت بذلك في قلوب طلاب الباسنترين وعي عال بالدفاع عن وطنهم والفوز بالاستقلال و أن القتال ضد المستعمرين أمر ضروري لا بد منه. وبعد استقلال هذا البلد أخذ الباسنترين يلعب دوره في معظم نواحي الحياة الشعبية لاسيما في تحسين الموارد الشعبية من خلال التربية و التدريب و التعويد. فتعلّموا فيه عدة العلوم نهارا و ليلا ودرّسوا أنفسهم بالمهارات المفيدة واعتادوا على القيام بالمسؤوليات. و لهذا قيل أن التعلم في الباسنترين على مدار 24 ساعة.

لما لا شك أن من خصائص الباسنترين التي وجدناها إلى اليوم قدرة طلابه على قراءة الكتب التراثية العربية التي ليست لها حركة كعلامة الترقيم و لا معنى يسهّل فهمها.<sup>1</sup> وبهذه القدرة قراءوا مادة العقيدة و التصوف و الفقه من مصادرها الرئيسية. وهذا لا يعني أن جميع الباسنترين يدرّس الطلاب الكتب التراثية العربية فقط بل انقسم الباسنترين من هذه الناحية إلى نوعين: نوع يطبّق تدريس الكتب التراثية العربية فقط و نوع يطبّق تدريس الكتب التراثية العربية ويقوم أيضا بتنظيم المدارس الرسمية المنتسبة بالحكومة حيث يدرّس فيها الطلاب شتات العلوم مثل الرياضيات و اللغة الانكليزية و ما إلى ذلك. فالنوع الأول يبلغ عدده 13.016 باسنترين و يبلغ عدد الثاني 12.922 باسنترين.<sup>2</sup>

بناء على هذه الأدوار و المواقف و الوظائف أصبح الباسنترين مؤسسة مفضّلة أتى اليه الملايين من الطلاب من أنحاء أندونيسيا و سكنوا فيه عدة السنوات. كما أعلنت وزارة الشؤون الدينية الاندونيسية أن عدد الباسنترين في أندونيسيا 25.938 انتشر في مختلف المناطق و يبلغ عدد الطلاب في جميع الباسنترين 3.962.700 طالب.<sup>3</sup> ارتفع العدد ارتفاعا ساميا حيث بلغ عدد الباسنترين في عام 1885 م 14.929 باسنترين وعدد الطلاب فيها 222.663 طالب.<sup>4</sup> بهذا العدد الكبير فللباسنترين مساهمة عالية في القيام بتربية الشعب. فالطلاب بعد أن تخرّجوا من الباسنترين ورجعوا إلى بيوتهم حاملون ما نالوا فيه من

نالوا هذه القدرة منذ القرن السادس عشر ميلاديا بعد رجوع الطلاب الاندونيسيين من رحلتهم في طلب العلم بمكة <sup>1</sup>  
Afandi Mukhtar, 'Membedah Diskursus Pendidikan Islam' (Ciputat: Kalimah, 2001), 40-39

<sup>2</sup><http://pbsb.ditdpontren.kemenag.go.id/pdpp/grafik2018> تم الوصول اليه في 16 من سبتمبر 2018

<sup>3</sup> نفس المرجع

<sup>4</sup>Salahuddin Wahid, *Transformasi Pesantren Tebuireng, Menjaga Tradisi di Tengah Tantangan* (Malang: UIN Maliki Press, 2011), 77



العلم و الفهم وأصبحوا يتأثرون في حياتهم اليومية بعلمهم و فهمهم فعملوا الناس ما اعتقدوا وكانوا على اليقين انه على حق ولونوا مفاهيم الناس بمفاهيمهم فتلونوا.

### الفقه في الباسنترين

الغرض الاسمي من الدراسة الباسنترينية هو تثقيف الطلاب كمرشحي العلماء.<sup>5</sup> يعني بذلك انهم بعد تخرجهم من الباسنترين و رجعوا إلى منازلهم نشروا العلوم وداروا دورا للمجتمع. ولتحقيق هذا الغرض درّسهم كياهي و الاساتيد دروسا تزودهم للعب دورهم في المجتمع. فاختار معظم الباسنترين الفقه كالدرس الرئيسي في هذا التزويد لانه يعدّ كثيرا ما يحتاج اليه الناس من أحكام أنشطتهم اليومية. فتحقق من ذلكم قيل أن الباسنترين مركز التفقه في الدين.

هذا يناسب ما ذكره Martin Van Bruinessen الباحث الهولندي في تقرير البحث الذي تم نشره كتابا حيث قال أن المسلمين الاندونيسيين قديما توجهوا كثيرا إلى التصوف ثم أصبحوا يتوجهون تدريجيا إلى الشريعة. و هذا التغيير بسبب التجديد الذي حدث من القرن السابع عشر. وازداد اهتمام العلماء الاصلاحيين بالفقه كلما زادت موجة التجديد، ولكن ليست زيادة الاهتمام به من قبلهم فحسب بل أيضا من قبل العلماء التقليديين. وكان طلاب الباسنترين بذلك يفضلون الفقه على غيره من الدروس الاخرى.<sup>6</sup> فقد صحّ ما ذكره كياهي محمد احمد سهل محفوظ أن الباسنترين مجتمع الفقه.<sup>7</sup>

والواقع ليس في كل باسنترين معيار خاص يوحد المنهج الباسنتريني. فاستخدم كل منه كتب الفقه على اختلاف، حسبما يرى فيه فعالية. ولكن كما قدم Martin Van Bruinessen في نتيجة بحثه أن كتب الفقه المستخدمة في معظم الباسنترين كما يلي:

(1) التقريب للامام العلامة أحمد بن حسين الشهير بأي شجاع أو شرحه المسمى بفتح القريل للشيخ محمد بن قاسم الغزي. استخدم كليهما أو احدهما كثير من الباسنترين كالدرس الاجباري يجب على الطلاب القيام بدرسه.

(2) سلم التوفيق إلى محبة الله على التحقيق لعبد الله بن حسين بن طاهر بأعلوي الحضرمي. يشتمل الكتاب على العقائد و الاحكام والتصوف.

<sup>5</sup> Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1954), 50

<sup>6</sup> Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), 112-113

<sup>7</sup> MA. Sahal Mahfudh, "Tradisi Pendidikan Politik di Pesantren," dalam *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani*, (ed) Ismail SM dan Abdul Mukti (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 20.

- (3) فتح المعين بشرح قرّة العين بمهمات الدين. الشرح و المتن للشيخ احمد زين الدين بن عبد العزيز المعبري الملياري هو كتاب شامل على ابواب الفقه من العبادات و المعاملات و ما إلى ذلك هذه الثلاثة أصبحت كتباً مفضلة بين أيدي العلماء التقليديين و طلابهم لأنها صغيرة الحجم و كبيرة النفع. المبحث فيها يحتوي على أبواب الفقه كلها يعبر مؤلفوها بكلمات بسيطة سهيل الفهم
- (4) فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب. الشرح و المتن لنفس المؤلف وهو شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الانصاري وهو كتاب مطول يتكون من الجزئين.
- (5) إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين للسيد أبي بكر بن السيد محمد شطا الدمياطي. الكتاب كما دلّ عليه العنوان خاشية فتح المعين، وهو على أربعة أجزاء.<sup>8</sup>
- اليوم لا تنحصر كتب الفقه المستخدمة في الباسنترين إلى خمسة كتب كما مر بل تزداد مع زيادة الحاجة إلى كتاب معين مثل قرّة العيون و عقود اللجين لاعداد الطلاب في المناكحة و بناء الاسرة كما يضيف ايضا اليها الباسنترين الكتب المعاصرة.
- انطبقت طرق تدريس الفقه فيه بطريقتين أساسيتين وهما: التعليمية و المناقشة. الاولى اما بقراءة الشيخ كتابا امام الطلاب جماعة و يترجمه و يشرح ما يتعلق بالقواعد و مراد النص (ويتون / *weton*) و اما بالمواجهة حيث يواجه الطالب الشيخ و هما لوجه ليقراء كتابا و يترجم و يشرح المراد امام الشيخ فيسمع و يصحّح ما أخطاء منه و يشرح الشيخ ما احتاج إلى الشرح من مراد النص و القواعد (سوركان / *sorogan*).
- والثانية أن يناقشوا القضايا الدينية إما مما لاحظوه يحدث في المجتمع واما من المشاكل التي وجدوها في أبواب الفقه. و تناقش هذه القضايا على شكل السؤال. فجرى النقاش حيث يجيب المشاركون و يرفض الآخرون الاجابة و يقوم أحد منهم بصياغة الاجابات من المشاركين و الآخر المؤهل في الفقه يقوم بتصحيح ما أخطاء في المناقشة. و تسمى هذه الثانية ببحث المسائل.
- وقراء في التعليمية كتابا صغير الحجم يمكن انهاء قراءته على السرعة حتى لا يحتاج إلى طول الزمان مثل التقريب و شرحه فتح القريب المحيب و سلم التوفيق و غيرها. و مما اعتاده كياهي (الشيخ) انه بطريقة التعليمية يكرر قراءة الكتاب المعين بعد اختتام محرمات عديدة. فليس من العجيب اذا وجدنا شيئا يعلم الطلاب بكتاب واحد مثل التقريب و عاد ببداية قراءته بعد اختتامه مرة بعد مرة. وفي بعض الاحيان قراء الشيخ (كياهي) امام الطلاب كتابا من المبسوطات مثل اعانة الطالبين لاستقبال رمضان المبارك. لكن في مثل هذه القراءة ترك البيان عن مراد النص المقروء و عن القواعد اللغوية، و انما قراء الشيخ النص و ترجمه.

<sup>8</sup>Bruinessen, *Kitab Kuning*, 117

وعلى العكس، فإن الكتب المعدة في المناقشة لا تنحصر إلى كتب معينة مختصرة مثل التقريب بل اعتمدوا على المبسوطات و المطولات مثل اعانة الطالبين أو المجموع على شرح المذهب أو فتح الوهاب أو غيرها. و لا تنحصر إلى الكتب التراثية القديمة بل أيضا جعلوا كتباً معاصرة مراجع المناقشة مثل كتاب الفقه الإسلامي و أدلته للاستاذ الدكتور وهبة الزحيلي والمؤلفات ليوסף القرضاوي. فقراء المشاركون أي كتاب شاؤوا وقدموه كالمصدر و المرجع لتأييد رأيه في النقاش.

وبالرغم من ذلك أن كياهي (الشيخ) هو العنصر الاساسي من الباسنترين لانه من بنه و أتسسه وطوره. فله سلطة حياة و بيئة الباسنترين تصرف بها في تعيين الكتب المقروءة فيه على ما شاء وما الطلاب الا يطيعونه. و هذا سبب اختلاف الكتب المقروءة في كل باسنترين.

### العنف في الفقه الباسنتريني

قال في القاموس الإندونيسي أن العنف هو ما فعله أحد على أحد يلقي به إلى الإصابة أو الجرح أو الموت.<sup>9</sup> وعرفه نتير (Nettier) في *Encyclopedia of Sociology* أنه أن يؤدي أحدا جسدياً أو يهدده ضرراً معنوياً.<sup>10</sup> والعنف عند Jack D. Douglas و F.C. Waksler استخدام القوة لإهلاك الغير علنياً كان أو خفياً، هجوماً كان أو دفاعياً.<sup>11</sup> انقسم العنف من هذا التعريف إلى أربعة أقسام: (1) العنف العلني وهو الذي يمكن ملاحظته، (2) العنف الخفي وهو ما لا يمكن ملاحظته (3) العنف الهجومي وهو ما يقصد به لأجل إيذاء و اهلاك الغير (4) العنف الدفاعي وهو الذي لا يقصد به إيذاء و اهلاك الغير بل للدفاع عما يعرضه للخطر.

وفي الكتاب "العنف ضد الأطفال" قال حسن الاسلمي العنف هو كل فعل أو إمتناع عن فعل يعرض حياة الطفل وسلامته وصحته الجسدية أو العقلية أو النفسية أو الاجتماعية للخطر أو يكون سبباً في الإضرار بدينه و كرامته وعرضه.<sup>12</sup> وهذا العنف ضد الطفل يناسب تعريفاً عاماً للعنف حسب اختلاف الموضوع.

عرّف الاعلان بشأن القضاء على العنف ضد المرأة أن العنف هو أي عمل من أعمال العنف يقوم على نوع الجنس والذي يترتب عليه، أو من المحتمل أن يترتب عليه، أذى جسدي أو جنسي أو نفسي أو

<sup>9</sup>Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* ( Jakarta: Balai Pustaka, 1997), 484

<sup>10</sup>Nettier dalam *Encyclopedia of Sociology*, Ed. Edgar. F. Borgatta ( America: Macmilian Publishing Company, 1992), 2228

<sup>11</sup>Thomas Susanto (ed.), *Teori-Teori Kekerasan* (Jakarta: Ghalia Indonesia dan Universitas Kristen Petra, 2002), 11.

<sup>12</sup>حسن بن ناصر بن حسن الأسلمي , العنف ضد الاطفال (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية, 1430 هجرية), 2

معاناة للمرأة، بما في ذلك من التهديد بالاكراه أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء وقع ذلك في مكان عام أو في الحياة الخاصة<sup>13</sup>. والتعريف على موافقة موضوع الاعلان يضع المرأة كضحية للعنف. وان كان كذلك فان التعريف من ناحية ما يترتب عليه أذى أو معاناة - وهو من خصائص العنف- تعريف عام لكل عنف. أورد القانون الاندونيسي رقم 23 لعام 2004 تعريفا واضحا عن العنف هو أي عمل يترتب عليه معاناة أو بؤس جسدي أو جنسي أو نفسي و أو إهمال الأسرة ، بما في ذلك من التهديد بالاكراه أو الحرمان التعسفي من الحرية في الأسرة.<sup>14</sup>

وفي قرارمجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم 180 بشأن العنف في نطاق الاسرة أن المراد بالعنف هو أفعال أو أقوال وقعت من أحد أفراد الأسرة على أحد أفرادها اتصفت بالشدة والقسوة تلحق الأذى المادي أو المعنوي بالأسرة أو بأحد أفرادها، وهو سلوك محرم لمجافاته لمقاصد الشريعة في حفظ النفس والعقل، على النقيض من المنهج الرباني القائم على المعاشرة بالمعروف والبر.<sup>15</sup>

وعلم من التعريفات السابقة أن العمل يكون عنفا اذا استوفرت فيه 3 معايير التالية:

(1) أي عمل على الغير باستخدام القوة أو السلطة سواء تم القيام به بنشاط مثل الاضطهاد ، والإذلال ، والتهديد ، وغيرها أو بشكل سلبي مثل السماح بإهمال الغير ، وعدم الوفاء بحق الغير ، وترك المسؤوليات ، وما إلى ذلك.

(2) ظهور المعاناة الجسدية أو الجنسية أو النفسية. فالاول مثل إصابة أو كدمات أو ألم بدنيو الثاني مثل الاغتصاب أو الترهيب الجنسي أو الاستغلال الجنسي أو الدعارة القسرية و الثالث مثل التخويف أو الإذلال أو الإهانة أو المضايقة

(3) العمل ضد القانون

بناء على المعايير الثلاثة السابقة نلاحظ ما بحثته كتب الفقه التي تدرس في الباسنترين وفتش ما فيها من العنف. طبعا، لا يقوم هذا التفتيش على جميع الكتب بل ينحصر على ما درسه معظم الباسنترين من الكتب التي تحتوي المباحث فيها على أمور فقهية و أن لم يكن عنوانها فقها.

نأخذ مثلا ما قدمه صاحب الكتاب سلم التوفيق إلى محبة الله على التحقيق عبد الله بن حسين بن طاهر بأعلوي الحضرمي في باب الطهارة والصلاة حينما تكلم عما يجب على ولاية الامر قال: " و يجب

---

<sup>13</sup> Achie Sudiarti Luhulima, *Deklarasi Penghapusan Kekerasan Terhadap Wanita*, dalam *Pemahaman Bentuk-Bentuk Tindakan Kekerasan Terhadap Perempuan dan Alternatif Pemecahannya* ( jakarta: Alumni, 2000), 1218

<sup>14</sup> Undang Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga UU No. 23 Tahun 2004 ( Yogyakarta: Pustaka Sakti, 2005 ), 9.

<sup>15</sup> <http://www.iifa-aifi.org/2304.html>

على ولاية الامر قتل تارك الصلاة كسلا أن لم يتب و حكمه مسلم".<sup>16</sup> أراد صاحب الكتاب تحذير الكسلاء تاركي الصلاة أن امر الصلاة عظيم واهميتها في الدين كبيرة، ولكن الاسف انه حذر القراء بإجراء العقوبة أشد مما يكون. فأيد ولاية الامر لمعاقبتهم بالقتل.

وهذا يوافق ما قاله صاحب فتح المعين بشرح قرّة العين بمهمات الدين وهو الشيخ احمد زين الدين بن عبد العزيز المعبري المليباري: " (ويقتل) أي المسلم المكلف الطاهر حدا بضرب عنق (ان أخرجها) أي المكتوبة عامدا (عن وقت جمع) لها أن كان كسلا مع اعتقاد وجوبها (ان لم يتب) بعد الاستتابة.<sup>17</sup>

كذلك ما قاله العلامة أحمد بن حسين صاحب التقریب وتبعه صاحب شرحه المسمى بفتح القريب وهو محمد بن قاسم الغزي: " (وتارك الصلاة) المعهودة الصادقة بأحدى الخمس (على ضربين أحدهما أن يتركها) وهو مكلف (غير معتقد لوجوبها فحكمه) أي التارك لها (حكم المرتد) وسبق قريبا بيان حكمه (والثاني أن يتركها كسلا) حتى يخرج وقتها حال كونه (معتقدا لوجوبها فيستتاب فان تاب و صلى) وهو تفسير للتوبة (والا) أي وان لم يتب (قتل حدا) لا كفر (وكان حكمه حكم المسلمين).<sup>18</sup>

وهذا القول و ما قبله أباحوا لولاية الامور من خلال ولاية القضاء فرض عقوبة الاعدام أو القتل وتنفيذها لمن ترك الصلاة المكتوبة كسلا. ويشترط لولاية الامور في هذا القتل الاستتابة قبل تنفيذ العقوبة.

نتساءل عن هذه العقوبة هل هي مما امره الإسلام ؟ فالقتل لا يتم تطبيقه في العقوبة الا أربعة في الحدود وهي للزاني المحصن أو الزانية المحصنة، وللمحارب اذا قتل صاحب المال، و للبغاة، وللمرتد على رأي من قال بقتله. وكذلك في القصاص فان القاتل قتل عمد يعاقب بالاعدام اذا توافرت الشروط ولم يعف عن القاتل ولي المقتول. وفي جرائم التعزير أباحوا تنفيذ عقوبة الاعدام أو القتل بشروط صارمة، لكن اذا لاحظنا في عبور التاريخ لما وجدنا حاكما من الحكام في بلاد المسلمين منذ عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم و أصحابه إلى العهد الذي نحن فيه فرض هذه العقوبة و قتل تارك الصلاة كسلا. كيف قالوا بالقتل و لا يكفي أن يقاس هذا القتل على أي قتل في جرائم الحدود أو القصاص أو التعزير لعدم مساواة العلة في الاصل و الفرع. والرسول و أصحابه – هم أعلم الناس في الحكم و أشدهم احتياطا – ما فرضوا هذه العقوبة وما نفذوا القتل لتارك الصلاة قط. وذلك بلا شك نصّ عنفي يترتب عليه العنف.

عبد الله بن حسين بن طاهر بأعلوي الحضرمي، سلم التوفيق إلى محبة الله على التحقيق (بيروت: سبط الجيلاني،<sup>16</sup> 92، (2013)

الشيخ احمد زين الدين بن عبد العزيز المعبري المليباري، فتح المعين بشرح قرّة العين بمهمات الدين (بيروت: دار ابن حزم،<sup>17</sup> 36، (2004)

محمد بن قاسم الغزي، فتح القريب المحجب (سارنج: ف ت حلا جفتا كرافيك)،<sup>18</sup> 58

ولنأخذ مثلاً آخر مكتوباً في كثير من كتب الفقه وهو أنهم وضعوا في كتبهم المختلفة مبحثاً خاصاً بينوا فيها الحرب أو القتال من حكمه ومعاملته الأسير والغنيمة غيرها. ونجد في هذا المبحث الإشكاليات من ثلاث نواحي: من ناحية العنوان و من ناحية موافقته للظروف الحالية و من ناحية محتوياته.

فالاولى أن أصحاب الكتب وضعوا المبحث تحت العنوان "الجهاد" و أراد به القتال. دلّ على هذا المراد قول صاحب الكتاب في بيان أدلة الجهاد. فقال صاحب تحفة الطلاب: " الاصل فيه قبل الاجماع آيات كقوله تعالى كتب عليكم القتال و قاتلوا المشركين كافة و أخبار كخبر الصحيحين أمرت أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله".<sup>19</sup> فقد جعل بهذا العنوان معنى الجهاد قتالاً على الرغم من أن معناه واسع لا يقتصر على معنى القتال. هذا طبعاً يقلل و يضيق معنى الجهاد وقد روى البخاري في صحيحه حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنَا خَالِدٌ أَخْبَرَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ بِذَلِكَ طَلَحَةَ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ تَرَى الْجِهَادَ أَفْضَلَ الْعَمَلِ أَفَلَا تُجَاهِدُ قَالَ لَا لَكِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ حَجٌّ مَبْرُورٌ. بَيَّن الرسول في هذا الحديث أن الجهاد واسع يشتمل على كل خير حتى يعد حج مبرور من أفضل الجهاد.

والثانية من ناحية موافقة النص للظروف الحالية. فان تقنيات القتال المذكورة في كتب الفقه شيء بعيد الوقوع لا يسهل تطبيقه اليوم. من امثلة هذه التقنيات ما قاله صاحب كفاية الاختيار في كتاب الجهاد: "ثم الكفاية تحصل بشئئين أحدهما شحن الثغور بجماعة يكفون من يازأهم من العدو فان ضعفوا وجب على كل من وراءهم من المسلمين أن يمدوهم بمن يتقون به على قتال عدوهم. والثاني أن يدخل الإمام دار الكفار غازياً بنفسه أو يبعث جيشاً و يؤمر عليهم من يصلح لذلك فلو امتنع الكل من القيام بذلك حصل الاثم".<sup>20</sup> الحرب في هذا الكتاب بين المسلمين و الكفار فقسّم الدار إلى دار الكفار و دار المسلمين. والواقع لا نجد اليوم الحرب بين الكفار و المسلمين بل وقع القتال بين الشعب في بلد و الشعب في بلد اخر.

والثالثة من ناحية ما يحتوي عليه الكتاب، لنلاحظ كيف قدّم صاحب فتح القريب طريقة معاملة الاسرى فقال: ومن أسر من الكفار فعلى ضربين ضرب لا تخيير فيه للإمام بل يكون، وفي بعض النسخ بدل يكون "يصير" رقيقاً بنفس السبي أي الاخذ، وهم الصبيان والنساء أي صبيان الكفار ونسأؤهم و يلحق بما ذكر الخنثى والمجانين. وخرج بالكفار نساء المسلمين لان الاسر لا يتصور في المسلمين. و ضرب لا يرق بنفس السبي وهم الكفار الاصليون الرجال البالغون الاحرار العاقلون. والإمام مخير فيهم بين أربعة أشياء: أحدها القتل بضرب رقبة لا بتحريق ولا بتغريق مثلاً. والثاني الاسترقاق وحكمهم بعد الاسترقاق كبقية اموال الغنيمة. والثالث المن اليهم بتخليفة سبيهم. والرابع الفدية اما بالمال أو بالرجال أي الاسرى من المسلمين.<sup>21</sup>

أبو يحيى زكريا الانصاري، تحفة الطلاب بشرح تحرير تنقيح اللباب (سارنج: مكتبة اوسهاكلوركا)، 1999<sup>19</sup>

تقيالدينأوبكرمحمدالحصنيالحسيني، كفاية الاختيار في طاعة الاختصار (دمشق: دارالبشائر)، 2001، 593<sup>20</sup>

محمد بن قاسم الغزي، فتح القريب، 296-297.<sup>21</sup>

كيف يبين المعلم الطلاب عن الاسترقاق مع أن الاسترقاق تم الغاؤه في العالم منذ القرن التاسع عشر ميلاديا و الإسلام حضر لتجفيف منابعها، وحث إلى تركها ، وجعل عتق الرقبة أحد البدائل في العقوبة ، وبالتالي الإسلام يبيد رغبته في تحريم الاسترقاق من جميع الأطراف ، فقال: فَإِمَّا مَثًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا (محمد:4). فالاسترقاق إذاً عنف يخالف الشريعة و القانون العالمي.

وكيف قال صاحب فتح القريب أنه يباح للامام القتل بضرب رقبة الاسير على الرغم من أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يرضى بما فعله خالد بن الوليد من قتل الاسير كما رواه البخاري في صحيحه: حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ ح وَ حَدَّثَنِي نَعِيمٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى بَنِي جَذِيمَةَ فَدَعَاهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَلَمْ يُحْسِنُوا أَنْ يَقُولُوا أَسْلَمْنَا فَجَعَلُوا يَقُولُونَ صَبَأْنَا صَبَأًا فَجَعَلَ خَالِدٌ يَقْتُلُ مِنْهُمْ وَيَأْسِرُ وَدَفَعَ إِلَى كُلِّ رَجُلٍ مِثْلًا أَسِيرَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمَ أَمَرَ خَالِدٌ أَنْ يَقْتُلَ كُلَّ رَجُلٍ مِثْلًا أَسِيرَهُ فَقُلْتُ وَاللَّهِ لَا أَقْتُلُ أَسِيرِي وَلَا يَقْتُلُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِي أَسِيرَهُ حَتَّى قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرْنَاهُ فَرَفَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ مَرَّتَيْنِ.

وقد انتشر العنف ضد المرأة في صحف قرّة العيون لأبي عبد الله محمد التهامي بن المدني كنون الادريسي مع أن الكتاب مستخدم بين أيدي الطلاب في الباسنترين. فلنلاحظ مثلاً كيف اختار المؤلف و أورد الأحاديث التي تضايق النساء فقال: " قال عمر رضي الله عنه أيما امرأة رفعت صوتها فوق صوت زوجها لعنها كل شيء طلعت عليه الشمس الا أن تتوب و ترجع".<sup>22</sup> وكذلك اورد حديثاً " وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول: لعن الله المسوفات. قيل و ما المسوفات يا رسول الله ؟ قال التي يدعوها زوجها إلى الفراش فتسوّف له و تشتغل عنه حتى يغلبه النوم".<sup>23</sup> أشعلت الاحاديث العنف الجنسي لوضعها الرجال متفوقين على النساء فكأنها أباحت أن يعامل الزوج زوجته على ما شاء.

### من الفقه العنفي إلى الفقه اللاعنفي: محاولة لاعادة الفقه الباسنتريني

انتشار تعاليم العنف في عدة صفحات كتب الفقه الباسنتريني – كما ذكر – امر خطير للطلاب و يورث تأثيراً سلبياً عليهم حيث تعلموا العنف من كتب الفقه من خلال شيوخهم (كياهي) فاستقر العنف في عقولهم ويدركون انه من تعاليم الدين. الشيخ (كياهي) شخصية النخبة لطلاب الباسنترين و الفقه لديهم درس مفضل و موثوق به بل مقدس كمصدر تعاليم الدين. هذه الحالة اذا لؤنت مفاهيمهم بلون عنفي أيدت انتشار

ابو عبد الله محمد التهامي بن المدني كنون الادريسي الحسيني الفاسي، قرّة العيون بشرح نظم ابن يامون (بيروت: 22 دار ابن حزم، 2004)، 51 نفس المرجع، 54<sup>23</sup>



العنف في المجتمع لاسيما بعد رجوعهم اليهم ونشروا علومهم التي نالوها في الباسنترين. فمن الواجب اقامة محاولة التخلص من الفقه العنفي إلى الفقه اللاعنفي

أقام معظم الباسنترين بالفقه على المنصوص كما أقام به قدماءهم من قبل، الاساتيد يدرسون الفقه و يتقيدون بأقوال المذاهب الفقهية كما تقيد بها القدماء. فاعتمدوا على ما نص في الكتاب ولا فرصة للطلاب لإيجاد النقاش و تقديم النقدهوضعون المنصوص في كتب الفقه مصدرا أساسيا لاجابة القضايا الدينية.

انطلاقا من هذه الحالة فلا بد لهم من تغيير أو تحويل الفقه المليء بالعنف إلى فقه جديد يخلو فيه من العنف أو يقال له فقها لاعنفيا. و التحويل يكون من خلال الشيئين: من الكتب المقررة و من استراتيجيات و طرق تعليم الكتب. الاول لا يعني ترك و نسيان الكتب التراثية القديمة ويرميها إلى المزلة بل يعني بذلك اننا ما زلنا نستخدمها للدراسة بأبعاد جديدة بتأليف الكتب التراثية المجهزة بالبيان عما يبعده عن العنف. ولكنه ليس بسهل الممارسة لاننا نحتاج الوقت طويل و جهد كبير من المؤهلين. والثاني لا نحتاج إلى تحويل و تبديل الكتب المستخدمة اليوم انما نحن في شدة الحاجة إلى استراتيجيات و طرق جديدة نبتعد بها عن العنف.

فليكن كل قارئ كتب الفقه الباسنتريني (كياهي أو الاستاذ) يعتمد على هذه الطرقليجتنب بها الطلاب من العنف. وهي كما يلي:

الاول: تقديم السيرة الذاتية لمؤلف الكتاب. قدم المعلم تعريف الكتب و شخصية المؤلفين وسيرتهم الذاتية من المؤهلات الدراسية و الانتماء السياسي و الوضع السياسي و الاجتماعي و الثقافي والاقتصادي و موقفه في التمدذهبليعرف الطلاب الظروف و الاحوال التي أحاطت المؤلفين عند تأليف الكتاب. فأصبحوا بذلك يقدررون أن يفهموا و يبينوا ويناقشوا وينقدوا ما كتبه المؤلفون في كتبهم بل و يصححوه متى يوجد فيها العنف.

الثاني: وضع ما كتبه المؤلف في الكتاب فقها وهو نتيجة الاستنباط و الاستدلال بطريق الفهم و النظر. و هيليس بطلق بل يحتمل أن تكون في الصواب عند أحد و أن تكون في الخطاء عند غيره. على هذا فلا يخلو الفقه من النقد و من التغيير فقد قيل أن الحكم المستنبطة من خلال الفهم يتغير بتغير الازمنة والامكنة وهو قابل للنقاش أبدا. قد عززت معرفة هذا الموقف الوعي أن أقوال المؤلفين في كتبهم ليست موثوقا بها دائما و تحتاج إلى التحليل.

و الثالث: فهم المعرفية أو الاستمولوجية التي بنى عليها الفقه. الفقه كنتاج الاجتهاد يتعلق دائما بما أوحى الله إلى رسوله من الايات القرآنية و الاحاديث النبوية من جانب، و يتعلق بما حدث في نواحي حياة المجتمع من العبادة و الاقتصاد و السياسة وغيرها من جانب آخر. الاول ثابت مغلق و الثاني متغير ديناميكي. بناء على هذا، فالواجب أولا على المعلم أن يتقن العلوم المستخدمة لفهم القرآن مثل اصول الفقه و علم التفسير والقواعد اللغوية و علم النسخ و المنسوخ وأسباب النزول وما إلى ذلك و أن يتقن علوم الحديث من علم تخريج الحديث و اسباب الورود و غيرها ليفهم الاحاديث

حق الفهم. و لا بد عليه أيضا أن يتقن العلوم الاجتماعية بجميع أنواعها. على ذلك أصبح المعلم يقوم بتحليل المنصوص في الفقه حتى يستطيع أن ينقد أو يرفض ما أخطأ منه.

والرابع: تفعيل مقاصد الشريعة في دراسة الفقه. المقاصد مفتاح الفقه لا يفهمه أحد تمام الفهم الا بفهم المقاصد وهي تدور دورا هاما في معرفة وجود الاحكام وعدمها كما صرح به جاسر عودة في كتابه تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجودا وعدما.<sup>24</sup> بل يمكن أن تدور الاحكام مع المقاصد كبديل عن الترجيح بين الاحاديث الصحيحة وكبديل عن النسخ بالراءي المجرد.<sup>25</sup> وذلك لقيام النظر المقاصدي على الموازنة بين مبنى النص و معناه و بين ظاهره ومقصوده على موافقة الشريعة و معيار الاجتهاد الصحيح. قد صح ما قاله نور الدين الخادمي أن النظر المقاصدي هو في حقيقته يتمثل في مبدأ الوسطية الإسلامية التي تقررت بأدلة كثيرة على انها خصيصة قطعية و سمة مؤكدة من سمات شريعة الله الغراء.<sup>26</sup> فالمعلم يحلل كل ما كتبه المؤلف في كتابه من منظور مقاصد الشريعة، فان وافق المقاصد فهو مقبول وبالعكس انه مردود اذا خالفها. و اهم المهام من هذه المحاولة هو الرغبة في التغيير أو التحويل من الحالة الراهنة الراحلة إلى الحالة الجديدة التي هي احسن و اصلح. فاذا تم تطبيق هذه المحاولة من جميع الاطراف فقد تركنا الفقه العنفي في الباسنترين وسوف نرى فيه بمشيئة الله فقها جديدا وهو الفقه اللاعنفي

## خاتمة

الفقه الباسنتريني لا يخلو من العنف الذي انتشر في عدة صفحات الكتب مع أن المعلمين فيه يقرأونها للطلاب يوميا. من الواجب على الباسنترين ابتعاد هذا العنف بتطبيق الأبعاد الجديدة من الاستراتيجية والطرق التعليمية. وقد ذكرنا في هذه المقالة محاولة لتغيير هذا العنف إلى ما هو أصلح يجعل الفقه الباسنتريني فقها لاعنفيا.

## قائمة المراجع اللغة العربية

أبو عبد الله محمد التهامي بن المدني كنون الادريسي الحسيني الفاسي ،قرة العيون بشرح نظم ابن يامون، بيروت: دار ابن حزم  
أبو يحيى زكريا الانصاري، تحفة الطلاب بشرح تحرير تنقيح اللباب، سارنج: مكتبة اوسهاكلوركا

جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي مجموعة بحوث ( : الشبكة العربية للأبحاث و النشر، 2011)، 12،<sup>24</sup>

جاسر عودة، فقه المقاصد إناطة الاحكام الشرعية بمقاصدها (هيرندن: المعهد العالمي المفكر الإسلامي، 2006)،<sup>25</sup>

نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية (الرياض: مكتبة العبيكان، 2006)،<sup>26</sup> 8

- تقيالدينأوبكرمحمدالحصنيالحسيني، كفايةالأخيارفيحلقايةالاختصار، دمشق: دارالبشائر، 2001
- جاسر عوده، الاجتهاد المقاصدي مجموعة بحوث: الشبكة العربية للأبحاث و النشر، 2011
- جاسر عوده، فقه المقاصد إناطة الاحكام الشرعية بمقاصدها، هيرندن: المعهد العالمي المفكر الإسلامي، 2006
- حسن بن ناصر بن حسن الأسلمي ، العنف ضد الاطفال ، المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430 هجرية
- عبد الله بن حسين بن طاهر بأعلوي الحضرمي، سلم التوفيق إلى محبة الله على التحقيقو بيروت: سبط الجيلاني، 2013الشيخ احمد زين الدين بن عبد العزيزالمعبري المليباري، فتح المعين بشرح قررة العين بمهمات الدين، بيروت: دار ابن حزم، 2004
- محمد بن قاسم الغزي، فتح القريب المجيب، سمارنج: ف ت حلا جفتا كرافيك
- نور الدين بن مختار الحادمي، علم المقاصد الشرعية، الرياض: مكتبة العبيكان، 2006

### اللغة الإندونيسية

- Achie Sudiarti Luhulima *Deklarasi Penghapusan Kekerasan Terhadap Wanita*، dalam *Pemahaman Bentuk-Bentuk Tindakan Kekerasan Terhadap Perempuan dan Alternatif Pemecahannya* ( jakarta: Alumni، 2000.
- Afandi Mukhtar، *Membedah Diskursus Pendidikan Islam*، Ciputat: Kalimah، 2001.
- MA. Sahal Mahfudh، **“Tradisi Pendidikan Politik di Pesantren،”** dalam *Pendidikan Islam، Demokratisasi dan Masyarakat Madani*، (ed) Ismail SM dan Abdul Mukti، Yogyakarta: Pustaka Pelajar، 2000.
- Martin Van Bruinessen، *Kitab Kuning Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan، 1999.
- Nettier dalam *Encyclopedia of Sociology*، Ed. Edgar. F. Borgatta، America: Macmilian Publishing Company، 1992.
- Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa، *Kamus Besar Bahasa Indonesia*، Jakarta: Balai Pustaka، 1997.
- Salahuddin Wahid، *Transformasi Pesantren Tebuireng، Menjaga Tradisi di Tengah Tantangan*، Malang: UIN Maliki Press، 2011
- Thomas Susanto (ed.)، *Teori-Teori Kekerasan*، Jakarta: Ghalia Indonesia dan Universitas Kristen Petra، 2002.
- Undang Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga UU No. 23 Tahun 2004*، Yogyakarta: Pustaka Sakti، 2005
- Zamakhsari Dhofier، *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* ، Jakarta: LP3ES، 1954.

## SEGRESI EPISTEMOLOGI BAHASA ASING DI PESANTREN DALAM KONTEKS ETNOGRAFI KOMUNIKASI

**Wahyu Hanafi Putra**

Alumni PP. Darul Huda Mayak Ponorogo Jawa Timur  
wahyuhanafiputra@gmail.com

### **Abstrak**

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan segresi episteme penggunaan bahasa asing pesantren di era modernisasi dalam konteks etnografi komunikasi. Metode yang digunakan adalah deskriptif kualitatif. Hymes (1974) mengungkapkan bahwa bahasa sebagai tatanan dalam arti banyak mengandung fungsi, dan fungsi yang berbeda menunjukkan perspektif dan tatanan yang berbeda. Hasil dari penelitian ini adalah, secara normatif, Bahasa Arab yang diajarkan di pesantren tradisional memiliki pesan etnologi. Hal ini dibuktikan dengan goals dari pembelajaran bahasa Arab adalah santri mampu membaca kitab kuning dan memahami literatur-literatur fikih, tasawuf, kalam, dan tafsir. Tradisi kultural di pesantren tradisional turut mempengaruhi proses folklore pembentukan bahasa nonverbal. Tidak ada fungsi komunikatif bahasa di wilayah ini. Simbol menjadi unsur semiotis penyampaian pesan bahasa nonverbal. Berbeda dengan tradisi di pondok modern, eksistensi bahasa asing (Arab dan Inggris) tidak hanya memiliki pesan etnologi, goals dari pembelajaran bahasa asing adalah santri mampu berkomunikasi bahasa asing dengan baik guna menghadapi globalisasi, sehingga dalam komunitas ini, bahasa menjadi unsur penting guna menggerakkan kehidupan pondok. Folklore bahasa verbal akan cepat terbentuk dengan adanya lingkungan berbahasa. Santri diwajibkan berbahasa asing di setiap keadaan. Jika bercermin pada teorinya Hymes tentang etnografi komunikasi, segresi episteme pembelajaran bahasa asing di pesantren tradisional dan modern tampak begitu nyata. Goals pembelajaran bahasa asing dan folklore yang ada di kedua pesantren tersebut akan mempengaruhi konstruksi bahasa yang berbeda. Bahasa menjadi faktor pembentukan masyarakat tutur pesantren yang relatif heterogen.

**Kata Kunci:** Bahasa, Pesantren, Folklore

## Pendahuluan

Berbicara tentang bahasa tidak akan ada habisnya. Bahasa merupakan media komunikasi yang memiliki sejuta misteri yang dapat dikaji, ditelaah, dimengerti oleh berbagai perspektif subjektif maupun objektif. Di era kontemporer, eksistensi bahasa selalu berkembang selaras dengan adanya riset-riset mutakhir dalam bidang linguistik dan berbagai subbidangnya. Linguistik sebagai embrio keilmuan bahasa memiliki peran yang sangat urgen dalam menentukan keberhasilan riset-riset bahasa mutakhir sehingga menambah diskursus bahasa yang bersifat faktual. Salah satu upaya penggalangan riset mutakhir dalam disiplin linguistik interdisipliner adalah maraknya kajian-kajian dalam bidang sosiolinguistik. Sosiolinguistik sendiri merupakan disiplin ilmu yang mengonsepsikan antara ilmu sosiologi dan ilmu bahasa. Antara sosiologi dan bahasa merupakan generalisasi daripada aktivitas masyarakat dalam realitas sosial yang mempunyai konsensus bahasa. Dalam perspektif sosiologi, bahasa merupakan salah satu unsur kebudayaan masyarakat. Bahasa merupakan pengejawantahan media hidup dalam kearifan lokal masyarakat. Hubungan masyarakat dan bahasa tidak akan lepas karena masyarakat dan bahasa merupakan struktur sosial yang tidak dapat dipisahkan.

Hubungan masyarakat dan bahasa dalam realitas sosial tidak hanya berhenti dalam satu ruang dan waktu. Hubungan ini akan selalu ada bilamana masyarakat tutur masih menggunakan bahasa verbal sebagai bahasa komunikasi. Salah satu ruang komunikasi masyarakat (*speech community*) tutur adalah pesantren. Pesantren merupakan salah satu media dakwah Islam yang sudah ada lama di Nusantara. Hadirnya pesantren di Nusantara turut memperkaya media aktualisasi dakwah Islam. Dalam pandangan Azra, kesejarahan pesantren hingga saat ini terus melakukan akomodasi dan konsepsi tertentu untuk menemukan pola yang dipandanginya cukup tepat guna menghadapi perubahan-perubahan yang kini kian cepat dan luas.<sup>1</sup> Manifestasi akomodasi dan konsepsi yang dilakukan pesantren saat ini telah memasuki wilayah pengelolaan pembelajaran bahasa asing. Eksistensi bahasa asing di pesantren sebenarnya sudah mulai tumbuh saat pesantren ada. Adanya pesantren tentunya menjadikan bahasa asing terutama bahasa Arab mempunyai *register* lebih baik. Bagaimana tidak? Semua literatur-literatur tentang Islam dengan menggunakan bahasa Arab. Santri yang berdomisili dipesantren mau tidak mau diwajibkan menguasai bahasa Arab, sehingga muatan kurikulum penguatan bahasa Arab di pesantren cenderung

---

<sup>1</sup> Rofiq A dkk, *Pemberdayaan Pesantren: Menuju Kemandirian dan Keprofesionalisme Santri sebagai Metode Dakwah Kebudayaan*, (Yogyakarta, LKiS: 2006), 11-12.

lebih padat dengan diajarkannya materi ilmu *naḥwu* (*syntax*), *ṣarf* (*morphology*), maupun ilmu alat yang lain guna menopang keberhasilan santri menguasai Bahasa Arab.

Banyaknya riset terkait pesantren selama ini hanya sebatas mengkaji dalam sudut pendidikan, kurikulum, dan epistemologi pesantren. Jika riset tersebut mengarah kepada wilayah bahasa, maka lebih banyak dalam wilayah aplikasi bahasa (*applied linguistics*) yang di dalamnya terdapat pembelajaran, pengajaran, metode pembelajaran, dan evaluasi pembelajaran bahasa. Riset-riset tersebut akan menambah diskursus eksistensi bahasa asing di pesantren dalam bidang metodologi pembelajaran bahasa asing. Riset tentang bahasa di pesantren dalam perspektif sosiolinguistik, antropolinguistik, sosiosematik, dan sosiopragmatik belum banyak dikaji oleh para akademisi, padahal dalam sudut pandang disiplin keilmuan tersebut diskursus bahasa memiliki banyak hipotesis yang belum diketahui oleh masyarakat publik.

Bahasa asing di pesantren sebagai media komunikasi dan materi yang wajib yang diajarkan merupakan eksistensi tatanan sosial antara komunikator dan komunikan dalam membentuk pesan verbal. Dalam studi etnografi komunikasi, eksistensi bahasa asing di lembaga ini diekspresikan oleh masyarakat tutur pesantren guna memenuhi fungsi-fungsi tertentu. Bahasa bukan hanya sebagai bentuk tradisi kearifan lokal yang harus dilestarikan. Lebih dari itu, bahasa merupakan bentuk ekspresi komunikator dalam tata cara bertutur (*ways of speaking*) guna melangsungkan pesan normatif dengan memperhatikan gejala-gejala empiris saat bahasa itu diujarkan. Manifestasi bahasa dalam lembaga pesantren juga turut membawa sikap bahasa. Apa sebenarnya yang menjadi maksud dan tujuan (*purpose and goal*) bahasa asing diajarkan di pesantren tradisional dan modern dalam perspektif etnografi komunikasi? pertanyaan itulah yang menjadi kegelisahan akademik peneliti.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Metode yang digunakan adalah *deskriptif-kualitatif*. Sebagai penelitian yang sifatnya kualitatif, instrumen kunci dalam penelitian ini adalah *human instrument*. Maksudnya adalah bahwa penelitilah yang mengumpulkan data, menyajikan data, mereduksi data, mengorganisasi data, memaknai data, dan menyimpulkan hasil penelitian. Data dan sumber data didapat dari studi literatur-literatur, penelitian mutakhir tentang pengelolaan bahasa asing di pesantren. Pengelolaan bahasa asing dikategorikan daripada bahasa Arab dan bahasa Inggris. Tahap analisis data dalam penelitian ini menggunakan *grounded research*, yakni data-data terkait pengelolaan, aktualisasi, dan metodologi bahasa asing di pesantren akan disajikan dan direduksi dengan teori etnografi komunikasi Hymes yang kemudian diinterpretasi dan ditarik kesimpulannya.

## Etnografi Komunikasi Dalam Sistem Speech Community Dan Eksplanasi Sosio Kultural Masyarakat

Studi linguistik kontemporer yang telah jauh digaungkan oleh Ferdinand de Saussure ternyata banyak memberi kontribusi dalam bidang linguistik interdisipliner yang salah satunya adalah sosiolinguistik. Sosiolinguistik sendiri merupakan hasil komparasi dan dialektika dua disiplin ilmu humaniora yaitu ilmu sosiologi dan linguistik. Dalam khazanah sosiologi, peranan etnografi komunikasi menjadi pilar utama guna menjadi media komunikasi antara masyarakat tutur dan bahasa. Masyarakat tutur dan bahasa merupakan objek material yang menarik dalam penelitian bahasa. Kedua unsur tersebut mempunyai peran dan fungsi yang berbeda dalam penelitian. Riset-riset humaniora yang bertopik bahasa dan kaitannya dalam realitas sosial merupakan wilayah daripada sosiolinguistik dan antropinguistik yang melahirkan subdisiplin etnografi komunikasi.

Istilah etnografi menurut A.D Smith berasal dari terma Yunani *Etnhos*, bermakna orang, ras, atau kelompok budaya. Kata *ethno* digabung dengan kata *grafis* yang membentuk terma *ethnografis*, maknanya mengacu pada subdisiplin yang dikenal sebagai antropologi deskriptif. Dalam pengertian yang paling luas, ilmu pengetahuan yang memfokuskan diri pada upaya untuk menggambarkan cara-cara hidup umat manusia. Dengan demikian, etnografis mengacu pada deskripsi ilmiah sosial tentang manusia dan landasan budaya kemanusiaan.<sup>2</sup> Dalam nomenklatur lain, etnografi merupakan abstraksi ilmu pengetahuan yang mengkaji cara-cara hidup manusia dalam berbagai sisi dan objek. Dalam studi etnografi, ada hal mendasar yang menjadikan mobilitas sosial dan perubahan sosial begitu cepat, yakni tidak lepasnya falsafah sosial dalam paradigma manusia. Cara hidup dan pandang manusia merupakan salah satu faktor penentu perkembangan mobilitas sosial. Sajian yang dibidik dalam etnografi meliputi bidang sosial, ekonomi, politik, religi, dan komunikasi. Komunikasi sendiri merupakan proses pengiriman dan penerimaan informasi atau pesan antara dua individu (komunikator dan komunikan) atau lebih dengan efektif sehingga dapat dipahami dengan mudah. Media yang digunakan dalam komunikasi adalah bahasa. Jika sajian etnografi yang dibahas lebih mengarah dalam bidang komunikasi, maka akan menjadi diskursus etnografi komunikasi.

Menurut Hymes (1974), istilah etnografi komunikasi sendiri menunjukkan cakupan kajiannya, dan komunikatif rentangannya dan jenis kerumitannya yang terkait. Dalam hal cakupan kajian, orang tidak hanya dapat hanya secara terpisah mengambil hasil-hasil kajian dari linguistik,

---

<sup>2</sup> Denzin dkk, *Qualitative Research*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2009), 30.



pikologi, sosiologi, etnologi, lalu menghubung-hubungkannya. Jika ingin data yang segar, maka perlu meneliti secara langsung penggunaan bahasa dalam konteks situasi, sehingga dapat melihat jelas pola aktivitas tutur, yang lepas dari kajian tersendiri tentang gramatika, kepribadian, struktur sosial, religi, dan sebagainya.<sup>3</sup> Bahasa yang merupakan media komunikasi sosial tidak hanya dibidik dengan mengaitkan antara bahasa itu sendiri dengan ilmu-ilmu sosial yang kemudian dihubung-hubungkan menjadi hipotesis yang bisa dipertanggungjawabkan. Lebih dari itu, jika ingin mengetahui dan mendapatkan data yang valid mengenai peran dan fungsi bahasa, maka peneliti harus melihat langsung situasi dan kondisi dimana bahasa itu digunakan dan diaktualisasikan oleh masyarakat tutur. Pandangan etnografi komunikasi demikian akan membentuk sebuah stigma bahwa bahasa tidak serta merta dikaji secara konseptual, melainkan dapat berlari ke dalam hal praktis.

Bagi Hymes, sosiolinguistik itu memberikan sumbangan terhadap kajian komunikasi pada umumnya melalui kajian tentang organisasi alat-alat verbal dan tujuan akhir yang didukungnya. Pendekatan ini dalam sosiolinguistik disebut dengan etnografi komunikasi yaitu tentang etnografi wicara. Untuk memahami kajian ini, Hymes menyarankan untuk mengubah orientasi kajian terhadap bahasa yang mencakup tujuh butir. Tekanan harus diarahkan ke dalam (1) stuktur atau sistem tutur (*la parole*); (2) fungsi yang lebih daripada struktur; (3) bahasa sebagai tatanan, dalam arti banyak mengandung fungsi, dan fungsi yang berbeda menunjukkan perspektif dan tatanan yang berbeda; (4) ketepatan unsur linguistik dengan pesan yang hendak disampaikan; (5) keanekaragaman fungsi dari berbagai bahasa dan alat-alat komunikasi lainnya; (6) komunitas atau konteks sosial lainnya sebagai titik tolak pemahaman; (7) fungsi-fungsi itu sendiri dikuatkan atau dibenarkan dalam konteks, dan biasanya tempat, batas, dan tatanan bahasa serta alat komunikasi yang lain yang diangkat sebagai problematik. Secara singkat, pengutamaan lebih kepada tutur daripada kode, kepada fungsi daripada struktur, kepada konteks daripada pesan, kepada ketepatan daripada kewenangan atau hanya kemungkinan, tetapi antarrhubungan semuanya selalu esensial sehingga tidak hanya menggeneralisasikan kekhususan, melainkan juga mengkhususkan yang umum.<sup>4</sup> Lebih dari itu, Hymes juga menguatkan bahwa studi etnografi komunikasi menjelaskan kompetensi komunikatif seperti kaidah untuk berkomunikasi, kaidah yang diketahui bersama untuk interaksi, kaidah budaya dan pengetahuan sebagai

---

<sup>3</sup> Sumarsono, *Sosiolinguistik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 311-312.

<sup>4</sup> *Ibid.*

basis interaksi, konteks dan isi peristiwa komunikasi serta proses interaksi. Fokusnya adalah terhadap apa yang telah diketahui oleh penutur untuk berkomunikasi dengan tepat dalam komunitas tutur itu terpolakan dan terorganisir sebagai sistem peristiwa komunikasi dan bagaimana sistem peristiwa komunikasi tersebut berinteraksi dengan sistem budaya yang lain.<sup>5</sup>

Merujuk dari pernyataan Hymes di atas, bahwa saat ini studi etnografi komunikasi tidak hanya berkutat pada tataran komunikasi verbal manusia. Keterkaitan beberapa unsur bahasa secara mikro dan makro menjadi faktor penentu guna menghasilkan hipotesis yang lebih faktual dan empiris. Dalam pandangan Hymes, pesan dan fungsi bahasa dalam tindak tutur manusia menjadi hal primer guna mengetahui peran bahasa sebagai objek formal penelitian. Bahasa bukanlah media premium yang dapat dimanipulasi dengan sistem sosial. Hymes juga menggambarkan tiga konsep penting yang berkaitan dengan etnografi wicara atau etnografi komunikasi, yakni tata cara tutur, *speech community*, serta situasi, peristiwa, dan tindak tutur.<sup>6</sup> Ketiga unsur demikian merupakan komponen yang penting dalam studi etnografi komunikasi. Tata cara tutur atau dapat dikatakan dengan tindak tutur, merupakan tema yang tidak lazim dalam subdisiplin pragmatik. Objek fokus dalam bahasan pragmatik adalah tindak tutur lokusi, ilokusi dan perlokusi tentang bahasa verbal yang digunakan dalam berkomunikasi. Sudut pandang maksud dan pesan komunikasi manusia akan terlihat menurut tindak tuturnya. Posisi *speech community* menjadi peran yang sangat signifikan dalam penelitian komunikasi. Dimana ada bahasa sebagai media komunikasi, sudah barang tentu terdapat *speech community* yang sifatnya individu maupun kelompok. Kemudian, situasi dan peristiwa komunikasi juga menjadi kunci riset. Hadirnya maksud dan pesan bahasa ditentukan dengan situasi dan peristiwa saat komunikasi berlangsung. Dengan demikian, sajian etnografi komunikasi akan menjadi lebih kompleks dengan berdialektika dengan subdisiplin linguistik yang lain.

## Resistensi Bahasa Asing di Pesantren Sebagai Upaya Penguatan Sistem Pendidikan Islam Modern

Pesantren sebagai media dakwah Islam yang telah ada sejak zaman klasik mempunyai peranan yang signifikan dalam pendidikan modern saat ini. Kuatnya basis kultural di pesantren menjadikan pesantren memiliki *brand* yang melekat di masyarakat sehingga menjadi *centers of excellence* yang menghasilkan santri yang berparadigma keilmuan komprehensif. Selain itu,

---

<sup>5</sup>Saville Troicke, *The Ethnography of Communication; an Introduction*, (Oxford: Basil Blackwell, 1988), 2-3.

<sup>6</sup> Sumarsono, *Sosiolinguistik*, 313.

desain kurikulum yang ada di pesantren dinilai cukup menarik. Kurikulum yang diimplementasikan di pesantren berbeda dengan kurikulum yang ditentukan oleh pemerintah. Pergeseran epistemologi pendidikan di pesantren telah menarik komentar dari beberapa ilmuwan muslim Nusantara. Dalam pandangan Azra, misi profetik pesantren saat ini seharusnya tidak hanya memahami santri dalam bidang agama, akan tetapi pesantren harus mampu mereproduksi ulama sebagai regenerasi ulama berikutnya demi kemajuan peradaban.<sup>7</sup> Dengan demikian, reorientasi kurikulum yang ada di pesantren harus selaras dengan perkembangan zaman sembari berdialektika dengan realitas sosial.

Tradisi pesantren kini harus bangkit dan berupaya memperkaya perannya dalam berpartisipasi memajukan bangsa Indonesia dalam berbagai bidang agar tujuan pembangunan peradaban Indonesia modern dengan budi luhur sebagai kekuatan utama bangsa dapat lebih cepat tercapai. Pelestarian budi luhur akan menjamin stabilitas politik. Stabilitas politik akan menjamin pertumbuhan ekonomi yang tinggi dan berkualitas. Dengan budi luhur pula, pertumbuhan ekonomi yang tinggi ditujukan untuk pemerataan kesejahteraan dan keadilan ekonomi masyarakat. Pemerataan kesejahteraan dan keadilan ekonomi kepada masyarakat berpendapatan rendah harus dicapai melalui pemerataan kesempatan dan peningkatan kualitas pendidikan generasi muda secara menyeluruh.<sup>8</sup> Persiapan pesantren dalam memajukan peradaban bangsa demikian akan tercapai dengan beberapa faktor. Faktor utama yang harus dikerjakan adalah pembaruan revitalisasi pendidikan. Pendidikan pesantren harus mampu bersaing di masa modernitas. Pendidikan merupakan cikal bakal untuk menumbuhkan pengetahuan, karakter, sikap, dan mental siswa demi memajukan peradaban bangsa. Maju dan mundurnya peradaban bangsa terletak bagaimana bangsa merawat generasi muda. Langkah yang dapat ditempuh oleh pemerintah pusat guna merevitalisasi pendidikan adalah dengan adanya pembaruan kurikulum. Kurikulum pendidikan saat ini harus mampu menjawab permasalahan modern dan sesuai dengan kebutuhan zaman, terutama dalam bidang sains dan humaniora. Sains demi memajukan peradaban bangsa dalam sektor ilmu pengetahuan dan teknologi, sedangkan humaniora guna memajukan peradaban bangsa dalam sektor sosial, politik, dan ekonomi.

Salah satu pembaharuan kurikulum pesantren dalam pengembangan ilmu humaniora adalah penguatan bahasa asing. Tuntutan penguasaan bahasa

---

<sup>7</sup>Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam; Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), 120.

<sup>8</sup>Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 12-13.

asing di era *millenial* bagi masyarakat merupakan salah satu bentuk kemajuan berbahasa. Berbagai macam faktor seperti sosial, ekonomi, dan budaya turut melatarbelakangi timbulnya pembelajaran bahasa asing, sehingga mampu mengubah masyarakat menjadi masyarakat bilingual. Pergulatan demi mempertahankan eksistensi bahasa asing telah merambah ke wilayah lembaga-lembaga pendidikan formal dan nonformal yang salah satunya adalah pesantren.<sup>9</sup> Di dalam pesantren, turut diajarkan bahasa asing baik Bahasa Arab maupun Bahasa Inggris. Bahasa Arab sebagai bahasa Agama Islam guna memahami literatur-literatur primer Islam, sedangkan Bahasa Inggris sebagai bahasa akademis dan bahasa iptek yang sering digunakan dalam berbagai hal.<sup>10</sup> Dengan demikian, resistensi bahasa asing sebagai eksplanasi pembelajaran di pesantren menjadi materi pokok guna mengantarkan santri menuju peradaban modern. Bahasa asing bukan menjadi materi yang marginal, akan tetapi menjadi materi yang memiliki skala prioritas utama. Dalam tinjauan yang lain, bahasa asing merupakan suatu kebutuhan primer pelajar. Manifestasi demikian menjadikan pesantren sebagai lembaga alternatif guna mengembangkan keterampilan berbahasa. Sejauh ini, lembaga pendidikan Islam yang sangat tepat guna mengembangkan keterampilan berbahasa adalah pesantren.<sup>11</sup>

Pesantren merupakan lembaga akuisisi bahasa yang dapat menjembatani keberhasilan santri dalam mengembangkan keterampilan berbahasa. Metodologi pembelajaran bahasa asing di pesantren kini tampak dinamis mulai dari yang konvensional hingga modern. Kebanyakan dalam pesantren tradisional saat ini masih menggunakan metode yang klasik yakni metode gramatika (*qawāid wa tarjamah*) dalam pembelajaran bahasa Arab. Sedangkan di pondok modern sudah menggunakan metode langsung (*mubāsyarah*). Kedua metode demikian mempunyai peran yang berdasarkan tujuan pembelajaran bahasa asing. Di pesantren tradisional, santri dituntut mahir berkomunikasi verbal yakni keterampilan membaca. Metode pembelajaran bahasa asing yang tepat adalah metode gramatika. Dengan metode ini, santri akan mampu menganalisis butir-butir bahasa dalam satuan teks atau kitab kuning. Sedangkan *purpose and goal* yang diminati pondok modern adalah santri mampu berbahasa asing secara aktif, dengan demikian metode yang tepat digunakan adalah *direct method* atau metode langsung. Kegiatan belajar dan mengajar bahasa asing yang menggunakan metode

---

<sup>9</sup>Wahyu Hanafi, *Diglosia Bahasa Arab Pesantren dan Upaya Pemertahanan Bahasa Daerah*, Qalamuna 10(2017): 47.

<sup>10</sup>Wahyu Hanafi & Rizki Amalia, *Politik Bahasa Asing dan Hegemoni Pesantren di Nusantara*, SETALI 6(2018):854.

<sup>11</sup>*Ibid.*

masing-masing tentunya akan menghasilkan keterampilan berbahasa santri yang berbeda beda. Santri yang lahir dari rahim pesantren tradisional akan lebih matang dalam sisi gramatika bahasa, sehingga lebih tajam dan mempunyai analisis yang kuat ketika membaca kitab kuning. Sedangkan santri yang lahir dari rahim pondok modern akan memiliki keterampilan berbicara bahasa asing yang baik dan aktif.

Sintesis yang dapat diambil dari diskursus di atas adalah bahwa kontribusi pesantren dalam merevitalisasi pendidikan Islam di era modern salah satunya adalah dengan menguatkan eksistensi pembelajaran bahasa asing baik Bahasa Arab maupun Bahasa Inggris. Kedua bahasa asing tersebut merupakan media guna membuka cakrawala peradaban dunia secara konseptual dan aktual. Secara konseptual maksudnya adalah santri harus memahami literatur-literatur yang berbahasa asing, sedangkan secara aktual santri harus mampu berdialog dan berkomunikasi dengan bahasa asing guna menghadapi globalisasi. Stereotip masyarakat yang memandang pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang termarginalkan akan terbantahkan dengan revitalisasi penguatan bahasa asing di pesantren. Santri yang tekun belajar bahasa asing di pesantren akan lebih siap dalam menghadapi persaingan global.

### **Bahasa Asing di Pesantren; Arah, Relativitas Bahasa, dan Segresi dalam Konteks Etnografi Komunikasi**

Hymes (1974) mengungkapkan bahwa bahasa sebagai tatanan dalam arti banyak mengandung fungsi, dan fungsi yang berbeda menunjukkan perspektif dan tatanan yang berbeda.<sup>12</sup> Dalam studi etnografi komunikasi, pernyataan yang diungkapkan Hymes demikian dikuatkan dengan bahwa fungsi bahasa lebih diprioritaskan daripada pesan bahasa. Fungsi bahasa yang merupakan hasil dari tindak tutur *speech community* membawa pengaruh terhadap relativitas makna bahasa yang dihasilkan. Situasi dan peristiwa yang menyertai komunikasi turut menjadi barometer relativitas bahasa.

Seperti halnya telah dibahas sebelumnya bahwa Bahasa Arab di pesantren tradisional dan modern mempunyai karakter yang berbeda. Jika kita merujuk pada pernyataan Hymes bahwa struktur bahasa merupakan modal awal dalam membentuk makna bahasa. Sistem (*la parole*) bukanlah sebuah kunci. Bahasa sebagai tatanan sistem guyub tutur santri yang dikuatkan dengan peraturan normatif dari lembaga akan memberikan beberapa fungsi yang berbeda dan perspektif yang berbeda dan saling menguatkan. Dalam konteks ini, secara normatif bahasa Arab yang diajarkan

---

<sup>12</sup> Sumarsono, *Sosiolinguistik*, 310.

di pesantren tradisional memiliki pesan etnologi (*religi*). Hal ini dibuktikan dengan *goal* dari pembelajaran Bahasa Arab adalah santri mampu membaca kitab kuning dan memahami literatur-literatur fikih, tasawuf, kalam, dan tafsir. Sebagai pengantar, santri akan lebih banyak mengenyam materi-materi ilmu bahasa sebagai kunci pembuka materi agama yang lain. Literatur-literatur demikian dipelajari guna menguatkan misi transendental hamba kepada Tuhannya. Titik dan sumber pokok kitab kuning sebagai literatur keagamaan Islam tak bisa tidak wahyu Allah Swt yang disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw. Esensi dan sumber pokok ini kemudian dilengkapi dengan sumber kedua, yakni Sunah atau Hadis Rasulullah Saw. Akan tetapi, wahyu dan hadis bukanlah satu-satunya sumber diskursus kitab kuning. Akal kemudian memainkan peran dalam diskursus kitab kuning.<sup>13</sup>Selain itu, sumber ajaran yang ada dalam kitab kuning juga banyak mengutip dari pendapat ulama klasik. Ketiga sumber demikian menjadikan epistemologi kitab kuning sebagai literatur Islam yang memiliki validitas dan kredibilitas yang tinggi di pesantren tradisional. Peran dan fungsi kitab kuning menjadi skala prioritas perubahan sikap santri. Santri yang semakin memahami ajaran fikih, tasawuf, dan tafsir yang ada dalam kitab kuning bisa dipastikan mempunyai sikap lebih taat kepada Tuhannya.

Dalam perspektif etnografi komunikasi, tradisi kultural di pesantren tradisional turut mempengaruhi proses *folklore* pembentukan bahasa nonverbal yang pada hal ini lebih tepatnya adalah keterampilan membaca kitab kuning. Tidak ada fungsi bahasa komunikatif di wilayah ini. Metodologi pembelajaran kitab kuning dengan teknik *bandongan*, *sorogan*, dan *wektonan* akan menjadi penguat pembentukan *folklore speech community*. Tradisi lokal pesantren akan menjadi titik tolak pemahaman bahwa pesantren tradisional adalah pesantren kitab kuning. Karena disebut pesantren kitab kuning, maka Bahasa Arab di pesantren ini hanya diajarkan saat santri belajar kitab kuning. Manifestasi tersebut akan membawa terminologi bahwa pesantren tradisional adalah pesantren yang mengajarkan Bahasa Arab nonverbal. Bahasa sebagai sistem lambang bunyi yang arbitrer dimanifestasikan dengan keterampilan membaca. Segala peraturan yang berlaku di pesantren tradisional akan memberi pengaruh terhadap sikap santri. Dalam sisi bahasa misalnya, kesantunan dan etika berbahasa dengan menggunakan tindak tutur turut diperhatikan dalam komunitas ini. Santri memiliki batasan dan wilayah tertentu dalam menggunakan bahasa. Bahasa daerah sebagai bahasa komunikasi dan Bahasa Arab sebagai bahasa belajar kitab kuning sembari diiringi dengan tulisan *Arab-Pegon* dalam proses penerjemahan Bahasa Arab

---

<sup>13</sup> Azra, *Pendidikan Islam*, 147.

ke bahasa daerah. Dengan demikian, tilikan etnografi komunikasi mengenai reaktualisasi pembelajaran Bahasa Arab di pesantren tradisional memiliki fungsi etnologi, yakni *goals* santri setelah mempelajari literatur-literatur Islam dalam bidang fikih, tasawuf, alam, dan tafsir adalah agar santri mempunyai sikap taat kepada Tuhannya secara totalitas. Hal demikian dikuatkan dengan *folklore* tradisi lokal di pesantren.

Berbeda dengan tradisi di pondok modern, eksistensi bahasa asing (Arab dan Inggris) tidak hanya memiliki pesan etnologi, *goal* dari pembelajaran bahasa asing adalah santri mampu berkomunikasi bahasa asing dengan baik guna menghadapi globalisasi, sehingga dalam komunitas ini, bahasa menjadi unsur penting guna menggerakkan sendi-sendi kehidupan pondok. Tantangan modernitas saat ini memberikan dorongan kepada lembaga-lembaga pendidikan Islam untuk terus menyesuaikan diri terutama pondok modern. *Folklore* bahasa verbal akan cepat terbentuk dengan adanya lingkungan berbahasa. Santri diwajibkan berbahasa asing di setiap keadaan. Dalam sudut pandang etnografi komunikasi, sistem tutur (*la parole*) menjadi salah satu penekanan yang harus diperhatikan. Sistem tutur pembelajaran bahasa asing di pondok modern lebih mengarah kepada teknik *direct method*. Secara normatif, santri diwajibkan berbahasa Arab dan Inggris di segala keadaan. Bahasa sebagai tatanan perilaku konkret dalam kehidupan di pondok akan membentuk perilaku dan mental santri yang cukup baik. Dalam situasi ini, santri diharuskan berbahasa asing baik Arab maupun Inggris dalam segala hal dan membentuk paradigma dalam dirinya bahwa bahasa asing adalah sebuah kebutuhan hidup. Keterampilan berbicara menjadi skala prioritas di pondok ini. Dengan demikian, *folklore* yang ada di pondok ini juga tidak bisa lepas begitu saja. Pengaruh dan resistensi *speech community* yang cukup kuat dan lingkungan berbahasa menjadi penentu keberhasilan santri berbahasa asing. Perilaku dan tindak tutur berbahasa di lembaga ini disistematiskan dan ditanamkan saat santri belajar bahasa asing di kelas. Fungsi bahasa lebih diprioritaskan daripada sekedar struktur bahasa. Santri bebas berbahasa asing sesuai dengan apa yang hendak dikatakan tanpa memperhatikan kaidah-kaidah bahasa. Terkadang, santri menggunakan istilah-istilah simbolis regional yang hanya dimengerti oleh rekan di sekelilingnya. Kaidah normatif dalam tatanan linguistik tidak terlalu diperhatikan. Hal yang penting dalam keadaan ini adalah santri dapat berbahasa asing meskipun dinilai salah. Mental menjadi dasar utama dalam keberhasilan berbahasa. Semakin sering berbahasa maka semakin dinilai berhasil berbahasa.

Secara etnografi komunikasi, bahasa verbal yang dibentuk di pondok modern merupakan hasil dari tatanan sosial. Tatanan sosial yang dibentuk





dari *folklore* lingkungan berbahasa menjadi pintu utama dalam keberhasilan berbahasa sehingga dapat mereduksi guna mengasah keterampilan berbahasa. Struktur linguistik bukanlah satu-satunya unsur penentu keberhasilan dalam termin ini. Pesan bahasa lebih didahulukan daripada struktur bahasa. Bahasa sebagai sistem yang arbitretelah menempati posisinya yang benar-benar bebas dalam masyarakat tutur pondok modern. Selain itu, kondisi situasi dan peristiwa dalam mengkonstruksikan bahasa juga menentukan relativitas makna bahasa. Bahasa sebagai sistem verbal merupakan pesan yang dihasilkan dari dialektika antara komunikan, komunikator yang disesuaikan dengan situasi dan peristiwa saat bahasa itu diucapkan. Hal ini diasumsikan guna menguji perilaku komunikatif dalam *speech community* tertentu.

Dengan demikian, arahan, relativitas bahasa dan segresi epistem yang dilakukan oleh kedua corak pesantren tersebut memiliki perbedaan. Pembelajaran bahasa asing di pesantren tradisional lebih menekankan pada fungsi etnologi melalui pembelajaran literatur-literatur agama Islam yang bersumber dari kitab kuning. Keterampilan membaca dalam berbahasa menjadi skala prioritas utama yang harus dikuasai santri di pesantren ini. Normativitas dan etika berbahasa dijunjung tinggi. Sistem dan tata bahasa lebih dipatuhi. Kemudian, paradigma yang terbentuk di pondok modern adalah bahwa bahasa asing adalah sebuah kebutuhan yang harus dikuasai santri guna menghadapi globalisasi. Tatanan sosial dan fungsi bahasa lebih diperhatikan daripada struktur bahasa. Etika bahasa dan normativitas bahasa di pondok modern tidak terlalu diperhatikan.

## Penutup

Jika mengaca pada teorinya Hymes, segresi epistemologi pembelajaran bahasa asing di pesantren tradisional dan modern tampak begitu nyata. *Goal* dari pembelajaran bahasa asing dan *folklore* yang ada di kedua pesantren tersebut akan mempengaruhi konstruksi bahasa yang berbeda. Bahasa menjadi faktor pembentukan masyarakat tutur pesantren yang relatif heterogen. Secara epistemologi, Bahasa Arab di pesantren tradisional lebih dikuatkan dengan sistem kultur tradisional yang mengakibatkan bahasa sebagai sistem sosial memiliki etika bahasa dan register bahasa yang cukup tinggi. Bahasa dikomunikasikan dengan struktur *parole* yang disandarkan dengan kaidah-kaidah bahasa yang benar. Bahasa Arab diajarkan pada saat santri mengenyam materi agama yang bersumber dari kitab kuning. Fungsi bahasa lebih mengarah kepada etnologi atau kepercayaan. Bahasa Arab digunakan sebagai bahasa pengantar agar santri memahami literatur-literatur agama dalam bidang fikih, tasawuf, kalam, dan tafsir yang bersumber dari



kitab kuning. Semakin santri mahir dalam berbahasa Arab, maka santri akan mahir dalam membaca kitab kuning dan memahami kontens daripada kitab tersebut. Bahasa Arab disistematiskan secara transendental, maksudnya adalah bagi santri yang memahami agama dari literatur-literatur kitab kuning akan meningkatkan kapasitas keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan-Nya.

Berbeda dengan manifestasi bahasa Arab di pondok modern. Bahasa asing (Bahasa Arab dan Inggris) lahir karena faktor sejarah dan misi profetis tertentu. Guna menyiapkan santri yang loyal, memiliki kapasitas dan mental yang tinggi dalam menghadapi globalisasi, santri dituntut memiliki keterampilan berbahasa asing secara komperhensif. Santri harus mampu bersaing dengan modernitas yang memiloki stabilitas tinggi di era mendatang sehingga santri mampu merubah peradaban menjadi lebih maju dan baik. Salah satu kuncinya adalah santri harus memiliki keterampilan berbahasa asing yang baik. Secara aksiologis, bahasa asing merupakan kunci membuka peradaban dunia. Kemudian, secara epistemologis, keberhasilan santri dalam menguasai bahasa asing di pondok modern ditentukan dengan tatanan sosial yang disebut dengan komunitas guyub masyarakat tutur atau lingkungan berbahasa **(bi'ah lughawiyah)**. Santri belajar bahasa asing baik di kelas maupun di luar kelas. Hasil dari pembelajaran bahasa tersebut harus dimanifestasikan ke dalam langkah praktis sehari-hari, yakni santri diharuskan berkomunikasi dengan bahasa asing di berbagai keadaan dan tempat. Struktur bahasa bukanlah satu-satunya unsur yang penting dalam membentuk relativitas bahasa. Selain tatanan sosial, fungsi komunikatif bahasa dalam pondok modern juga merupakan kunci keberhasilan berbahasa santri.

## Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam; Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.
- Denzin dkk. *Qualitative Research*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren; Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Hanafi, Wahyu. Diglosia Bahasa Arab Pesantren dan Upaya Pemertahanan Bahasa Daerah. *Jurnal*. Vol. 10. Ponorogo, Desember 2017.
- Rizki, Wahyu Hanafi. *Politik Bahasa Asing dan Hegemoni Pesantren di Nusantara*. Vol. 6. Bandung, Maret 2018.
- Rofiq A, dkk. *Pemberdayaan Pesantren: Menuju Kemandirian dan Keprofesionalisme Santri sebagai Metode Dakwah Kebudayaan*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Sumarsono. *Sosiolinguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.

Troikke, Saville. *The Ethnography of Communication; an Introduction*. Oxford:  
Basil Blackwell, 1988.

أفكار الشيخ عبد الكريم أمر الله - مؤسس معهد الطوالب بادنغ بانجانج سومطرة الغربية- الإصلاحية من خلال كتابات ولده الشيخ عبد الملك كريم أمر الله (بويا حمكا)

الباحث: يندري جندي

Yendri Junaidi

Perguruan Thawalib Padang Panjang  
Jalan Abdul Hamid Hakim no. 12 (kode pos 27116)  
Padang Panjang – Sumatera Barat  
yendrijunaidi00@gmail.com

### الملخص

عرف الشيخ الدكتور عبد الكريم أمر الله المعروف بـ الحاج الرسول Haji Inyia De Er أو Rasul كأحد رواد الإصلاح في سومطرة الغربية بل وفي إندونيسيا من خلال آرائه وأفكاره وحركاته ضد الجمود الفكري والتعصب المذهبي وضد الاحتلال. وقد لقي رحمه الله عنتا ومشقة في نشر أفكاره والدفاع عنها، ليس فقط من قبل بعض علماء بلده بل وكذلك من قبل بعض تلامذته الذين يتأثرون بأفكار أخرى مناهضة لها، فضلا عن ذلك موقفه الثابت وجهاده المستمر ضد الاحتلال الهولندي الظالم ومن بعده الاحتلال الياباني الجائر مما أدى إلى نفيه من بلده وبين أهله ومحبيه. وكانت آرائه وأفكاره الدينية والاجتماعية والسياسية والتربوية وغيرها منتشرة في كتبه ورسائله معظمها للأسف مفقودة، إلا أن ولده البار النقيب الشيخ الدكتور عبد الملك كريم أمر الله المعروف بـ بويا حمكا (Buya Hamka) قام بتسجيل أفكاره وآرائه في بعض كتبه ومقالاته، خاصة في كتابه الذائع الصيت الذي تحدث خصيصا عن والده وهو كتابه والدي Ayahku.

الكلمات الرئيسية: عبد الكريم ، الطوالب ، الإصلاحية

الحديث عن تاريخ وسيرة رجل عظيم هو الحديث عن تاريخ وسيرة أمة برمتها خاصة إذا كان ذلك الرجل رجل الإصلاح والتجديد الذي تؤثر أفكاره وحركاته على مسيرة الأمة ومصيرها ، وتاريخه يرتبط بتاريخها ومسيرتها ترتبط بمسيرته ، فهناك علاقة وثيقة جدلية بينهما ، والرجل العظيم يبني أمة والأمة العظيمة تخلق رجالا ، وبالتالي فلا يمكن للرجل الحامل الكسول أن يبني أمة ولا ينتظر هذا منه، كما أنه لا يمكن للأمة النائمة أن تلد رجالا عظاما.

ومن هؤلاء الرجال الأفاضال الذين ولدتهم رحم منانكابوية هو الشيخ الدكتور<sup>1</sup> الحاج عبد الكريم أمر الله أو المعروف بالحاج الرسول Haji Rasul أو Inyia De Er<sup>2</sup>، ولد من سلالة العلماء المرموقين في منانكابو (Minangkabau) وطلب العلم بمكة المكرمة على يد العلامة الشيخ أحمد الخطيب المنكابوي الذي طبقت شهرته الآفاق وعلا صيته وبزغ نجمه لعلمه الغزير وتمكنه من شتى العلوم والفنون وشجاعته في الصدع بالحق والدعوة إلى التجديد والإصلاح.

وكان من فضل الشيخ عبد الكريم أمر الله العظيم الذي تقطف ثماره حتى الآن هو المعهد الذي أسسه في سنة 1911 ميلادية والذي يعتبر بحق منارة لحركة الإصلاح والتجديد في شتى المجالات في سومطرة خاصة وفي إندونيسيا عامة، ذلك هو معهد الطوالب وهو أول المعاهد الحديثة أو العصرية في إندونيسيا حيث قام مؤسسه -وهو الشيخ الدكتور عبد الكريم أمر الله- بتغيير النظام التعليمي التقليدي السائد في البلد في ذلك الوقت إلى النظام التعليمي الحديث والعصري الذي يتوافق مع الزمن واحتياجات العصر.

ولذلك لابد من دراسة سيرة هذا الرجل العظيم الذي ترك بصمة واضحة في تاريخ الحركات الإصلاحية في إندونيسيا ونهضتها وكفاحها ضد الاستعمار والجهل والجمود والتعصب والانغلاق، يجارب كل ذلك بأفكاره السليمة المستنيرة وكتبه السهلة البسيطة ومؤسساته الخالدة العصرية، وليس هناك من هو أقرب وأصق وأعرف به سوى ابنه البكر وولده النجيب البار وهو الأستاذ الدكتور الشيخ الحاج عبد الملك كريم أمر الله المعروف بـ بويّا حمكا (Buya Hamka) أول رئيس مجلس العلماء الإندونيسي والذي طبقت شهرته الآفاق كأبيه بل وأكثر من خلال كتبه في مختلف العلوم والفنون كالتفسير والفلسفة

منحته والشيخ عبد الله أحمد اللجنة العلمية المصرية شرف الدكتوراة الفخرية باقتراح من السيد عبد العزيز الصلاحي<sup>1</sup> مستشار الملك فيصل، واللجنة مكونة من السيد عبد العزيز نفسه والشيخ خليل الخالدي مفتي فلسطين الأسبق وعطاء الله أفندي وزير الأوقاف العراقية في ذلك الوقت ثم قررها رئيس المؤتمر المنعقد في القاهرة حينذاك وهو الشيخ حسين والي من كبار علماء الأزهر، ص 160). Ayahku وهذا التشريف يأتي من محمود الشيخ مختار لطفي (والذي

في العرف الجاوي، ومنذ زمان كان Kiyai في العرف المنانكابوي تعني العالم الديني وهي تشبه كلمة كياي Inyia كلمة<sup>2</sup> مصدرا محما ومنبعا صافيا Surau يربي الطلبة ويعلمهم العلوم الشرعية ويرعاهم، ويعتبر "Inyia" في المنانكابو Surau لكل سوروا للحركات التربوية والتعليمية والإصلاحية في المنطقة.

والتصوف والأدب والرواية وغير ذلك، فهو عالم ومفسر وفيلسوف وأديب وروائي في نفس الوقت، وليس غريباً أن جمع الله تعالى المواهب والقدرات في شخص واحد فهو على كل شيء قدير، فكان هذا البحث تحت الموضوع: أفكار الشيخ عبد الكريم أمر الله الإصلاحية من خلال كتابات ولده الشيخ عبد الملك كريم أمر الله (بويّا حمكا).

## أسباب اختيار الموضوع

يرغب الباحث في المشاركة في مؤتمر الفكر للطلبة المنتسبين إلى معاهد دينية إندونيسية أو ما

يسمى

بـ Pesantren ووقع اختيار الباحث لهذا الموضوع وهو أفكار الشيخ عبد الكريم أمر الله الإصلاحية من خلال كتابات ولده الشيخ عبد الملك كريم أمر الله (بويّا حمكا) وذلك لأسباب: أولاً: يعتبر الشيخ الدكتور عبد الكريم أمر الله المعروف بـ الحاج الرسول أو Inyik De Er من رواد الحركات الإصلاحية في مناكابو خاصة وفي إندونيسيا عامة، وذلك من خلال أفكاره التجديدية ومؤسساته التعليمية والتربوية العصرية.

ثانياً: كان لجهود الشيخ عبد الكريم أمر الله أثر بارز في إنعاش الشعب المناكابوي بل والشعب الإندونيسي عامة في الجهاد والكفاح ضد الاستعمار الهولندي ومن بعده الاستعمار الياباني. ثالثاً: تعتبر حركات الشيخ عبد الكريم أمر الله الإصلاحية امتداداً لحركات قوم بدري (Kaum Paderi)<sup>3</sup> الإصلاحية والتي تؤدي إلى الصراع بين رجال الدين ورجال التقاليد والأعراف أو ما يصطلح عليه بـ فئة الشيوخ (kaum tua) و فئة الشباب (kaum muda)، وهو مصطلح يعبر عن اتجاهين كبيرين في ذلك الوقت بين المحافظين وبين الإصلاحيين مع وجود سلبات لهذه الحركة –حركة بدري- على وحدة الأمة المناكابوية بل وعلى انتشار الدعوة السلمية والرحمانية في المنطقة.

## مولده وأسرته

ولد الشيخ عبد الكريم أمر الله في 17 صفر 1296 هجرية الموافق لـ 10 فبراير 1879 ميلادية في أسرة العلم والجاه، فأبوه الشيخ محمد أمر الله الذي لقب منذ شبابه بـ فقيه كسائي<sup>4</sup> لأنه حفظ القرآن منذ صغره ولعلمه الغزير كجده تونكو ن توو (Tuanku Nan Tuo) والذي تولى تعليمه في النحو والصرف والمنطق والتصوف والمعاني والبديع والتفسير والفقه وغير ذلك وأجازه في جميع ذلك وهو ابن ستة وعشرين

(، وقد Aceh وهم العلماء الذين تعلموا العلوم الشرعية إلى منطقة في آتشيه Pidari أصل كلمة بدري قد تكون مأخوذة من <sup>3</sup> بمعنى الأب أو أبويّا وهو كلمة تقال عادة للعالم الديني (حمكا "والدي" ص 17). Father تكون مأخوذة من كلمة الكسائي إمام من الأئمة القراء السبعة.<sup>4</sup>

سنة<sup>5</sup>. ولكنه لا يقنع بما حصل عليه من العلوم على يد علماء بلده، فسافر إلى مكة المكرمة لطلب العلم من علماءها ومن أبرزهم السيد أحمد زيني دحلان الفقيه والعالم المشهور والشيخ محمد حسب الله وغيرهما. وقد تتلمذ معه كذلك الشيخ أحمد الخطيب المنانكاوي الذي سيصير شيخا لابنه عبد الكريم أمر الله فيما بعد. وقد اشتهر الشيخ محمد أمر الله المعروف بالفقيه الكسائي والد الشيخ عبد الكريم بصلاحه وتقواه وأنه أوتي كرامات وأن دعاءه مستجاب، وقد أكدت الشواهد على ذلك كما حكاه الشيخ عبد الملكحفيده حكاية عن جده.

وجده هو الشيخ عبد الله صالح المعروف بـ توانكو كوكوك كاتور ( Tuanku Guguk Katur)<sup>6</sup>، والذي يعد من رجال الطريقة المهاين، وقد حفظ حكم ابن عطاء الله عن ظهر القلب وحبب إلى نفسه الخلوة، وهو مع ذلك أيضا من رجال القوم (tokoh adat) الذين يرجع إليهم في المعضلات حتى أنه كان يفصل نزاعا حصل في عهده بين القوم من منطقة بايور (Bayur) والقوم من منطقة أمفت كوتو (IV Koto) عن جزيرة تقع بين المنطقتين إلى أيتهما تنسب ومن له الحق في إلحاقها بمنطقته فقال قولا فصلا يرضاه الطرفان.

والشيخ عبد الله صالح هذا هو صهر للشيخ عبد الله عارف المعروف بـ توانكو باريامن (Tuanku Pariaman) أو توانكو ن توو أمفت كوتو (Tuanku Nan Tuo IV Koto) وهو من أبرز مشايخ الطريقة<sup>7</sup> والعلماء المتمكنين في شتى العلوم الشرعية<sup>8</sup>.

## طلبه للعلم

كان أبواه يجلبان إليه الصلاة والعبادة منذ أن كان ابن سبع سنين، وبعد أن أصبح ابن عشر سنين أخذه عمه الشيخ عبد الصمد باينان، وهناك تعلم القرآن على يد الحاج هود وتوانكو الفقيه سمنون،

والذي ص 34 و 41<sup>5</sup>.

في التقاليد المنانكبوية القديمة إذا بزغ نجم عالم وعلا كعبه في العلم الشرعي لا ينبغي أن ينادى باسمه المجرد ولكن ينادى بلقب<sup>6</sup> ( ، وإذا Fakih ) ، وإذا تمكن في الفقه يقال له: الفقيه (Kari) الشرف حسب كفاءته العلمية، فإذا حفظ القرآن وأتقنه يلقب بـ القارئ ( ، وإذا صار مرجعا في المجال Labai )، وإذا تدرج في العلم بعد ذلك يقال له لابي (Peto) صار مساعدا لشيوخه ومعينا يقال له بيتو ( بمعنى سيدي، وإذا صار شيخا كبيرا -أي في السن- وله تلميذ سيخلفه بعده يقال له: Tuanku الشرعي عند قومه يقال له: تونكو ( . انظر: Tuanku Nan Mudo ) وتلميذه الوارث لعلمه ومنصبه يقال له: تونكو ن مودو (Tuanku Nan Tuo) تونكو ن توو ( والذي ص 12.

الطريقة المشهورة في منانكاو حتى الآن هي الطريقة النقشبندية.<sup>7</sup>

( والذي يعتبر -وفق بيان حمكا- الأب الروحي Tuanku Nan Tuo IV Angkat وهو غير توانكو ن توو أمفت أنكات<sup>8</sup> ) Tuanku للحركة البدرية إلا أنه لا يوافق على طرق وسبل نشر الإسلام التي انتهجها قادة الحركة البدرية وعلى رأسهم توانكو ن رنجيه ( فهو يفضل المنهج السلمي والحكمة في نشر الدعوة لاسيما إزاء المسلمين أنفسهم وإن اعتبر البعض أن أعمالهم خارجة عن Nan Renceh الإسلام الحقيقي، وقد نبه حمكا على هذا الالتباس لتشابه اسميهما مع أنها شخصان مختلفان مع فارق السن الملحوظ بينهما.



وبعد سنة رجع إلى قريته في ماننجو (Maninjau) ليتعلم كتابة الحروف العربية من الشيخ آدم، وبعد أن أصبح ابن ثلاث عشرة سنة تعلم النحو والصرف على يد والده الشيخ محمد أمر الله، ثم أرسله والده إلى باريامان (Pariaman) ليتعلم على يد أحد تلاميذه وهو توانكو سلطان محمد يوسف لمدة سنتين ختم خلالها كتاب منهاج الطالبين للإمام النووي وتفسير الجلالين للإمامين السيوطي والمحلي.

وفي السادس عشر من عمره أمره أبوه أن يسافر إلى مكة المكرمة ليطلب العلم على يد علماءها الأفاضل ليكون خليفة أبيه وجده في العلم والتربية ففرح بذلك فرحا شديدا، فسافر في سنة 1312 هجرية (1894 ميلادية) ومكث هناك يطلب العلم سبع سنوات إلى أن صار عمره ثلاث وعشرين سنة، وكان من مشايخه الشيخ جميل جامبيك الذي يكبره بسنوات والذي سبقه في طلب العلم بمكة، والشيخ الطاهر جلال الدين الأزهري الفلكي المشهور والشيخ عبد الله جامدين والشيخ عثمان سيراواك والشيخ عمر باجنيد والشيخ صالح بافضل والشيخ حامد جدة والشيخ سعيد اليمنى وتعلم أيضا من الشيخ يوسف النهاني صاحب الأنوار المحمدية والذي كان له عدااء معروف تجاه الحركات الإصلاحية في مصر بقيادة الشيخ محمد عبده.

ولعل أبرز مشايخه الذين أثروا في شخصيته وصفاته وعلمه وشجاعته في قول الحق هو العلامة الشيخ أحمد الخطيب المناكبوي والذي أحبه كعض ولده، وبالرغم من ذلك لا يمنعه حبه لشيخه وحب شيخه له أن يعترض على بعض آراء شيخه ويطرح عليه الإشكالات بخلاف إخوانه الذين يؤثرون السكوت والتسليم لكل ما يلتقي إليهم، ولعل هذا ما جعل بعض إخوانه لا يحبونه لما جبل من حب المدراسة والمناقشة وطرح الأسئلة وعدم السكوت فيما كان ينبغي أن يسأل ويناقش.<sup>9</sup>

بعد أن أتم الدرس في سنة 1319 هجرية أو 1901 ميلادية - قرنا كاملا -مائة سنة بالتام- بعد عودة الحاج مسكين أحد قادة الحركة البدرية (Gerakan Paderi)- عاد إلى بلده لنشر العلم وأفكار بدرية، لأن نفسه تشرب بأفكار إصلاحية وتجديدية نفخ فيها شيخه ومربيه الشيخ أحمد الخطيب متأثرا بأفكار الشيخ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبدهورشد رضا من مصر، لاسيما أن شيخه أحمد الخطيب معروف بعداءه لبعض أعمال الصوفية التي اعتبرها بدعة وهجومه على بعض الأعراف والتقاليد المناكبوية الراسخة خاصة في مسألة الإرث، فمع كونه أحد رجال التصوف وينتمي إلى الصوفية إلا أن ذلك لا يمنعه عن توجيه سهام النقد والاعتراض على أعمال الصوفية وأورادهم التي رآها لا تؤسس على القرآن والسنة.

وليس من السهل على الشيخ عبد الكريم أن يصدع بما يعتقد ويجهر بصوته في قول الحق خاصة فيما يتعلق بآراءه حول أعمال الصوفية وسلوكياتهم في العبادة لأن والده الشيخ محمد أمر الله شيخ الطريقة النقشبندية في بلده وكان جده من قبل من مشاهير الصوفية وله كراماته وهيباته كما تقدم، ولكن ذلك كله لا

والدي ص 56.<sup>9</sup>

يمنعه من الصدع بما يعتقد صوابا وإن أغضب كثيرا من الناس في بلده وإن حاول أن يدري بعض رموز الدين المقلدين ورجال القبيلة في بلده حفاظا لسمعة والده وجده.

### تعليمه في المسجد الحرام

وبعد أن زوجه أبوه بفتاة جميلة اسمها ریحانة بنت الحاج زكريا سكن فؤاده واطمأنت نفسه وهدأت ثورة غضبه بعض الشيء<sup>10</sup>، ثم أرسله أبوه مرة أخرى إلى مكة لطلب العلم وذلك في سنة 1322 هجرية أو 1904 ميلادية، ففي مكة قال له شيخه أحمد الخطيب: "لن تحتاج بعد هذا، أن تتعلم مني فلقد آن الأوان أن تدرّس وتعلم، وترجع إلي عندما عرض عليك الإشكال فحسب".

وبدأ يدرّس في بيت الشيخ محمد نور الخالدي ولكنه يأتي إلى شيخه في كل ما يعرض له من الإشكالات والعويصات فرحب به شيخه ترحيب الصديق لصديقه، ومن تلاميذه الذين يكون لهم شأن في المستقبل هو الشيخ إبراهيم موسى فاراييك مؤسس معهد سومطرة طوالب فاراييك والشيخ محمد زين سيابور مفتي مملكة بيراك ماليزيا وهو من أصل مناكابو، وتكاثر تلاميذه حتى ضاق عليهم البيت فشكا ذلك إلى شيخه فأمره أن يدرس في المسجد الحرام عند باب إبراهيم تحت المنارة البيضاء، ولكنه بعد أيام من تدريسه جاءه شيخ الإسلام محمد سعيد بابسيل مفتي الشافعية في ذلك الوقت ونهاه عن التدريس فيه نهيا شديدا.

حكى ذلك في مذكراته كما ذكره حمكا، وقال: "استغربت من ذلك، فهناك كثير من يدرس في المسجد الحرام وهم دوني في العلم ومع ذلك لا يُمنعون، نعم، هم كانوا عربا أو جاويين (إندونيسيين) تتلمذوا على يد شيوخ العرب." ثم قال: "فقلت له -أي لشيخ الإسلام محمد سعيد-: "شيخني أحمد الخطيب إمام وخطيب المسجد الحرام هو الذي أمرني أن أقوم بالتدريس هنا، ولولاه لما تجرأت أن أدرس في هذا المكان".

فاستشاط الشيخ غضبا من هذا الجواب، لكن عبد الكريم أردف قائلا: "إن كنت تشك في علمي وقدرتي في التعليم فامتنحي لتحكم علي".

فقال المفتي: "إن لم تعد إلى بيتك وتدرس هناك أستدعي الشرطة ليخرجوك من هذا المكان ويدخلوك في السجن." فقال الشيخ عمر جنيد نائب المفتي لتهدئة الموقف: "من الأفضل أن يهدأ السيد المفتي وتخرج أنت أيها الأستاذ." ثم سأله المفتي: "أي كتاب تدرسه؟" فقال عبد الكريم: "كتاب فتح المعين." فقال: إن كنت تدرس فتح المعين فلا تقرأ حاشيته المسمى بـ إعانة الطالبين فإنها حاشية باطلة وسوء".

والذي ص 59.10

حكى عبد الكريم إلى شيخه أحمد الخطيب ما جرى بينه وبين المفتي شيخ الإسلام فضحك شيخه وقال بحنان غامر: "يا ولدي الحبيب، أنت لم تعرف ما السر وراء ذلك، إنه داء الحسد يسري في قلوب الرجال، ولو كنت تتلمذت على يديه من قبل لما منعك أن تدرس في المسجد ولكنك تلميذي، هذا هو الجهاد في مكة يا ولدي، نحن الجاويون وهم العرب، ترفعوا علينا، ثم إني أيضا تلميذ لعدوه وهو سيدي الشيخ البكري صاحب حاشية فتح المعين ولذلك نهك عن قراءتها."<sup>11</sup>

ربما كان هذا مما جعل عبد الكريم يكره التعصب المذهبي الذي يؤدي إلى الحسد والتنافس غير الشريف في الحصول على المنصب والمكانة والجاه، وهو أيضا يجز الإنسان إلى العمي عن رؤية الحق كما هو، بل يرى الأمر من منظور واحد فقط كأنه هو الحق المطلق وما سواه هو الباطل، بينما كان المفروض على الإنسان فضلا عن العالم أن ينظر إلى الأمر من وجوه كثيرة ومناظر متعددة كي لا يقع في التعصب البغيض ويعتقد في قرار نفسه أن الحق قد يكون في جانب أخيه، وعليه أن يخضع للحق أينما كان وحيثما كان.

### شخصيته وصفاته

كان رحمه الله نحيفالجسم، لكنه مع ذلك عظيم الطموح عالي الهمة واسع الآفاق عميق التفكير رابط الجأش قوي الشكيمة يحب الجدل والمناظرة ولا يتنازل عن رأيه الذي رآه إلا إذا غلبه الآخر بالحجة الدامغة فعند ذلك يخضع للحق ويخضع له، وكان كذلك جيد التلاوة للآيات القرآنية حسن الصوت لاسيما عندما أذن للصلاة فكان أذانه لصلاة الفجر ذكرى طيبة للناس في القرية.<sup>12</sup>

كتب حمكا أن والده تميز بشخصية جذابة واستقامة الموقف والشجاعة في الدفاع عن الحق حتى ولو أدى ذلك إلى سجنه وطرده، فقال: من هؤلاء العلماء من طرد ونفي لشجاعته في قول الحق وثبات الموقف في أن الحلال هو الحلال والحرام هو الحرام من غير خوف ولا جمجمة، وعندما نفي لا يرضى أن يركع ويخضع لبشر مثله ولو أدى ذلك إلى قطع عنقه وهلاك نفسه، ذلك هو الشيخ عبد الكريم أمر الله.<sup>13</sup>

### محاربه للجُمود والتعصب

استقلاله في الآراء والأفكار اكتسبه من فطرته التي جبل عليها منذ صغره فقد كان قوي التشبث برأيه شديدا على من اعترض عليه ويجب أن يعمل ما يريد حسب ما يريد ولا يجب الوصاية عليه، كما اكتسبه من شخصية شيخه ومربيه أحمد الخطيب الذي سمح له أن يعترض عليه ويقرأ كتب المجددين أمثال

والدي ص 61.<sup>11</sup>

والدي ص 73.<sup>12</sup>

( ص 220 Pandangan Hidup Muslim نظرة حياة المسلم )<sup>13</sup>

جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم ليوازن ويقارن بين الآراء حتى يصل إلى الحق، وهذا يرسخ في نفسه الجرأة على تصحيح الخطأ في عقائد الناس وعباداتهم خاصة في بلده منانكابو. فقد انتشرت البدع والخرافات والمنكرات في منانكابو في ذلك الوقت، سواء قبل مجيء الحجاج الثلاثة الذين أسسوا للحركة البدرية أو بعد انهزام البدرين أمام الاحتلال الهولندي. قال حمكا مصورا لذلك العصر:

من الصعوبة في ذلك الوقت أن يميز بين التوحيد وبين الشرك، فقد اختلط الأمر واشتهت السنة بالبدعة، فضلا عن انتشار السحر والشعوذة لحفظ النفس كما زعموا، وأصبحت قبور الصالحين ينظر إليها على أن لها كرامات وخصائص مميزة ومكانا للندور، والأنكى من ذلك أن بعض مدرسي الدين أنفسهم يبيعون العزائم والتائم ونحوهما، وهناك أنواع من السحر وللأغراض المختلفة كالتحبيب والتكريه بين الزوجين والحييين وإهلاك الآخر بشتى الوسائل الغيبية وغير ذلك، وما يقرأ على المريض من التائم والتعاويز التي هي من تأثيرات الهندوسية القديمة الباقية على ثقافة الشعب الإندونيسي.<sup>14</sup>

### لمحة عن حركة بدرية (Gerakan Paderi)

قلنا فيما سبق أن الحركة الإصلاحية التي قام بها الشيخ الدكتور الحاج عبد الكريم أمر الله تعتبر امتدادا لحركة بدرية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي تحت قيادة توانكو ن رينجيه (Tuanku Nan Renceh) ومن بعده توانكو إمام بنجول (Tuanku Imam Bonjol)، ولذلك لكي نفهم حركات وأفكار الشيخ عبد الكريم أمر الله الإصلاحية لابد أن نتعرض ولو لماما لحركة بدرية ومدى تأثيرها على المجتمع المنانكابوي وبعض مميزاتها وسلبياتها كي نوازن بها ونقيم الحركات الإصلاحية التي قام بها الشيخ عبد الكريم منذ أوائل القرن العشرين الميلادي.

بدأت الحركة البدرية كحركة إصلاحية منذ عودة ثلاثة من العلماء الشباب من مكة المكرمة وهم الحاج مسكين من أكأم (Agam)، والحاج عبد الرحمن من فيوبانج (Piobang)، والحاج محمد عارف من تانه داتر (Tanah Datar)، تأثروا بالحركة الوهابية في الحجاز تحت قيادة محمد بن عبد الوهاب لإعادة المسلمين إلى عقيدة الإسلام الصافية الصحيحة دون شائبة شرك حسب دعواهم<sup>15</sup>.

عندما عاد هؤلاء الحجاج الثلاثة الشباب ورأوا في بلدتهم كثيرا من مظاهر الشرك -في نظرهم- والبدع والمنكرات والأعمال الصوفية البعيدة من القرآن والسنة عزموا على تصحيح هذا الوضع وإحلال الفهم الصحيح للإسلام محل الموروثات والتقاليد من الآباء والأجداد التي ما أنزل الله عليهم من سلطان، فسلوكوا

والذي ص 71.14

والذي ص 14.15

مسالك شديدة وقاسية في كثير من الأحيان، فأقبل عليهم ناس ونفر منهم ناس، فمن وافقهم جمعهم تحت راية واحدة فكُونوا جماعة وتنظيماً وجيشاً قوياً يرهبهم رجال القبيلة بل والاحتلال الهولندي.

هذه الحركة المتحمسة الناشئة لأفكارها بطريقة قاسية في كثير من الأحيان هي التي تؤدي إلى حرب بين العلماء من جهة والاحتلال الهولندي من جهة أخرى ومعهم رجال القبيلة الذين يكرهون أساليب رموز تلك الحركة في الدعوة والإصلاح، وحسب رأي الحاج أغوس سالمأحد رموز النهضة والاستقلال في إندونيسيا وله علاقة أسرية بالشيخ أحمد الخطيب إن معركة بدري ناتجة عن الصراع بين رجال الدين ورجال القبيلة، بينما يرى الزعيم محمد حتى نائب رئيس سوكارنو في عهد الاستقلال أن الحركة البدرية تهدف في الحقيقة إلى ترسيخ قيم إسلامية في المجتمع وبند مظاهر الشرك والابتداع، وقال: إن الحركة البدرية أرادت أن تظهر الدين الإسلامي في مناكبو من الأفعال المقلدة المخالفة للعالم الإسلام الحنيف<sup>16</sup>.

وعلى ذلك تعتبر الحركة البدرية أول الحركة الإصلاحية والتجديدية في مناكبو وهي ذات صبغة وهابية واضحة، ومع ذلك ليس كل العلماء المناكبويين قبلوا هذه الحركة رغم محاولات من رموز هذه الحركة لاستقطاب واستمالة كبار العلماء في المنطقة لينضموا إلى صفوفهم مثل توانكو نن تووا كما ذكرنا من قبل، فقد حاول رؤساء وزعماء هذه الحركة لضم توانكو نن تووا إلى حركتهم بل وتنصيبه زعيماً لهم لكنه رفض.

هناك اختلاف في الرأي بين زعماء الحركة البدرية المشهورين بـ النور الثانية (Harimau nan Salapan) وبين توانكو نن تووا أبرز العلماء الحارزميين (Kharismatik) في المنطقة خاصة في أسلوب الدعوة ونشر الإسلام، فهؤلاء النور الثانية يرون أن الإسلام يجب أن يطبق في المنطقة بشكل جذري وبكل تفاصيلها حتى ولو كان ذلك بطريقة شديدة وقاسية بالحرب والقتال وفرض الهيمنة والسلطة على الناس، بينما يرى توانكو نن تووا أن الإسلام يجب أن ينشر بطريقة سلمية هادئة وأنه لا يجوز شن الحرب على منطقة معينة وفيها مسلم موحد وأن الأهم من ذلك كله هو زرع الثقة والتأثير في المجتمع من خلال شخص العالم العامل صاحب الشخصية الجذابة والصفات المستنيرة حتى يجذب إليه الناس ويستمعون إلى تعاليم وإرشاداته وبذلك ينصلح الناس من غير إراقة دم ولا قطع رحم<sup>17</sup>.

ولا شك أن ما ذهب إليه توانكو نن تووا أقرب إلى روح الإسلام ورحمانيته وأدعى إلى قبول الناس لدعوة هذا الدين الحنيف وإقبالهم عليه بطواعية ورحابة صدر دون إكراه أو كراهية، لكن النور الثانية لا يوافقون على رأي توانكو نن تووا وبندوه وراء ظهورهم ولقبوه "راهب عجوز" نكابة له ورفضاً لقوله. على أن للحركة البدرية إيجابيات كثيرة لا تخفى على الباحث بعين الإنصاف، منها:

حركة التجديد للفكر الإسلامي : قضية سومطرة طوالب، برهان الدين دايا ص 51.<sup>16</sup>

حركة التجديد ص 54.<sup>17</sup>

- محاربتهم لمظاهر الشرك المنتشرة في المجتمع في ذلك الوقت متأثرين بموروثات الهندوسية القديمة، في حين أن بعض من يسمون أنفسهم علماء دين لا يجروون على ذلك حفاظا لمصالحهم، والأنكى من ذلك أن لهم دور في انتشار تلك المظاهر البدعية وتثبيتها.
- تحريكهم للأفكار الجامدة الرائدة في المجتمع المتشبثة بما توارثتها من الأجيال الماضية من خلال أطروحاتهم الجريئة والمباشرة وذلكمن شأنه أن يقلل من خطورة التعصب المذهبي المقيت الرافض لكل مناقشة ومداولة للأراء وبالتالي يغلقون في دوائرهم الضيقة.
- جهادهم وكفاحهم المستميت ضد الاحتلال الهولندي وبذل المهج والأرواح في سبيل الدفاع عن الدين والوطن بينما ينحاز كثير من رجال القبيلة إلى صفوف المحتلين لينالوا حظا من الدنيا أو شيئا من الجاهعند الناس، وبئست المطالب.
- ولهذه الحركة كذلك آثار سلبية ليست بقليل، شأنها شأن الحركات الإصلاحية في كثير من المناطق في العالم إذ لا تخلو أي حركة أو مؤسسة من عيوب وخلل، فمن عيوب الحركة البدرية ما يلي:
  - محاولتهم لفرض القوة على الناس لتطبيق الشريعة بالإكراه، وهذا مما ينفر الناس مما دعوا إليه لأن الناس يكرهون أن يجبروا على شيء لا يقتنعون به، خاصة إذا كان هذا الذي يكرهون عليه غريبا عنهم، فأئمة الحركة البدرية جاهدوا أو يطبقوا على الناس مذهب الحنابلة مع أنهم في العبادات شوافع وفي العقيدة أشاعرة، فبدهي يصعب عليهم قبول هذا التغير والتكيف بمذهب جديد طارئ.
  - تركيزهم على أمور صغيرة -إن لم نقل تافهة- في محاولتهم لتطبيق الشريعة وفرض الغرامة لمن تجاوز وتعدى مثل: منع حلق اللحية للرجال ولمن تعدى عليه غرامة 2 سوكو (suku)، ووجوب ستر الوجه للمرأة ولمن تعدت عليها غرامة 3 سوكو، ووجوب ستر عورة الرجل إلى الفخذ ولمن تعدى عليه غرامة 2 سوكو، إلى غير ذلك من الأحكام والقوانين الشكلية الباهظة الغرامة وقد تصل إلى حد ذبح بقرة واحدة، وهذا بدوره ينفر الناس أكثر من الحركة الإصلاحية البدرية.
- شدتهم وقسوتهم تجاه أبناء ملوك قصر فاجارويونج (Pagaruyung) -ووصل الأمر إلى قتل بعضهم ممن لا يلبون دعوتهم ويقفون موقف العداء والرفض- تؤدي إلى التجاءهم إلى المحتل الهولندي لطلب النجدة ويد العون فرارا من قسوة رجال الحركة البدرية، وهذا الأمر يشكل سببا مباشرا لنشوب المعركة البدرية وتنتهي إلى هزيمة البدرين أمام قوة الاحتلال العسكرية، وبعد ذلك الانهزام ضعف تأثير علماء الدين على الناس وضعفت كذلك مكانة رجال القبيلة، وأصبح الاحتلال الهولندي سيد الموقف في المنطقة تأمر وتنهى، فباء ما بناه أئمة الحركة البدرية بجد واجتهادوعناء ومشقة في تصحيح العقيدة والعبادة من قبل بالفشل بسبب أساليبهم الشديدة والقاسية في نشر الأفكار.

بالرغم من انهزام البدرين أمام المحتلين الهولنديين إلا أن روحهم الإصلاحية باقية في نفوس الأحرار والمصلحين وهذا ما ألهم الشيخ عبد الكريم أمر الله للقيام بالإصلاح والتجديد رغم الاختلاف الملموس بين المنهجين -أي منهج البدرين ومنهج الشيخ عبد الكريم في الإصلاح- في بعض النقاط.

### إصلاحات الشيخ عبد الكريم أمر الله

قد لا يتسع المقام لدراسة جميع جوانب الإصلاح والتجديد التي قام بها الشيخ الدكتور عبد الكريم أمر الله في مناكبو خاصة والتي تركت صداها على الحركة الإصلاحية والنهضوية من أجل الاستقلال في إندونيسيا عامة، ولكننا سنركز على بعض جوانب منها مهمة وهي الجانب الإعلامي والمؤسسي والتعليمي.

#### - الإصلاح في الجانب الإعلامي

نشر الشيخ الدكتور عبد الكريم أمر الله أفكاره الإصلاحية في مجلة المنير التي أنشأها صديقها وزميلها الشيخ عبد الله أحمد الذي تتلمذ أيضا على يد العلامة أحمد الخطيب بمكة المكرمة، إلا أن تمكنه في الكتابة أكثر من تمكنه في العلم ولذلك استعان بأخيه وصديقه الشيخ عبد الكريم العالم الكبير الذي اعترف بعلمه ومشايخه وأصدقائه، فلباه إلى ذلك وتعاون مع صديقه الشيخ عبد الله في نشر الأفكار الإصلاحية والتجديدية خاصة فيما يتعلق بالمسائل الشرعية والعادات والتقاليد المحلية التي تحتاج إلى التصحيح والتنقية. الشيخ عبد الله أحمد منشئ مجلة المنير يعتبر من أوائل المجددين والمصلحين في المجال التعليمي في إندونيسيا لأنه أول من بنى مدرسة دينية عصرية بشكل منظم ومرتب، فقد أنشأ مدرسة أدبية (Adabiyah School) وبنائها على طراز المدرسة العصرية كمدارس الحكومة الهولندية المحتلة في ذلك الوقت، وقرر فيها العلوم المعاصرة مثل الفيزياء والكيمياء وعلم الاجتماع وغير ذلك.

أما مجلة المنار التي أنشأها فهو متأثر بمجلة "الإمام" التي أنشأها شيخه الطاهر جلال الدين الأزهري في سنغافورة وهو أيضا ابن عم شيخه الشيخ أحمد الخطيب، وهذه المجلة امتداد لمجلة المنار التي أنشأها الشيخ رشيد رضا في مصر وقد كان الشيخ الطاهر جلال الدين صديقا للشيخ رشيد رضا، لكن مجلة الإمام لم تستمر طويلا لأسباب مادية وسياسية، فعزم الشيخ عبد الله أحمد أن ينشئ مجلة على غرار مجلة الإمام فأنشأ مجلة المنير في 1 إبريل 1911 في بادنج بانج<sup>18</sup>.

ومن أفكار الشيخ عبد الكريم أمر الله وآراءه التي نشرها في المنير والتي أحدثت ضجة عند بعض المقلدين والجامدين هي مسألة التلفظ بالنية وأنها بدعة وضيافة الناس في بيوت ورثة الموقى بعد سبعة أيام

والذي ص 99<sup>18</sup>



من موتهم أو أربعين يوما أو مائة يوم وأن كل ذلك لابد أن يترك جملة وتفصيلا إلى غير ذلك من المسائل الفرعية.<sup>19</sup>

ومن القراء لمجلة المنير في جزيرة جاوة هو الشيخ كياهي الحاج أحمد دحلان مؤسس المحمدية أكبر المؤسسات التعليمية والتربوية في إندونيسيا بجانب مؤسسة نهضة العلماء التي أنشأها الشيخ كياهي الحاج هاشم أشعري وهي أكبر المؤسسات العلمائية التقليدية في البلد.<sup>20</sup>

#### - الإصلاح في الجانب المؤسسي

في أوائل القرن العشرين ظهرت حركات نضالية وتربوية واجتماعية منظمة ومتعددة في إندونيسيا مثل جامعة الخير وبودي أوتومو ونهضة العلماء وشركة الإسلام والمحمدية وحزب الشيوعية الإندونيسية وغير ذلك، وفي سومطرة الغربية خاصة ظهر أول مؤسسة منظمة تسمى Kerajinan Amal Setia أنشأتها

امراة مجاهدة ومناضلة اسمها روحانة قدوس سنة 1892.<sup>21</sup>

هذه الظاهرة الحسنة لتنظيم الحركات الإصلاحية والتربوية ألهمت الشيخ عبد الكريم أمر الله أن ينشئ تجمعا أو مؤسسة رسمية لتوحيد الصفوف وترشيد الجهود سهاها سومطرة الطوالب، وهي في بدايتها منظمة صغيرة لتلاميذه في سوراو جمباتن بيسي (Surau Jembatan Besi) للتضامن في شراء الحاجات اليومية الأساسية مثل الصابون ونحوه، ثم تتوسع حتى تصبح مؤسسة كبيرة تلهم الآخرين للاحتذاء حذوه، ومن يقتدي بخطواته في إنشاء المؤسسة الرسمية تلميذه وصديقه الشيخ إبراهيم موسى فاراييك، فأنشأ كذلك سومطرة طوالب فاراييك ثم توحدت المؤسسات لوحدة أفكار مؤسسيها وتلاقي أهداف شيخها. وذكر حمكا أن الشيخ عبد الكريم أمر الله تأثر كثيرا في إنشاء سومطرة الطوالب بالشيخ المجاهد جوكرو أمينوتو وكياهي الحاج أحمد دحلان عند زيارته لهما في يوغياكرتا، فأنشأ سومطرة الطوالب سنة 1918.<sup>22</sup>

ثم سرت هذه الروح في إنشاء مؤسسة رسمية في الحركة والتربية والتعليم في سومطرة الغربية خاصة وفي سومطرة بشكل عام، فأشئت المؤسسات في كثير من أنحاء سومطرة ما لا يقل عن ثلاثين

---

واضح من هذه المسائل التي أثارها الشيخ عبد الكريم تأثره بالأفكار والآراء الوهابية أو السلفية، لكن ذلك كان في بداية<sup>19</sup> أمره، أما بعد ما تقدم منه العمر واختبر الحياة وذاق مرها وحلوها -كما ذكر حمكا في كتابه- أحس أن هذه المسائل ليست مما ينبغي أن تتطاحن فيها الآراء وتقطع من أجلها الأرحام لأنها مسائل خلافية فرعية وهناك أمور وقضايا كبيرة ينبغي أن نولي لها الاهتمام أكثر.

كان كياهي الحاج أحمد دحلان وكياهي الحاج هاشم أشعري من تلاميذ الشيخ العلامة أحمد الخطيب أيضا، وهذا يعني أن<sup>20</sup> هؤلاء المصلحين والمجددين والتربويين كانوا جميعا ثمرة من ثمار الشيخ أحمد الخطيب، رحمهم الله جميعا.

حركة التجديد ص 86.<sup>21</sup>

كان اسم هذا التجمع في البداية سومطرة الطويلب، تصغير الطالب، وزيادة اسم سومطرة في بدايتها لتشمل الطلبة من<sup>22</sup> سومطرة جميعا ولا تختص بالطلبة من بادنج بانجناج أو سومطرة الغربية خاصة.

مؤسسة تحمل نفس الاسم والروح والهدف غير أنها لا تعتبر فرعاً رسمياً من سومطرة الطوالب بادنج بانجانب.

#### - الإصلاح في الجانب التعليمي

يمكن القول أن هذا الإصلاح هو أكثر وجوه الإصلاحات تأثيراً وامتداداً قام به الشيخ عبد الكريم أمر الله حيث ترك أثره حتى يومنا هذا وهو إنشاء معهد الطوالب بادنج بانجانب في سنة 1911 ميلادية، ويمكن أن نقول كذلك إن الشيخ عبد الكريم هو أول من حول نظام التعليم التقليدي إلى نظام التعليم الحديث العصري، حيث كان نظام التعليم قبل ذلك لا يقوم على ترتيب معين ولا منهج واضح، فلا نظام في تصفية الطلبة وتقسيمهم إلى الفصول ولا معيار في اختيار الكتب المقررة الثابتة المدروسة سنوياً.

نعم، هذا لا يعني أن الدراسة والتعلم في مكان يسمى سوراو (surau) جرى بشكل عشوائي، وإنما يعني أنه ليس هناك ترتيبات ومنهج منتظمة كالمدارس العصرية والحديثة كما كان الحال في المدارس الحكومية التابعة لحكومة هولندا المحتلة، وإلا ففي سوراو يدرس الطلبة العلوم الشرعية المختلفة كالقرآن والفقه والنحو والصرف وإن كان جل اهتمامهم هو التصوف، ولذلك ففي نظام سوراو هناك قسبان أو اتجاهان فقط؛ قسم الشريعة المختص بدراسة العلوم الظاهرة وقسم الحقيقة المختص بدراسة العلوم الباطنة<sup>23</sup>.

فقام الشيخ عبد الكريم بتحويل هذا النظام التقليدي إلى نظام التعليم العصري بمنهجه الواضح وتقسيم الطلبة وفق الكفاءات والأعمار وتقرير الكتب المعينة للتدريس مثل كتاب بداية المجتهد لابن رشد والمهذب للشيرازي وتفسير المنار للسيد رشيد رضا والإسلام روح المدنية لمصطفى الغلاييني والإسلام والعلوم العصرية لطنطاوي جوهري وأصول المأمول للسيد صديق حسن خان وغير ذلك<sup>24</sup>.

وتظهر بشكل جلي الروح العصرية والإصلاحية والتجديدية التي حاول الشيخ عبد الكريم أن ينفخها في نفوس طلبته من خلال هذه الكتب المقررة، فهي تختلف عن الكتب المقررة في المعاهد الدينية في جاوة والمعاهد الدينية التقليدية بشكل عام حيث كان هناك عداء تجاه مؤلفات العلماء والمفكرين المعاصرين أمثال الشيخ محمد عبده ورشيد رضا وطنطاوي جوهري ومصطفى المراغي والغلاييني وغيرهم.

وبهذا استطاع الشيخ عبد الكريم أن ينجي في نفوس طلبة معهد الطوالب روح الإصلاح والتجديد والنضال والكفاح وعدم الرضا بالتسليم المطلق لكل ما يقال بل لابد من المساءلة والمناقشة والمجادلة، وهذه الأمور وجدناها عند تلاميذه وخلفه من بعده أمثال الشيخ عبد الحميد حكيم أنجب تلاميذه وأحبهم إلى نفسه صاحب المؤلفات النافعة والفريدة والحاج منصور داود والحاج زين العابدين أحمد وهاشم الحسني والشيخ الحاج ماوردي محمد آخر زعماء الطوالب الكبار صاحب المصنفات المتنوعة في كثير

حركة التجديد ص 81.23

والذي ص 120.24

من العلوم وصاحب المبدأ الثابت والذي لا يرضى أن يستبدل مصالح دنيوية بموقفته بالقوي الأصيل،  
رحمهم الله جميعا.

## خاتمة

بعد عمر يمتد إلى ستة وستين سنة قضاهما في الجهاد والتعليم وبعث روح الإصلاح والنهضة في الأمة لقي الشيخ ربه في 2 يونيو 1945، فلم يتح له أن شاهد بنفسه إعلان استقلال إندونيسيا لكنه بلا شك ممن مهد لذلك الاستقلال بجهاده وكفاحه ضد الاستعمار وضد الجمود والخنول، فموقفه تجاه الاستعمار الهولندي ومن بعده الاستعمار الياباني موقف مشرف جدا خلده التاريخ في صفحاته النيرة، وما على الجيل القادم إلا أن يدرس تلك المواقف الشجاعة وتعتبر بذلك الرجل العظيم وتقتدي به في النهوض بهذه الأمة المرحومة.

## الخلاصة والتوصيات

كان الشيخ الدكتور عبد الكريم أمر الله رجل الإصلاح والتجديد بكل ما تحمله الكلمة من معنى، في كثير من الجوانب المؤسسية والتعليمية والإعلامية وغير ذلك، وتحقيق للجيل الحاضر والمستقبل أن يدرس سيرته وجهوده وجهاده ليعتبر به وينطلق على أساسه في بناء الأمة والنهوض بها إلى الأفضل والأحسن.

وإذا كان للباحث أن يوصي فهذه هي توصيات البحث:

- على الباحثين والدارسين أن يدرسوا سير المصلحين والمجددين والعظماء الإندونيسيين بشكل علمي وموضوعي ليستفيد أبناء هذا الوطن من تلك الدراسات ويتعرفوا على إيجابيات وسلبيات حركاتهم وأعمالهم ويبدأوا في مسيرة نهضتهم من حيث انتهوا.
- على الأكاديميين والمختصين في مجال النشر أن يجمعوا أعمالهم ومؤلفاتهم سواء كان بالعربية أو بالإندونيسية - وجلها بالعربية - ويطبعوها ثم ينشروها للعالم ليدرسها طلبة العلم ويفتخر بها الشعب الإندونيسي ويعتز بهم بأن لديهم علماء عظام متمكنين في العلم لا يقلون عن العلماء العرب.
- على الحكومة أن يحفظوا ما أورثوه إلى هذا الجيل من المؤسسات والمعاهد والكتب أداء لأمانة العلم وحفاظا لموروثاتهم النفيسة التي لا تقدر بثمن، لاسيما المعاهد الدينية التي تحتاج إلى دعم مستمر.

## المراجع

- والدي (Ayahku)، الأستاذ الدكتور عبد الملك كريم أمر الله (Buya Hamka) طبعة أمندا (Umminda) جاكارتا، الطبعة الرابعة سنة 1982.

- ذكريات الحياة (Kenang-Kenangan Hidup)، الأستاذ الدكتور عبد الملك كريم أمر الله (Buya Hamka)، طبعة مكتبة ديني ( ) كوالا لومبور، الطبعة الأولى سنة 2009.
- نظرة حياة مسلم (Pandangan Hidup Muslim)، الأستاذ الدكتور عبد الملك كريم أمر الله ، طبعة مكتبة ديني (Pustaka Dini)، كوالا لومبور، الطبعة الأولى سنة 2010.
- حركة التجديد للفكر الإسلامي حالة سومطرة طوالب (Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam Kasus Sumatera Thawalib)، الدكتور برهان الدين دايا، طبعة تيارا وجانا يوغيا (Tiara Wacana Yogya)، الطبعة الثانية سنة 1995.
- الملحقات ؛ صورة الشيخ عبد الكريم أمر الله والعلامة أحمد الخطيب وصورة لمجلة المنير.

## REVITALISASI KEILMUAN PESANTREN DI ERA MILENIAL

Zanuar Mubin

zanuarmubinmueb@gmail.com

### Abstrak

Era modern atau disebut pula dengan era milenial adalah suatu tantangan besar bagi masyarakat dunia khususnya pesantren. Ditandai semakin pesatnya kemajuan teknologi adalah tidak terlepas dari pengaruh semakin majunya science (ilmu pengetahuan) dan teknologi itu sendiri, hal tersebut tidak bisa dipungkiri karena memang faktanya segala produk teknologi canggih yang ada hingga saat ini adalah mayoritas berlabel luar negeri, semisal made in USA, Japan, China, California, Korea, Jerman dan lain-lain. Penulisan paper ini akan membahas secara deskriptif tentang tantangan dunia pesantren di era milenial tersebut, yakni berupa kemajuan science and technology modern dan bagaimana langkah-langkah revitalisasi keilmuan pesantren saat ini agar tetap eksis dan maju serta mampu meneruskan visi-misi perjuangan baginda Rasulullah Muhammad Saw sebagai pembawa rahmatan lil 'alamin. Secara ringkas, kemajuan *science and technology* saat ini tidaklah lagi dimaknai sebagai tantangan berat bagi dunia pesantren jika diimbangi dengan berbagai usaha sungguh dalam merevitalisasi dan mereeksistensi keilmuan pesantren, di mana dalam keilmuan pesantren, Islam tidak hanya dimaknai sebagai Agama yang menghubungkan kita dengan Tuhan, namun Islam merupakan jalan hidup yang menghubungkan kita dengan sesama manusia, bahkan terhadap seluruh makhluk ciptaan-Nya. Agama yang mendorong kita untuk selalu berpikir dan berbuat positif, moderat, dan yang tak kalah penting adalah berakhlak mulia.

**Kata Kunci:** Revitalisasi Keilmuan, Pesantren, Era Milenial

## Pendahuluan

Dewasa ini, perkembangan *science and technology* telah menjadi **sesuatu yang tak terelakkan lagi**. “*Teknologi diciptakan guna memberikan banyak kemudahan, serta sebagai cara baru dalam melakukan aktivitas manusia. Manusia juga sudah menikmati banyak manfaat yang dibawa oleh inovasi-inovasi teknologi yang telah dihasilkan dalam dekade terakhir ini*” (Ngafifi, 2014:34). Sebagai indikatornya perusahaan-perusahaan raksasa dengan kualitas SDM (sumber daya manusia) yang unggul dan teknologi canggihnya saat ini semakin menjamur memproduksi hal-hal baru yang menjadi tantangan besar bagi masyarakat dunia khususnya kalangan pesantren di era milenial, yakni misanya adalah semakin cepatnya jaringan internet (3G/4G dan bahkan 5G yang baru mulai dipasarkan mulai tahun 2019 nanti),serta munculnya beraneka macam *gadget* yang semakin lengkap dengan fitur aplikasi terbarunya, dari yang dibanderol dengan harga kelas menengah ke bawah atau kelas menengah ke atas.

Tantangan tersebut tentu memiliki dampak negatif yang cukup serius jika tidak diimbangi dengan langkah-langkah kongkrit dan serius oleh masyarakat. Sepertihalnya semakin cepatnya jaringan internet adalah sesungguhnya menjadi masalah bagi orang-orang yang belum bisa mengendalikan diri dalam berlaku konsumtif terhadap jaringan internet itu sendiri, sebab semakin konsumtif seseorang menggunakannya maka tentu akan semakin banyak *cost* (biaya) yang harus dikeluarkan untuk membeli paket data misalnya, belum lagi jika kebiasaan konsumtifnya tersebut adalah untuk sesuatu yang berkonotasi negatif, seperti untuk bermain *game* hingga lupa waktu, menonton atau mengupload sesuatu yang tak berfaedah, seperti yang banyak terjadi saat ini.

Contoh lainnya adalah tentang munculnya beraneka macam *gadget* canggih yang semakin lengkap dengan fitur aplikasi yang hampir *upgrade* setiap harinya. Sebagaimana kita tahu, antara perusahaan *gadget* satu dengan lainnya saling bersaing merebutkan pangsa pasar. Maka ancumannya adalahmenjadi kurang sadarnya kita akan kebutuhan dan kemanfaatan dari mengkonsumsi *gadget* itu sendiri, yang tak sedikit kita lebih mementingkan gaya dan gengsi dibandingkan lebih mementingkan aspek seberapa manfaatkan *gadget* itu saat kita pergunakan.

Berbicara fakta, tak jarang penulis melihat banyak di antara kita khususnya di Indonesia mengonsumsi *gedget* hanya untuk mengikuti tren terbaru, atau sebatas menggunakannya untuk sesuatu yang sebenarnya kita tidak perlu membeli mahal dan berhedonisme ria. Seperti munculnya *handphone*, *smartphone* android atau merek *iPhone* keluaran terbaru misalnya, di Indonesia tak jarang kita melihat berita-berita masyarakat sangat



antusias dan rela antri panjang untuk membeli barang tersebut, sungguh fenomena yang memprihatinkan jika kita mau merenungkannya.

Berdasarkan uraian latar belakang permasalahan di atas, maka sangat tepat sekali jika pesantren mengambil peran sebagai pelopor dalam mengendalikan dan meminimalisir permasalahan tersebut, setidaknya peran itu diwujudkan melalui revitalisasi keilmuan pesantren guna menghadapi tantangan-tantangan di era milenial. Demikianlah alasan mengapa tema ini diangkat, semoga menjadi kontribusi positif dari penulis bagi para pembaca hingga dapat dirasakan manfaatnya bagi kehidupan manusia.

### **Kemajuan dan Dampak Negatif *Science and Technology***

*Science and technology is a topic that encompasses science, technology, and the interactions between the two. Science is a systematic enterprise that builds and organizes knowledge in the form of explanations and predictions about nature and the universe. Technology is the collection of techniques, methods or processes used in the production of goods or services or in the accomplishment of objectives, such as scientific investigation, or any other consumer demands* (<https://en.wikipedia.org>).

Ilmu pengetahuan dan teknologi didefinisikan sebagai topik yang mencakup ilmu pengetahuan, teknologi, dan interaksi antara keduanya. Ilmu adalah sebuah proses usaha yang sistematis yang membangun dan mengatur pengetahuan dalam bentuk penjelasan dan prediksi tentang sifat dan alam semesta. Sedangkan teknologi adalah koleksi teknik, metode atau proses yang digunakan dalam produksi barang atau jasa atau pemenuhan tujuan, seperti penyelidikan ilmiah, atau tuntutan konsumen lainnya.

*Science and technology* sudah menjadi hal yang penting diikuti perkembangannya. Termasuk dalam perkembangan teknologi komunikasi di era milenial. Sebagaimana kita sadari betul, komunikasi merupakan hal yang wajib dilakukan dalam kehidupan sehari-hari manusia. Perkembangan komunikasi biasanya tergantung juga dari seberapa besar kebutuhan manusia. Dengan berkembangnya komunikasi, teknologi dalam komunikasi pun juga senada ikut mengikuti perkembangan.

Teknologi saat ini juga merupakan modal dasar untuk mengembangkan kehidupan berbangsa dan bernegara. Kemajuan suatu negara salah satu alat ukurnya adalah seberapa jauh ilmu pengetahuan dan teknologi yang dikuasai oleh negara tersebut. Hal ini dikarenakan ilmu pengetahuan dan teknologi merupakan dasar dari setiap aspek kehidupan manusia. Kemajuan teknologi di Indonesia misalnya, bisa dibilang cukup pesat, namun berjalan lambat jika dibandingkan negara-negara lain, hal ini dipengaruhi oleh banyaknya penduduk dan sumber daya manusia yang ada belum sadar betul akan



pentingnya teknologi sekaligus faktor infrastruktur yang masih terbatas ikut mempengaruhi kemajuan teknologi tersebut, maka sangat tepat jika menilai bahwa negara Indonesia masih dalam proses perkembangan dalam persoalan teknologi ini.

Meskipun kemajuan *Science and technology* begitu berkembang pesat saat ini, ada banyak kekhawatiran jika kita tidak tahu dan mampu memanfaatkannya dengan baik. Berikut adalah dampak negatif yang dikhawatirkan yang perlu kita tahu dan waspadai saat menggunakan teknologi informasi modern, antara lain (<https://dosenit.com>):

1. Individu menjadi malas untuk bersosialisasi secara fisik
2. Meningkatnya penipuan dan juga kejahatan *cyber*
3. *Cyber Bullying*
4. Konten negatif yang berkembang pesat
5. Fitnah dan juga pencemaran nama baik secara luas
6. Menjauhkan yang dekat
7. Mengabaikan tugas dan juga pekerjaan
8. Mebuang-buang waktu untuk hal yang tidak berguna
9. Menurunnya prestasi belajar dan juga kemampuan bekerja seseorang dan lain-lain

Hal serupa juga dijelaskan lebih detail oleh Astuti dan Normalita, (2014:109-110) bahwa dampak negatif teknologi informasi dalam sosial psikologi anak sebagai berikut:

1. Ketergantungan

Media komputer memiliki kualitas atraktif yang dapat merespon segala stimulus yang diberikan oleh penggunaannya. Terlalu atraktifnya, membuat penggunaannya seakan-akan menemukan dunianya sendiri yang membuatnya terasa nyaman dan tidak mau melepaskannya. Misalnya menggunakan komputer atau *laptop* sebagai pelepas stres dengan bermain *games* atau menonton film hingga lupa terhadap waktu.

## 2. *Violence and Gore*

Kekejaman dan kesadisan juga banyak ditampilkan pada komputer. Karena segi isi pada dunia internet tidak terbatas, maka para pemilik situs menggunakan berbagai macam cara agar dapat menjual situs mereka. Salah satunya dengan menampilkan hal-hal yang menunjukkan kekejaman dan kesadisan. Studi eksperimental menunjukkan bahwa ada korelasi positif antara bermain permainan komputer dengan tingkat kejahatan di kalangan anak muda, khususnya permainan komputer yang banyak memuat unsur kekerasan dan pembunuhan.

Bahkan ada sebuah penelitian yang menunjukkan bahwa game yang dimainkan di komputer memiliki sifat menghancurkan yang lebih besar

dibandingkan kekerasan yang ada di televisi ataupun kekerasan dalam kehidupan nyata sekalipun. Hal ini terjadi terutama pada anak-anak. Mereka akan memiliki kekurangan sensitivitas terhadap sesamanya, memicu munculnya perilaku-perilaku agresif dan sadis pada diri anak, dan bisa mengakibatkan dorongan kepada anak untuk bertindak kriminal seperti yang dilihatnya (meniru adegan kekerasan seperti *smack down* yang pernah ditayangkan pada salah satu televisi swasta beberapa tahun yang lalu).

### 3. Pornografi

Anggapan yang mengatakan bahwa internet identik dengan pornografi, memang tidak salah. Dengan kemampuan penyampaian informasi yang dimiliki internet, pornografi pun merajalela. Begitubanyak situs-situs pornografi yang ada di internet, meresahkan banyak pihak terutama kalangan orang tua yang khawatir anak-anaknya akan mengonsumsi hal-hal yang bersifat porno. Di internet terdapat gambar-gambarpornografi yang bisa mengakibatkan dorongan kepada seseorang untuk bertindak kriminal. Ironisnya, ada situs-situs yang memang menjadikan anak-anak sebagai target khalayaknya. Mereka berusaha untuk membuat situs yang kemungkinan besar memiliki keterkaitan dengan anak-anak dan sering mereka jelajahi.

### 4. *Antisocial Behavior*

Salah satu dampak yang dapat ditimbulkan dari penyalahgunaan komputer dan handphone adalah *antisocial behavior*. Dimana pengguna komputer dan handphone tersebut tidak lagi peduli kepada lingkungan sosialnya dan cenderung mengutamakan komputer dan *handphone*. Orang akan menjadi lebih jarang berinteraksi dengan lingkungan di sekitarnya, sehingga kemampuan interpersonal dan emosional kaumremaja tidak berkembang secara optimal. Lama kelamaan, para remaja akan sulit menjalin komunikasi dan membangun relasi dengan orang-orang disekitarnya. Bila hal tersebut tidak segera ditanggulangi akan menimbulkan dampak yang sangat buruk, yang dimana manusia lama kelamaan akan sangat individualis dan tidak akan ada lagi interaksi ataupun sosialisasi.

Apa yang telah disebutkan di atas adalah dampak-dampak negatif yang berpotensi merusak kehidupan manusia baik secara langsung maupun tidak langsung, maka suatu langkah cerdas jika kita mau mengetahuinya agar lebih berhati-hati dan mempergunakannya sesuai kebutuhan bukan sekedar mengikuti keinginan. Khususnya bagi kalangan pesantren, maka sangat penting untuk tidak hanya mengetahui dan mewaspadaai dampak negatifnya, sebab di sinilah sesungguhnya pesantren harus berperan positif sebagai pemberi solusi, pelopor atau aktor dalam pemanfaatan ilmu dan teknologi informasi tersebut agar memiliki banyak dampak kemaslahatan atau

kebaikan, yang tidak hanya akan dirasakan oleh kalangan pesantren saja namun juga dirasakan oleh masyarakat secara umum.

### Langkah-Langkah Revitalisasi Keilmuan Pesantren di Era Milenial

Sebelum lebih jauh membahas revitalisasi keilmuan pesantren, alangkah baiknya jika kita mengetahui terlebih dahulu apa yang disebut dengan istilah tersebut. Penulis dalam hal ini mengutip dari **kbbi.kemendikbud.go.id**: “bahwa yang disebut dengan revitalisasi adalah suatu proses, perbuatan menghidupkan atau menggiatkan kembali”. Maka jika digabungkan, maksud dari revitalisasi keilmuan pesantren di era milenial adalah suatu proses usaha menghidupkan atau menggiatkan kembali **keilmuan pesantren di era milenial**. “Milenial dalam hal ini diartikan sebagai sesuatu yang berkaitan dengan generasi yang lahir di antara tahun 1980-an dan 2000-an: kehidupan generasi yang tidak dapat dilepaskan dari teknologi **informasi, terutama internet**”, (**kbbi.kemendikbud.go.id, 2016**). Masa ini merupakan tantangan berat masyarakat dunia pada umumnya dan masyarakat pesantren secara khusus.

Berbicara keilmuan pesantren, maka tidak lepas dari bagaimana sistem pendidikan dan pengajaran di dalamnya. Sebagaimana realitasnya, penyelenggaraan sistem pendidikan dan pengajaran di pondok pesantren dewasa ini pada umumnya dapat digolongkan kepada 3 bentuk:

- 1) Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam, yang pada umumnya diberikan dengan cara nonklasikal (sistem bandongan dan sorogan) di mana seorang kyai mengajar santri berdasarkan kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa Arab oleh ulama-ulama besar sejak abad pertengahan, sedang para santri biasanya tinggal dalam pondok atau asrama dalam pesantren.
- 2) Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam, yang pada dasarnya sama dengan pondok pesantren, tetapi para santri tidak disediakan pondok, namun tinggal dan tersebar di seluruh penjuru desa sekeliling pesantren [santri kalong], di mana cara dan metode pendidikan dan pengajaran diberikan dengan sistem weton, yaitu cara santri datang berduyun-duyun pada waktu-waktu tertentu.
- 3) Pondok pesantren dewasa ini merupakan lembaga gabungan antara sistem pondok dan pesantren yang memberikan pendidikan dan pengajaran dengan sistem bandongan, sorogan atau wetonan dengan para santri kalongan, yang dalam istilah pendidikan pondok modern memenuhi kriteria pendidikan nonformal, serta menyelenggarakan pendidikan formal berbentuk madrasah (Depag RI, 1985:9-10).

Setiap pondok pesantren pada umumnya memiliki unsur-unsur yang menjadi ciri khas kelembagaan, di antaranya adalah: 1) Pondok, tempat tinggal atau asrama para santri, untuk mengikuti dengan baik pelajaran yang diberikan oleh kyai; 2) Masjid, sebagai lembaga pendidikan, berfungsi sebagai penyempurna pendidikan dalam keluarga dan juga menyelenggarakan dua macam starata pendidikan yaitu pendidikan dasar, yang disebut pengajian **al-Qur'an, pendidikan ini berada di bawah bimbingan guru mengaji al-Qur'an**. Dan yang kedua, pendidikan tingkat lanjutan yang disebut Guru Kitab; 3) Santri, terbagi dua yaitu: Santri Mukim (santri yang berasal dari daerah yang jauh dan menetap dalam kelompok pesantren); Santri Kalong (santri yang berasal dari desa-**desa di sekeliling pesantren**); 4) **Kyai, yang menurut As'ad**, digunakan dalam tiga dimensi: pertama, kyai ulama, kyai sebutan, dan kyai aku-akuan. 5) Kitab-kitab Islam Klasik, yang digolongkan kepada 8 kelompok: a. *Nahwu*; b. Fikih; c. *Usul Fikih*; d. Hadis; e. Tafsir; f. Tauhid; g. Tasawuf dan Etika atau Akhlak; h. Cabang-cabang lain seperti *Tarikh*, *Balaghah* dan lain-lain (Anwar, 2016:180).

Kitab-kitab klasik atau dikenal pula dengan kitab kuning merupakan sumber rujukan yang sangat penting bagi kalangan pesantren. Berbagai solusi dan jalan hidup santri tidaklah terlepas dari ajaran-ajaran yang berada di kitab-kitab kuning tersebut, baik masalah **'ubudiyah** maupun masalah **mu'amalah**, maka tidak mengherankan bila kelslaman kalangan pesantren tidak seperti orang-orang yang langsung mengambil jalan hidup hanya berdasarkan al-**Qur'an dan al-Hadits** terjemahan saja, namun lebih dari itu, kalangan pesantren jauh sejak dulu telah mempelajari al-**Qur'an dan al-Hadits** beserta ilmu alat, tafsir, fikih dan lainnya secara *talaqqi* dengan guru-guru yang mata rantai keilmuannya jika ditelusuri bersambung hingga bertemu Rasulullah Muhammad Saw.

Sejauh ini, masih banyak karya-karya ulama berupa kitab kuning tersebut yang belum dikaji oleh kalangan pesantren, apalagi hingga mempublikasikannya kepada masyarakat umum. Melihat begitu komprehensifnya muatan keilmuan yang terkandung dalam kitab-kitab tersebut yang sesungguhnya mampu menjawab tantangan zaman khususnya di era milenial.

Keilmuan-keilmuan yang ada di pesantren sesungguhnya tidak hanya mampu mengantarkan kita memahami agama Islam sebagai sesuatu yang menghubungkan kita dengan Tuhan saja, namun Islam merupakan jalan hidup yang menghubungkan kita terhadap sesama manusia, bahkan terhadap seluruh makhluk ciptaan-Nya. Agama yang mendorong kita untuk selalu berpikir dan berbuat positif, moderat, dan yang tak kalah penting adalah

berakhlak mulia. Inilah sesungguhnya substansi keilmuan pesantren yang hendaknya direvitalisasi di era milenial ini.

Hemat penulis, revitalisasi keilmuan pesantren di era milenial dianggap penting karena memiliki beberapa manfaat sebagai berikut:

1. Mengendalikan konsumtifisme terhadap teknologi yang berlebihan tanpa adanya *out put* positif berupa karya-karya inspiratif.
2. Sebagai bentuk perlawanan terhadap informasi *hoax* yang menyebar di media sosial.
3. Memberikan pencerahan dan pendidikan yang memuat nilai-nilai keislaman, kemanusiaan, hingga perdamaian.
4. Memperkenalkan dunia pendidikan pesantren yang dapat diterima dan menarik keingintahuan masyarakat untuk belajar atau memasukkan putra-putri mereka di pesantren, hal ini sangat efektif sebagai penunjang suksesnya gerakan Nasional Ayo Mondok.
5. Sebagai *agen of change* atau pembawa perubahan yang tidak semerta-merta melupakan sesuatu lama yang sudah bagus, semisal kitab kuning, dan metode pembelajaran lama yang masih sangat dibutuhkan, namun juga mampu mengambil peran sebagai aktor yang mampu memfilter dan mempergunakan teknologi modern sebagai alat agar kitab kuning dan metode pembelajaran tersebut dapat dipublikasikan secara luas manfaatnya, sehingga dapat dirasakan pengaruhnya secara universal/umum.
6. Menggiatkan kembali semangat menulis kaum santri, mengingat masa lalu bahwa banyak sekali intelektual muslim khususnya kalangan pesantren memiliki karya tulis yang jumlahnya tak sedikit, dan keberadaannya masih eksis diajarkan baik di dalam kurikulum pesantren maupun di dunia akademisi (Kampus atau Universitas). Dalam hal ini saya mencotohkan sosok kiyai produktif dalam hal menulis yakni *Almaghfurlah* K.H. Harits Dimyathi al-Tarmasi, karya tulis beliau mungkin belum banyak dipublikasikan dan diketahui secara umum, namun dari sisi kuantitas beliau adalah penulis yang dikategorikan telah mengarang lebih dari 3 buah kitab yang masih dikonsumsi untuk kalangan sendiri, yakni di Pesantren Tremas Pacitan.

Merevitalisasi keilmuan pesantren di era milenial sesungguhnya merupakan langkah tepat yang harus dilakukan oleh pesantren saat ini, sebab mengkhawatirkan sekali jika melihat perkembangan dan kecanggihan teknologi yang begitu pesat saat ini, meskipun tentu memiliki dampak positif namun faktanya dampak negatif dari teknologi adalah lebih banyak dibandingkan dampak positifnya. Atas dasar itu maka, dalam hal ini penulis perlu memberikan solusi berupa langkah-langkah, agar usaha baik tersebut



dapat terealisasi dan dirasakan manfaatnya baik oleh kalangan pesantren itu sendiri dan oleh masyarakat umum baik secara nasional maupun internasional.

Berikut akan dipaparkan gagasan-gagasan penulis tentang bagaimana langkah-langkah dalam merevitalisasi keilmuan pesantren di era milenial:

1. Niat yang benar, yakni apa yang kita usahakan dalam merevitalisasi keilmuan pesantren adalah semata mencari ridha Allah Swt dan Rasul-Nya, dan tidaklah usaha tersebut terwujud melainkan kita berusaha menjadi **“*khairunnas anfa’ahum linnas*”** yang artinya: **“sebaik-baik manusia adalah yang bermanfaat untuk manusia lainnya”**, sebagaimana yang disabdakan baginda Rasulullah Muhammad Saw.
2. Pesantren harus menjadi *role model* [teladan] bagi orang-orang yang ingin belajar agama Islam, yakni Islam yang tidak hanya dimaknai sebagai Agama yang menghubungkan kita dengan Tuhan [*hablunminallah*], namun Islam merupakan jalan hidup yang menghubungkan kita terhadap sesama manusia [*hablumminannas*], bahkan terhadap seluruh makhluk ciptaan-Nya. Agama yang mendorong kita untuk selalu berpikir dan berbuat positif, moderat, dan yang tak kalah penting adalah berakhlak mulia.
3. Kalangan pesantren harus membangun *mindsite* bahwa kemajuan teknologi yang ada saat ini haruslah dipergunakan untuk mendorong siapapun agar bergerak beramal kebaikan, ada *out put* positif yang wajib dibagikan atau disebarluaskan, serta mempromosikan eksistensi pesantren sebagai lembaga pendidikan yang tidak hanya mencerdaskan intelektualitas siswanya, namun juga mencerdaskan spiritual, sosial, bahkan finansial siswanya.
4. Pesantren hendaknya mulai memotivasi serta memfasilitasi santri-santrinya untuk belajar menulis, karena dengan menulis inilah pesantren dengan teknologi informasi saat ini dapat *menshare* keilmuan-keilmuan Islam yang moderat dan ***rahmatan lil ‘alamin*** agar lebih luas dibaca dan diketahui oleh masyarakat baik nasional maupun internasional. Contoh kecilnya adalah dengan menggiatkan usaha menerjemah kitab-kitab kuning yang belum diterjemahkan, membuka kelas studi pemikiran tokoh ulama dengan dibimbing oleh beberapa ustadz yang ahli dibidangnya, dan banyak cara lainnya.
5. Pesantren hendaknya mulai terbuka menerima teknologi yang berkembang saat ini, tentu dengan memberikan pemahaman inspiratif terlebih dahulu terhadap santri-santrinya, disertai adanya bimbingan penggunaan serta pengawasan dalam memanfaatkan atau mengoperasionalkannya. Misalnya pihak manajemen pesantren memberikan ruang khusus bagi para santri atau semacam wadah di mana mereka bisa mengakses berbagai referensi



buku, kitab dan karya tulis ilmiah secara cepat dan mudah tanpa harus mencarinya di perpustakaan yang jumlah kitabnya masih terbatas.

6. Keilmuan pesantren secara umum memiliki nilai-nilai yang sangat penting untuk diamalkan dan dipublikasikan, sebab tidaklah keilmuan tersebut diajarkan melainkan memuat di dalamnya nilai moral, spiritual, intelektual, sosial, yang kemudian diimplementasikan setiap hari baik oleh pendidiknya maupun para santrinya. Mungkin sebagian kita [kalangan pesantren] masih menghati-hatkan diri dalam mempublikasikan banyak hal positif yang ada di pesantren, namun hal tersebut hendaknya tidak menjadi suatu penolakan secara mutlak. Sebab tidaklah baik jika seorang yang diberi anugerah oleh Allah Swt berupa ilmu Agama kemudian ia menyimpannya untuk diri sendiri atau komunitas kecilnya, sungguh demikian adalah suatu kendala di mana usaha merevitalisasi keilmuan pesantren di era milenial menjadi terhambat.
7. Pesantren hendaknya mengambil peran sebagai pencerah bagi generasi milenial yang rentan termakan informasi *hoax* media maya, dengan cara ikut serta memberikan informasi-informasi yang jujur, mendidik dan dapat dipertanggungjawabkan melalui akun-akun media sosial, web resmi maupun media cetaknya.
8. Peran Negara harus diikuti sertakan dalam mendorong terrealisasinya revitalisasi keilmuan pesantren saat ini, yakni dengan membangun kerjasama antara pesantren dengan Kementerian Riset dan Teknologi (Menristek) dan Kementerian Komunikasi dan Informasi (Menkominfo) agar saling memberi masukan dan pengawasan atau sebagaimana diusulkan oleh Ngafifi, (2014:45) sebagai regulator dan fasilitator Negara hendaknya membuat peraturan khusus untuk membatasi situs-situs di internet yang berpotensi merusak moralitas masyarakat Indonesia. Misalnya, pemerintah melalui menkominfo melakukan tindakan *blocking* terhadap situs-situs pornografi, melakukan kritik terhadap tulisan atau artikel yang bernuansa SARA (suku, agama, ras dan antar golongan) seperti kritik terhadap pembuatan karikatur Nabi Muhammad Saw, atau film *Innocence of Muslim* yang baru-baru ini dibuat oleh orang Amerika Serikat.

Delapan langkah di atas adalah beberapa gagasan penulis dalam usaha merevitalisasi keilmuan pesantren. Tentu masih banyak gagasan-gagasan lain yang lebih baik dan menyempurnakan apa yang telah penulis paparkan. Sebagai ide yang mungkin tergolong baru tentu tidak semua pihak menerima dan mau melaksanakan, namun sesungguhnya langkah-langkah revitalisasi keilmuan pesantren ini sudah diimplementasikan oleh beberapa pondok pesantren di Indonesia, mulai dari artikel yang di-*share* melalui web resmi



pondok pesantren, *quotes* yang *dishare* melalui media sosial (FB, IG, WA, TWITTER) dan lain sebagainya.

## Penutup

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi alasan mengapa revitalisasi keilmuan pesantren harus dilakukan di era milenial. Melihat begitu banyak dampak negatif yang sangat mungkin terjadi, kalangan pesantren harus menyadari bahwa kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (khususnya informasi) memberi ruang kepada masyarakat untuk mendapatkan informasi yang begitu banyak dan luas, maka dalam hal ini tentu pesantren harus mengambil peran sebagai pembawa nilai-nilai positif, yakni menjadi garda paling depan pembawa visi-misi baginda Rasulullah Muhammad Saw sebagai ***rahmatan lil 'alamin***.

Adapun hendaknya peran tersebut direalisasikan melalui gagasan-gagasan cerdas, yang diantaranya adalah usaha merevitalisasi keilmuan pesantren. Adapun secara ringkas, langkah-langkah revitalisasi keilmuan pesantren tersebut, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, memuat beberapa poin yang harus dilakukan, yang tidak lain tujuan intinya adalah mengenalkan Islam sebagai Agama yang tidak hanya menghubungkan kita dengan Tuhan, namun Islam merupakan jalan hidup yang menghubungkan kita terhadap sesama manusia, bahkan terhadap seluruh makhluk ciptaan-Nya. Agama yang mendorong kita untuk selalu berpikir dan berbuat positif, moderat, dan yang tak kalah penting adalah berakhlak mulia.

Revitalisasi keilmuan pesantren akan membawa dampak positif bagi masyarakat umum, yang tidak hanya dirasakan manfaatnya oleh kalangan pesantren saja. Masyarakat umum akan semakin tahu tentang peran penting pesantren dalam menghadapi perkembangan zaman, semakin banyak yang memilih pesantren sebagai pendidikan agama yang tepat bagi putra-putrinya, banyak masyarakat yang memahami agama secara benar, tidak radikal atau arogan, yakni memberi pemahaman dan pencerahan kepada **masyarakat melalui gagasan “*Dakwah Era Milenial Ala Pesantren*” yang tetap mengedepankan nilai-nilai kejujuran, kemanusiaan, keadilan, nasionalisme dan perdamaian.**

## Daftar Pustaka

Anwar, Abu. Karakteristik Pendidikan dan Unsur-Unsur Kelembagaan di Pesantren. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau: *POTENSIA Jurnal Kependidikan Islam*, Vol. 2, No. 2.2016.

- Astuti, Ana Puji, dan Nurmalita, Anike. Teknologi Komunikasi dan Perilaku Remaja. Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Sebelas Maret: *Jurnal Analisa Sosiologi*, Vol. 3, No. 1, 2014.
- Depag RI. *Pedoman Pembinaan Pondok Pesantren*, Jakarta: Ditjen. Binbaga Islam, 1985.
- Ngafifi, Muhamad. Kemajuan Teknologi Dan Pola Hidup Manusia Dalam Perspektif Sosial Budaya. Wonosobo: *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi* Vol 2, No 1, 2014.
- <https://dosenit.com/kuliah-it/teknologi-informasi/dampak-positif-dan-negatif-penggunaan-teknologi-informasi-dan-komunikasi>, di akses pada 16 September 2018 pada pukul 06.47.
- KBBI V 0.2.1 Beta: 21, (2016) Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Daring: [kbbi.kemendikbud.go.id](http://kbbi.kemendikbud.go.id)



Prosiding Muktamar Pemikiran Santri Nusantara 2018

# Chapter V:

## Bahtsul Masail Pesantren Dan Inovasi Pemikiran



## TANWIRUL AFKAR: KOMPARASI *BAHTSUL MASAILQAULIY* DAN *MANHAJIYY*

Abdul Aziz

Pondok Pesantren Shafiyah, Kec. Rogojampi, Kab. Banyuwangi, Jawa Timur  
hasbiyallah075@gmail.com

### Abstrak

*Bahtsul masail* menjadi tradisi yang lestari sampai sekarang. Dalam kegiatan NU misalnya, baik dari tingkat kecamatan sampai tingkat nasional selalu melakukan *Bahtsul masail*. Begitu juga di dunia pesantren. ketika diperhatikan banyak sekali fungsi dari *Bahtsul masail*, seperti sebagai respon terhadap persoalan keagamaan yang terus berkembang, yang sangat butuh untuk diselesaikan. Sedangkan bagi para santri juga sebagai cara untuk mengasah kemampuan dalam bidang pengetahuan keagamaannya, dengan harapan ketika telah terjun di masyarakat dapat memberikan banyak manfaat. Namun tradisi *Bahtsul masail* ini masih harus untuk diperbaiki dan dikembangkan. Alasannya, ketatnya kriteria dalam memutuskan masalah yang menyebabkan terjadinya *mauquf*, tidak menemukan jawabannya, atau bahasa yang lebih tepat tidak berani untuk memutuskan, karena merasa tidak menemukan referensi dalam kitab kuning yang merupakan produk ijtihad para ulama. Dari sini kemudian santri Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo melakukan terobosan dengan cara melakukan *Bahtsul masail* dengan menggabungkan antara pendekatan *qauliy* dan *manhajiyy*. BM ini dilakukan saat sidang Tanwirul Afkar, yang merupakan tempat santri untuk menyampaikan gagasannya. Dasar pemikiran yang dikembangkan oleh para santri adalah revitalisasi fikih, diversifikasi teks, dan perluasan wilayah takwil.

Kata Kunci: *Bahtsul Masail*, Ma'had Aly, Tanwirul Afkar

## Pendahuluan

*Bahtsul masail* (BM) merupakan kegiatan pembahasan hukum islam yang dilakukan di kalangan Nahdhatul Ulama (NU). *Bahtsul masail* ini secara bahasa bermakna membahas masalah, namun kemudian sudah menjadi istilah baku di kalangan NU sebagai istilah dari diskusi seputar keagamaan yang terjadi di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Di NU sendiri lembaga yang menangani BM disebut dengan LBM (Lembaga *Bahtsul masail*) yang dalam AD/ART NU tahun 2010 bertugas untuk membahas masalah-masalah *maudhuiyyah* (tematik) dan ***waqi'iyah*** (aktual) yang akan menjadi Keputusan Pengurus Besar Nahdhatul Ulama. BM ini dilaksanakan dalam hampir setiap konferensi, dari tingkat Pengurus Cabang NU sampai tingkat Pengurus Besar. Ini menunjukkan betapa pentingnya posisi BM, karena merupakan bagian dari tanggung jawab NU dalam menyelesaikan masalah yang terjadi kaitangnya dengan hukum islam.

Ketika diperhatikan, BM tidak hanya menjadi kegiatan rutin NU secara organisasi tapi juga menjadi kegiatan pesantren-pesantren di Indonesia, khususnya yang berafiliasi dengan NU, bahkan ada yang menyebutkan BM merupakan tradisi pesantren sebelum NU berdiri lalu dilestarikan oleh NU. BM bisa saja dilaksanakan dalam sebuah pesantren, atau bahkan merupakan gabungan dari berbagai pesantren. Misalnya ada FMPP (Forum Musyawarah Pondok Pesantren) Jawa Madura, FMAA (Forum Musyawarah Anjang Sana-Anjang Sini), dan BM yang dilaksanakan oleh sebuah pondok pesantren dan mengundang peserta dari pondok pesantren lain.

Dalam pelaksanaannya, BM sebagaimana diskusi pada umumnya yang menjadi titik pembeda adalah referensi yang digunakan harus berupa kitab-kitab karya ulama terkemuka, yang sudah biasa dipelajari di dunia pesantren, yang biasa disebut dengan kitab kuning. Sebagaimana diartikan dalam KBBI Kemendikbud, kitab kuning yakni kitab bertulis arab tanpa harakat. Setiap pendapat yang dikemukakan harus berdasarkan kitab kuning. Ketika berpendapat, tapi tidak mendasarkan pada kitab-kitab kuning maka pasti pendapatnya akan ditolak. Bahkan tidak semua kitab yang dipakai, melainkan kitab-kitab terdahulu, bukan kitab karya ulama kontemporer. Apa yang tertulis dalam kitab tersebut akan menjadi acuan utama dalam menjawab sebuah persoalan.

Apa yang sudah menjadi tradisi ini tentu sangat baik, sekurang-kurangnya karya para ulama terdahulu tetap lestari untuk dibaca dan dipelajari. Karya monumental para cerdik cendekian tersebut senantiasa lestari untuk dikaji, bukan hanya sebagai penghias lemari. Dan mempelajari islam dengan mempelajari kitab kuning merupakan sebuah keharusan, karena pengarangnya itulah yang hidupnya lebih dekat dengan kehidupan nabi,

budayanya hampir sama dengan apa yang dialami nabi, dan kemampuannya sudah sangat mumpuni. Sehingga mempelajari khazanah yang tersaji dalam kitab kuning merupakan sarana paling tepat untuk mempelajari Islam dengan baik.

Namun kemudian muncul persoalan dalam BM yang sudah sering dilaksanakan, yaitu akan terjadi *mauquf*—jawabannya ditangguhkan—ketika tidak ada teks referensi yang bisa dijadikan dasar dalam kitab kuning. Tidak ada keterangan yang secara jelas mengarah pada jawaban masalah yang didiskusikan. Sehingga tidak jarang setelah melalui proses BM berjam-jam diakhiri dengan *mauquf* karena oleh *Mushahhah*—pimpinan dalam BM yang memberikan pertimbangan terakhir dalam sebuah BM—dianggap tidak ada referensinya. Referensi yang telah diajukan oleh *musyawirin* (peserta BM) dianggap tidak kuat untuk menjawab persoalan.

Persoalan *mauquf* ini setidaknya muncul karena dalam forum BM yang menjadi acuan hanya fikih hasil ijtihad mara ulama yang sudah disampaikan **dalam kitab kuning, mereka tidak mau membahas dalil, baik berupa Qur'an atau hadits**. Hal ini terbukti dari referensi yang digunakan yaitu kitab-kitab fikih, hampir jarang menjadikan kitab-kitab tafsir atau kitab *syarh* hadits sebagai referensi. Walaupun ada *musyawirin* yang menggunakan referensi kitab tafsir maka dianggap tidak kuat, tetap kitab fikih yang menjadi referensi utama.<sup>1</sup>

Untuk menjawab persoalan ini, lalu lahirlah Tanwirul Afkar (TA), **sebuah buletin yang merupakan wadah dari pemikiran santri Ma'had Aly Sukorejo Situbondo**. TA lahir pada tahun 1997 oleh santri Ma'had Aly angkatan ke III.<sup>2</sup> TA hadir untuk memberikan corak pemikiran baru dalam dunia BM. Di mana yang pada awalnya BM merupakan diskusi fikih murni, namun pada BM di TA juga mengkaji dalil-dalil secara komperhensif. Hal ini **sesuai dengan TA yang memiliki motto “Menjawab persoalan secara komperhensif dan bertanggungjawab”**. Model baru dalam pelaksanaan BM ini sudah sangat sesuai dengan background pendidikan santri di MA, yang **merupakan Ma'had Aly pertamakali di Indonesia yang memiliki takhashshus fikih-ushul fikih**. Pada Ma'had Aly Marhalah Ula, diharapkan santri bisa menjawab persoalan kontemporer dengan menggunakan pendekatan Fikih, **sedangkan santri Ma'had Aly Marhalah Wustha diharapkan mampu menjawab persoalan dengan menggunakan pendekatan ushul fikih**.<sup>3</sup> Namun yang harus dipahami, bahwa model BM komparasi *Qauliy* dan *Manhajiy* ini hanya

---

<sup>1</sup> Wawancara dengan Saini, peserta BM di Pondok Pesantren Buduran Sidorjo 2012.

<sup>2</sup> Mulai tahun 1990-2017 MA hanya membuka pendaftara 3 tahun sekali. Wawancara dengan Ust. Muhyiddin Khatib.

<sup>3</sup> Wawancara KH. Afifuddin Muhajir, dosen dan wakil mudir Ma'had Aly

dilakukan saat sidang TA. Untuk BM yang lain, seperti BM bulanan yang **melibatkan santri Ma'had Aly Marhalah Ula dan Wustha** atau ketika BM tingkat regional dengan mengundang peserta dari luar maka format BM sebagaimana biasa, yakni berbasis *Qauliy*.<sup>4</sup>

Menggunakan pendekatan Fikih dan Ushul fikih secara bersamaan ini bisa dibuktikan dari karya mereka berupa lembaran Bulletin yang sudah mencapai 500 edisi, dan sekarang sudah berubah dalam bentuk majalah. Misalnya dalam TA yang berjudul **“Ke Pesta Perkawinan Non Muslim, Wajib!”**<sup>5</sup>. Dalam pembahasannya diawali dengan definisi walimah dan pendapat ulama tentang hukum menghadiri walimah. Hukum walimah didasarkan pada hadits,

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى وَلِيمَةٍ فَلْيَجِبْ

**“Apabila salah satu diantara kalian diundang ke walimah, maka hadirilah”**

Menurut mereka, hukum kewajiban walimah ditunjukkan oleh kata perintah yang ada di akhir hadits. Sedangkan setiap perintah pada dasarnya menunjukkan wajib sebagaimana kaidah *الاصل في الامر للوجوب*, demikianlah dalam kaidah ushul fikih. Petunjukan ini diperkuat dengan hadits lain yang menunjukkan bahwa barang siapa tidak menghadiri undangan walimah termasuk tidak taat pada Allah dan Rasul-Nya.

Sedangkan ketika menjawab pertanyaan bagaimana ketika yang mengundang adalah non muslim, mereka mengemukakan pendapat yang mengatakan wajib karena mengikuti keumuman hadits dan pendapat yang haram dengan beberapa catatan. Setelah itu mereka mengemukakan ayat 8 dari surat al-Mumtahanah yang menjelaskan bahwa berbuat baik dengan orang kafir tidak masalah selama tidak berperang atau mengusir, dalam arti tidak baik pada orang Islam. Diperkuat lagi dengan hadits yang menjelaskan barang siapa menyakiti orang kafir *dzimmiy* maka sama dengan menyakiti Nabi.

Dengan melihat pendapat ulama di atas, dan melihat dalil yang ada lalu mereka menyimpulkan hukum menghadiri pernikahan non muslim sunnah. Karena mengamalkan pada kaidah berikut,

الْخُرُوجُ مِنَ الْخِلَافِ مُسْتَحَبٌّ

**“Keluar dari perbedaan itu disenangi”**

---

<sup>4</sup> Wawancara dengan Abdul Wahid, Dosen Muda di Ma'had ALy

<sup>5</sup> Tim Redaksi Tanwirul Afkar, “Fikih Progresif: Bunga Rampai Pemikiran Santri Ma'had Aly Dalam Bulletin Tanwirul Afkar” (Situbondo: Ibrahimiy Press, 2014).



Maksud perbedaan di sini adalah pendapat yang menyebutkan wajib dan haram menghadiri walimah non muslim.

Dari gambaran sekilas tersebut dapat dilihat bagaimana BM dalam TA ini memiliki perbedaan dengan BM pada umumnya, yaitu terletak pada kajian Ushul Fikih di dalam memutuskan persoalan, tentu juga dengan memperhatikan norma-norma yang telah diputuskan oleh para ulama Ushul. Maka oleh karena itu perlu untuk melakukan penelitian dalam hal ini, **sehingga dapat mengetahui secara utuh bagaimana proses santri Ma'had Aly dalam melaksanakan BM yang menggabungkan antara *Qauliy* dan *Manhajiy*.** Dan dalam ini kami membatasi fokus penelitian pada tiga hal, yaitu: Landasan **berpikir santri Ma'had Aly, SDM santri Ma'had Aly dan yang inti mekanisme** BM dengan pendekatan *manhajiy* yang dilaksanakan saat sidang TA.

Jenis penelitian ini merupakan studi kasus karena mencoba untuk menganalisis sebuah peristiwa atau realita yang terjadi. Sedangkan kasus **dalam penelitian ini adalah BM yang dilakukan oleh santri Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo dalam sidang Tanwirul Afkar. Pendekatan yang** dipakai adalah kualitatif, yang menjadikan peneliti sebagai instrument kunci<sup>6</sup>. Selain itu penelitian ini bersifat deskriptif dengan menggunakan pendekatan data kualitatif. Penelitian deskriptif yaitu mendeskripsikan atau menggambarkan/melukiskan fenomena atau hubungan antar fenomena yang diteliti dengan sistematis, faktual dan akurat dengan tujuan untuk menggambarkan secara lebih baik sifat-sifat yang diketahui keberadaannya serta relevan dengan variabel-variabel yang diteliti<sup>7</sup> Dalam penelitian ini, peneliti akan menggambarkan bagaimana mekanisme dan proses BM yang **dilakukan oleh santri Ma'had Aly dalam sidang Tanwirul Afkar.**

Adapun dalam teknik pengumpulan data, peneliti menggunakan teknik observasi dan wawancara, karena kedua hal ini sangat tepat untuk dilakukan dalam penelitian ini. Observasi dilakukan untuk melihat dan mengamati BM yang berlangsung dalam sidang TA. Sedangkan observasi untuk menambah data yang telah didapat dalam observasi. Disamping itu, penting juga untuk membaca dan mengamati hasil karya TA dan buku-buku yang ada kaitannya dengan MA secara umum atau TA secara khusus.

Kemudian, data yang telah diperoleh, baik hasil wawancara ataupun observasi, ataupun hasil dari dokumen akan dianalisis sehingga dapat disimpulkan dengan baik. Dari hasil analisis ini akan dapat diketahui kelemahan dan keunggulan dari BM yang dilakan dalam sidang TA. Keunggulannya bisa dijadikan contoh bagi BM yang dilakukan di tempat yang

---

<sup>6</sup>Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif Dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2012).

<sup>7</sup>Muhammad Nasir, *Metode Penelitian* (Surabaya: Ghalia Indonesia, 2003).

lain. Sedangkan kelemahannya bisa menjadi bahan evaluasi untuk diperbaiki dan disempurnakan.

### **Bahtsul masail dari Masa Ke masa**

Ketika melihat sejarah pelaksanaan BM, baik yang dilakukan oleh NU secara struktural ataupun kultural seperti dilaksanakan oleh kalangan pesantren, dapat ditemukan beberapa fakta, yaitu:

1. Kewajiban untuk menggunakan kitab kuning sebagai daftar rujukan. Itupun dengan kriteria bahwa kitab kuning tersebut dianggap sebagai *kutubu al-mu'tabarah*—secara bahasa bermakna kitab yang bisa diperhatikan pendapatnya—sedangkan dalam tradisi NU diartikan sebagai kitab dari madzhab yang empat. Definisi ini sesuai dengan keputusan Munas ALim Ulama di Situbondo tahun 1983. kemudian pada Munas di Bandar Lampung tahun 1992 pengertian kutubul **mu'tabarah semakin luas**, yakni kitab-kitab tentang ajaran islam yang sesuai dengan aqidah ahlus sunnah wal jamaah.
2. Dominannya penggunaan kitab karya madzhab **Syafi'iy, terutama pada** periode sebelum era reformasi. Sebab waktu itu minimnya karya kitab-kitab madzhab lain yang tersedia, seperti *al-Mudawwanah* dalam Madzhab Maliki, *Kanz al-Wushul* dalam madzhab hanafi, dan lain sebagainya<sup>8</sup>. Ketika sudah memasuki era reformasi dengan perkembangan teknologi maka mulai menggunakan Maktabah Syamilah, namun itupun tetap jarang penggunaan karya *madzahibu al-arba'ah selain Syafi'iy, sebagaimana yang diputuskan dalam Muna* Alim Ulama di Lampung tahun 1992.
3. Wajib menggunakan *madzahibu al-arba'ah*. Ketika terjadi perbedaan **pendapat, selama masih bisa menggunakan madzhab Syafi'I** maka akan menggunakan madzhab tersebut. Namun kadang akan berpindah pada madzhab lain ketika ada mashlahat.
4. **Ketika ada perbedaan pendapat dalam madzhab Syafi'I, maka dengan memilih pendapat yang disepakati Imam Nawawi dan Imam Rafi'I**, pendapat yang dipegang oleh Imam Nawawi, Pendapat yang dipegang **oleh Imam Rafi'iy, pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama**, pendapat ulama yang pandai, pendapat ulama yang *wara'*.
5. Ketika tidak ada pendapat dalam kitab kuning maka bisa menggunakan metode *'Ilhaqu al-Masail Bi Nazhairiha*.
6. Sudah ada keputusan untuk melakukan BM secara *manhajiyy* yang sudah mulai diusulkan saat Munas Alim Ulama di Lampung. Sedangkan konsep BM ini sudah diputuskan dalam Mukhtar di Jombang tahun

---

<sup>8</sup>Jamaluddin Miri, *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* (Surabaya: Lajnah Ta'lif wa Nasyr, 2005).

2015. Namun prakteknya masih minim—kalau mau tidak disebut tidak pernah—bahkan keputusan penggunaan *manhajiy* ini masih ditentang. Sebab menurut KH. Hasbullah Azizi misalnya menganggap bahwa dalam BM yang sudah terlaksana itu sudah ada unsur ijtihad, jadi tidak perlu menggunakan teori usul fikih.<sup>9</sup>

### **Sekilas tentang Tanwirul Afkar**

Tanwirul Afkar lahir dari semangat pemikiran santri yang memiliki kemampuan intelektual yang mumpuni untuk menjawab persoalan yang selalu hadir dan berkembang. Perkembangan persoalan yang terkadang tidak cukup dengan dijawab melalui pendekatan Fikih. Sebab tidak semua persoalan yang muncul sekarang juga muncul dimasa karya-karya monumental para ulama ditulis. Walaupun terkadang juga sudah dibahas, namun memiliki situasi dan kondisi tersendiri, sehingga kemungkinan besar untuk munculnya hukum baru. Hal ini sudah sesuai dengan kaidah fikih berikut<sup>10</sup>

لَا يُكْرَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ

Artinya: Tidak bisa diingkari perubahan hukum karena ada perubahan waktu dan tempat.

TA hadir untuk melengkapi tradisi yang sudah biasa dilaksanakan, di mana acuannya adalah produk fikih karya para ulama, itupun lebih sering menggunakan fikih **Syafi'iyah**. **Selain itu, pada biasanya minim metodologi dan miskin ilustrasi.** Sehingga dirasa perlu diperbaiki sehingga harus ada alternatif format BM yang cukup untuk melengkapi kekurangan BM sebelumnya. Dan untuk itu dipilihlah format BM seperti yang ada dalam TA sampai sekarang ini<sup>11</sup>.

Dalam sejarahnya, TA lahir pada bulan Agustus tahun 1997 dan hasilnya diterbitkan dengan format bulletin, yang diterbitkan setiap hari jumat di setiap minggunya. Bulletin ini terus eksis sampai pada edisi 500, tepatnya dari tahun 1997 sampai tahun 2012. Setelah itu hasil TA diterbitkan dalam bentuk majalah yang terbit satu bulan sekali.

Ketika berbentuk bulletin, mekanismenya tersusun sebagai berikut:<sup>12</sup>

1. Penentuan tema pada malam Selasa. Penentuan tema ini dihadiri oleh seluruh Tim Redaksi yang terdiri dari: Pimred, Redaktur Pelaksana,

---

<sup>9</sup> Dokumentasi Bahtsul Masail Pra Mukhtar NU ke 33 di Ponpes al-manar Depok tahun 2015

<sup>10</sup> Abdul Aziz Muhammad Azam, *Al-Qawa'd Al-Fikhiyyah* (Kairo: Dar al-Hadis, 2005).

<sup>11</sup> Tim Redaksi Tanwirul Afkar, *Fikih Rakyat: Pertautan Fikih Dan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

<sup>12</sup> Wawancara dengan Wahyudi, Pimred TA 2008-2011

Bendahara, dan Marketing. Setelah temanya diputuskan disusun rumusan masalah.

2. Pelaksanakan BM yang biasa disebut sidang TA dilakukan pada malam **jum'at. Untuk BM ini dihadiri oleh seluruh santri Ma'had Aly Marhalah Wustha.**
3. Penulisan hasil BM dilakukan oleh Pimred secara bergantian setiap minggunya, karena Pimrednya berjumlah 2 orang.
4. Evaluasi hasil **tulisan pada malam jum'at yang dihadiri oleh Pimred dan Redaktur pelaksana.**

Sedangkan ketika TA diterbitkan dalam bentuk majalah, proses intinya tetap sama, yakni pelaksanaan BM setiap malam Selasa. Sedangkan kegiatan yang lain menyesuaikan dengan waktu penerbitan karena terbitnya sebulan sekali. BM ini merupakan kegiatan inti dalam TA, karena apa yang diterbitkan tergantung kepada BM ini. Selain itu, BM merupakan sarana bagi para santri untuk belajar Ushul Fikih secara aplikatif, sehingga tidak hanya teori. Tapi walaupun demikian, hal ini tidak menafikan Fikih yang sudah tersusun rapi dalam berbagai kitab, karena khazanah fikih tersebut sebagai pembentukan dasar-dasar epistemologi. Sedangkan Ushul Fikih untuk memperbaharui fikih sesuai dengan konteks zamannya.

### **Dasar-dasar Pemikiran Santri Ma'had Aly**

**Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo** lahir dari kegelisahan kekurangan kader ulama. Sehingga para ulama mengadu kepada KHR. As'ad Syamsul Arifin dan aduan itu dijawab dengan mendirikan lembaga yang diberi nama **Ma'had Aly, yang merupakan cikal bakal Ma'had Aly yang sekarang** berjumlah sekitar 27 di seluruh Indonesia. Dari kegelisahan itu maka yang **menjadi motto Ma'had Aly adalah membentuk kader ahli** fikih yang mengerti tuntunan zaman (*Faqih Zamanih*).

Dari motto dan jargon yang ada dan pergolakan pemikiran yang berkembang kemudian muncullah tiga cara berpikir yang dikembangkan di **Ma'had Aly, yaitu**<sup>13</sup>:

1. Revitalisasi Fikih, menghidupkan kembali fikih. Hal ini sangat penting karena perkembangan zaman yang sangat pesat, sehingga muncul persoalan-persoalan yang juga banyak, sedangkan perkembangan pemikiran lambat, sehingga terkadang ada persoalan yang belum ditemukan jawabannya. Maka sebagai penyeimbang, Untuk mengimbangi hal itu maka perlu untuk mengembangkan kembali fikih yang terlihat jumud (stagnan). Hal ini dilakukan dengan menggunakan

---

<sup>13</sup> Wawancara dengan **ust asmuki, dosen Ma'had Aly dan Redaktur Pelaksana TA tahun 2006-2008**

analisis ushul fikih, dengan cara memperhatikan *mashadir al-ahkam*—sumber hukum—yang 10. Tidak hanya sumber-sumber hukum asal yang empat, yang telah menjadi kesepakatan jumbuh ulama, Qur'an, Hadits, Ijma', Qiyas. Masih ada 6 sumber hukum islam yang juga penting untuk menjadi pertimbangan, seperti *mashalah mursalah, istihsan, ishtishab, Urf, Syar'u man Qablana, Qaulu al-Shahabi*.

2. Diversifikasi Teks, menggunakan teks tandingan dengan pertimbangan maslahat. Maka oleh karena itu, semua dalil tetap bisa digunakan sebagaimana biasa, bisa menjadi nasikh dan lain sebagainya. Tanpa harus ada yang disingkirkan. Dengan dalil

إِعْمَالُ الدَّلِيلَيْنِ خَيْرٌ مِنْ إِهْمَالِ أَحَدِهِمَا

Artinya: Menggunakan dua dalil (secara bersamaan) lebih baik dari pada mengabaikan salah satunya.

3. Perluasan Wilayah Takwil. Alasannya karena ulama kurang konsisten dalam menentukan *qath'iy-zhanniy* sebuah teks. Misalnya kata *yadun* dalam konteks tauhid disebut *zhanniy* sehingga bisa diartikan dengan makna lain selain makna tangan, sedangkan *yadun* dalam konteks fikih bab *sariqah* misalnya disebut sudah *qath'iy* sehingga tidak bisa dipalingkan terhadap makna yang lain. Padahal satu kata yang sama, tapi karena berbeda konteksnya lalu statusnya *qath'iy-zhanniy*nya berbeda.

Dari ketika dasar pemikiran yang menjadi landasan berpikir dalam menyelesaikan masalah keagamaan, dapat dipahami bahwa santri Ma'had Aly termasuk *open minded* terhadap seluruh dalil atau pendapat pada ulama. Tanpa memandang terhadap apakah menjadi pendapat jumbuh atau tidak, tanpa memperhatikan kuat dalilnya atau tidak. Selain itu, kemaslahatan menjadi poin yang dituju secara utama, mengingat bahwa kemaslahatan selalu ada dalam setiap hukum. Hukum tidak lahir kecuali dalam konteks kesejahteraan dan kemaslahatan bagi umat manusia<sup>14</sup>. Maka ketika ada hukum yang jauh dari kemaslahatan harus dipikirkan kembali jalan keluarnya.

Untuk mencapai pada kemaslahatan ini, bisa mengikuti apa yang dilakukan oleh Abu Hanifah dalam bab *Istihsannya*. Dia akan memalingkan sebuah dalil dari petunjuk yang kuat menuju petunjuk yang lemah karena adanya kemaslahatan. Ini yang mungkin menjadi pertimbangan santri Ma'had Aly untuk menjadikan pendapat siapa saja yang cocok dengan kemaslahatan sebagai pilihan. Di samping juga dengan dalil-dalil tambahan yang diperoleh dari kajian yang mendalam.

---

<sup>14</sup>Abu Yasid, *Fikih Today, Edisi Fikih Kontroversial*, ed. Tim Tanwirul Afkar (Jakarta: Erlangga, 2007).

Di samping itu, dengan dasar pemikiran tersebut, mereka tidak setuju dengan adanya kategorisasi *al-kutub al-mu'tabarah*, karena akan menafikan ijtihad ulama karena hanya ada satu masalah. Misalnya, menolak seluruh pendapatnya Ibnu Taymiyah perbedaan pendapat dalam masalah tauhid, sehingga pendapat beliau dalam bidang fikih juga ditolak, padahal belum tentu salah. Apalagi ijtihad masing-masing seorang mujtahid tidak bisa dinafikan oleh ijtihad yang lainnya. Dalam kaidah disebutkan <sup>15</sup>,

الْإِجْتِهَادُ لَا يُنْقَضُ بِمِثْلِهِ

Artinya: Sebuah ijtihad tidak bisa dirusak oleh semisalnya (ijtihad lainnya).

Berdasarkan kaidah ini, maka tidak ada satu ijtihadpun yang bisa meniadakan ijtihad yang lain. Bahkan walaupun dilakukan oleh satu orang. **Misalnya Imam Syafi'i yang terkenal melakukan dua kali ijtihad, ketika sedang ada di Baghdad dan di Mesir.** Pendapat beliau hasil ijtihad di Baghdad disebut *Qaul Qadhim*, sementara yang di Mesir disebut *Qaul Jadid*. Masing-masing ijtihad tersebut tetap tidak bisa menafikan ijtihad yang lain. Maka pendapat beliau kedua-keduanya tetap boleh dipergunakan.

Yang menjadi landasan dari kaidah ini, karena Ijtihad itu sifatnya *zhanniy*, dalam arti ada kemungkinan salah dan ada kemungkinan benar. Ketika ada satu orang melakukan dua ijtihad sekalipun belum tentu ijtihad yang kedua akan betul sedangkan yang pertama salah. Sebab tidak ada yang dapat memastikan manakah yang benar. Dengan demikian tugas Mujtahid untuk berijtihad sesuai dengan kemampuan yang dimiliki tanpa berpikir akan salah atau tidak, karena ijtihad boleh saja salah.

### SDM Santri dalam Melaksanakan BM *Manhajiy*

Sebagaimana yang telah disampaikan sebelumnya, MA Salafiyah **Syafi'iyah Sukorejo memilih** Fikih dan Ushul sebagai konsentrasinya. Keberadaannya secara formal pun sudah diakui, yakni pada tahun 2016 **bersama dengan diresmikannya Ma'had Aly sebagai lembaga formal setara** perguruan tinggi. Ini khusus untuk santri MA Marhalah Ula yang setara dengan strata satu (S1). Sedangkan pada tahun 2017 turun lagi SK dari **kemenag tentang pendidikan di Ma'had Aly yang setara dengan strata 2, atau** yang biasa disebut dengan Marhalah Wusta (M2). Tentu pengakuannya ini berkat eksistensi MA Sukorejo dalam mempertahankan tradisi Fikih Ushul

---

<sup>15</sup>Ibrahim Muhammad Mahmud Al-Hariri, *Al-Madkhal Ila Al-Qawaid Al-Fikihiyyah Al-Kulliyah* (Oman: Dar Imar, 1998).

Fikih. Bahkan ushul fikih tidak hanya dipelajari sebagai teori akan tetapi dipelajari untuk dipraktikkan.

Hal ini bisa dilihat dari pembelajaran Ushul Fikih yang ada, mereka mengkaji Ushul Fikih klasik dan kontemporer selama bersamaan. Bahkan tidak hanya dimasukkan pada pembelajaran di kelas, para santri secara rutin mengadakan kegiatan pelatihan ushul fikih setiap tahun. Tujuannya untuk semakin mengasah kemampuan santri.

Di dalam kelas, untuk M1 mempelajari kitab Lubbu al-'Ushul karya Syekh Zakariya al-Anshari, untuk kitab klasiknya, sedangkan untuk kitab kontemporernya mengkaji Karya Syekh Waahab Khallaf. Sedangkan untuk M2, untuk kitab klasiknya mempelajari **Jam'u al-Jawami'** karya Imam Al-Suyuthi, dan untuk kontemporernya mengkaji kitab Ushul Fikih karya Syekh Wahbah al-Zuhaili. Untuk M2 juga ditambah dengan kajian-kajian yang memuat praktek dari ushul fikih, misalnya mengkaji kitab *Ibanatu al-Ahkam*. Serta **ada materi Qira'atul Kutub yang mengkaji seluruh kitab Ushul** Fikih baik klasik atau kontemporer, dengan cara setiap santri diberi tugas membahas isi sebuah kitab ushul fikih dan mempresentasikan di kelas.

Di samping itu, para santri sudah terbiasa untuk membaca sendiri atau mendiskusikan beberapa kitab ushul fikih lainnya, seperti karya Imam al-Syaṭibiy, al-Ghazali, dan al-Syafi'i, dan kitab lainnya. Serta secara rutin mendiskusikan kitab Bidayatu al-Mujtahid fi Nihayatu al-Muqtashid karya Ibnu Sina. Karena dalam kitab tersebut mengkaji perbedaan madzhab yang dilengkapi dengan istidlal masing-masing pendapat.<sup>16</sup>

Dari sini dapat dilihat bahwa santri tidak hanya memahami suatu pendapat secara mentah-mentah, tanpa melihat dalil atau segala pertimbangan dari hukum yang telah diputuskan. Akan tetapi santri juga harus rasional dan hukum yang diputuskan sesuai dengan kaidah fikih atau kaidah ushul. Maka tidak cara lain, selain menguatkan keilmuan santri dengan mempelajari Kaidah Fikih dan Ushul Fikih secara inten, disamping juga mempelajari fikih.

### **Mekanisme BM dalam Sidang TA**

Seperti yang telah dipaparkan pada pendahuluan, bahwa BM yang menggunakan pendekatan Qauliy dan *manhajiy* hanya saat sidang TA. Maka paparan dalam poin ini hanya fokus pada BM dalam sidang TA, sebab inilah yang menjadi fokus penelitiannya. Sedangkan BM yang lainnya, seperti BM bulanan yang melibatkan seluruh santri Marhalah Ula dan Wustha, dosen, dan perwakilan dari Asatidz pondok pusat berjalan sebagaimana biasa, yakni dengan pendekatan fikih yang ada dalam kitab kuning, tapi dalam BM ini juga

---

<sup>16</sup> Wawancara dengan Izzul Madid, Dosen dan Editor TA



diterima menggunakan referensi kitab-kitab kontemporer, semisal karya Wahbah Zuhaili, Yusuf al-Qardhawi, dan lain sebagainya. Begitu juga dalam BM regional, yang pesertanya dari pondok pesantren se Jawa Timur.

Dalam pelaksanaan BM ketika sidang TA, tersusun beberapa tahapan yang sudah menjadi ketetapan sejak dilaksanakan pertamakali, yaitu:

1. Deskripsi Masalah

Ketika BM dibuka oleh pimpinan, dalam hal ini Pimred, dilanjutkan dengan penyampaian deskripsi masalah yang telah diputuskan saat sidang redaksi. Dalam hal ini, bisa saja langsung diputuskan untuk dilanjutkan pada pembahasan, atau akan terjadi perubahan. Baik perubahan rumusan masalah maupun perubahan tema pembahasan. Penyampaian deskripsi menjadi sangat penting karena akan menentukan pemahaman peserta BM dalam menjawab dan menyelesaikan masalah.

2. Pencarian Referensi

Setelah masalah yang akan dikaji diputuskan, maka dilanjutkan dengan pencarian referensi oleh seluruh peserta. Pencarian referensi ini diberi waktu 1 jam. Agar lebih efektif maka peserta dibagi dalam beberapa kelompok, **sesuai dengan referensi yang akan dicari, yaitu: Malikiyyah, Syafi'iyah, Hanafiyyah, Hanabilah, Tafsir, hadits, kitab-kitab kontemporer.** Pengelompokan pencarian referensi ini terus berlaku sampai ada perubahan kelompok. Dengan pengelompokan ini diharapkan kajian terhadap masalah yang dibahas semakin mendalam. Referensi yang digunakan pun ada yang berupa kitab yang telah tersedia di perpustakaan ataupun yang ada dalam program Maktabah Syamilah. Dan semua telah tersedia di Perpustakaan yang menjadi lokasi BM.

3. Pembahasan

Setelah waktu pencarian referensi selesai, dilanjutkan dengan pembahasan. Dalam pembahasan ini para peserta diperintahkan untuk memaparkan hasil temuannya diwakili oleh salah satu peserta dalam setiap kelompok. Kemudian ketika telah menyampaikan seluruh temuannya, kemudian pimpinan menyampaikan hasilnya untuk selanjutnya didiskusikan. Dalam diskusi setidaknya memperhatikan beberapa hal berikut ini,

- a. Pendapat Ulama lintas madzhab disertai dengan istidlalnya

Pengelompokan pencarian berdasarkan lintas madzhab untuk melihat hasil ijtihad yang bisa dijadikan landasan dalam menyelesaikan masalah yang dibahas. Dalam hal ini tidak hanya melihat hasil atau produk ijtihad, melainkan juga melihat istidlalnya. Memperhatikan dengan sebaik-baiknya bagaimana sebuah hukum dihasilkan. Istidlal ini sangat penting untuk mengetahui pertimbangan serta kekuatan dari sebuah pendapat.

b. *Sababu al-wurud* atau *sababu al-nuzul* dari dalil yang digunakan

Bagi kelompok yang mencari referensi dalam kitab tafsir atau hadits, maka hal ini merupakan fokus utama yang dicari. Cara mereka mencari referensi dengan melihat dalil yang digunakan oleh para fuqaha, kemudian dalil-dalil yang sudah tertera dalam kitab fikih tersebut dicek tafsir atau takwilnya. Penafsiran atau penakwilan ini sebagai pembandingan dari dalil yang telah digunakan oleh para Fuqaha. Tentu dalam tafsir atau kitab hadits akan dijelaskan sababunnuzul atau sababul wurud dari sebuah dalil. Ini dalam rangka agar petunjuk dalil sesuai dengan permasalahannya, karena disadari bahwa setiap dalil yang turun bukan di ruang kosong, melainkan dilatarbelakangi oleh persoalan yang ada ketika itu.

c. Kajian '*illat* atau *hikmah* dari sebuah hukum

'*illat* merupakan penentu hukum, ada dan tidaknya (وجوده وعدمه). Sedangkan hikmah adalah spirit dari sebuah hukum, yakni kemaslahatan yang akan selalu muncul dalam sebuah hukum karena setiap hukum pasti diperuntukkan untuk kemaslahatan manusia, baik dengan cara Jalbu al-Mashalih atau Dar'u al-mafasid. Dengan memperhatikan illat maka hukum tersebut bisa dianalogikan dengan persoalan yang lain. Sedangkan dengan memperhatikan hikmah untuk memastikan bahwa hukum yang ditetapkan akan membawa kemaslahatan.

d. Kajian dalilnya secara kebahasaan

Kajian teks menempati porsi yang sangat banyak dalam sebuah ijtihad, bahkan teks menjadi kajian utama sebelum pada pembahasan yang lain. Maka dalam hal ini para peserta sidang mengkaji dalil-dalil yang dimunculkan dalam BM dari perspektif *Qawa'id Lughawiyah* yang sudah tertera dengan jelas dalam kitab ushul fikih. Misalnya memperhatikan arti dari lafadh, status lafadh apakah hakikat atau majaz. Kemudian pada pembahasan bagaimana cara memahami makna dari teks tersebut, apakah menggunakan teori *mantuq-mafhum* dalam ushul fikihnya ulama Mutakallimin, atau *ibaratu al-nash*, *isyarah al-nash*, *dalaltu al-nash*, dan *iqtidha' al-nash* dalam ushul fikih ulama Ahnaf.

Selain itu memperhatikan apakah masuk kategori *am* atau *hash*. Ketika *am* apakah ada *mukhashshishnya*. Dalam hal ini untuk menyikapi dalil yang banyak, sehingga dapat ditempatkan sesuai dengan penempatannya. Dan dapat menggunakan teori *ta'arudh* ketika terjadi pertentangan dalil.

e. Menggunakan dalil-dalil *idhafi'*

Seringkali dalil yang dipakai hanyalah dalil yang empat, Qur'an, Hadits, Ijma', dan Qiyas. Sedangkan dalam BM ini semua dalil bisa dipergunakan senyampang hal itu dilakukan secara baik dan bertanggungjawab. Bukan hanya sekedar mencaplok atau menggunakan dalil tanpa dasar yang dapat

dibenarkan. Maka bukanlah hal yang asing ketika dalam BM ini menjadikan Istihsan, Mashlahah Mursalah, urf dan dalil pelengkap lainnya sebagai sandaran hukum.

Dari seluruh data yang telah dipaparkan ini dapat diketahui letak perdebatan antara *Bahtsul masail* yang dilakukan santri Ma'had Aly sukorejo situbondo dalam sidang Tanwirul afkar dengan *bahtsul masail* pada umumnya. Misalnya penggunaan seluruh madzhab dalam memutuskan, bahkan tidak hanya madzhab yang empat melainkan para ulama terdahulu yang pendapat-pendapatnya juga dipaparkan dalam kitab kuning. Semisal **Imam Nakha'i dan ulama-ulama kontemporer**.

Ini merupakan keberanian yang luar biasa. Mengingat pada biasanya dalam forum BM tidak berani untuk menelaah dalil apalagi mengkritisi pendapat. Sedangkan dalam BM di TA semua bisa dilakukan, senyampang dilakukan dengan pertimbangan yang sudah matang. Tujuan dari semuanya adalah adanya kemaslahatan yang dirasakan oleh manusia. Sebagaimana disampaikan oleh Muhammad Imarah<sup>17</sup>

الإسلامُ الهُوِي المَصْدَرِ وَأَسَاسَاتُ الْمَوْضُوعِ

Artinya: Islam itu sumbernya ketuhanan tapi orientasinya kemanusiaan.

## Penutup

Setelah meneliti, mengamati dan menganalisis data yang diperoleh maka dapat diambil beberapa kesimpulan, yaitu:

1. **Santri Ma'had Aly memiliki tiga dasar pemikiran sehingga merasa perlu** untuk melakukan *Bahtsul masail* dengan menggunakan pendekatan *Manhajyy*. Tiga dasar tersebut adalah revitalisasi fikih, diservisikasi teks, dan perluasan wilayah takwil. Dari ketiga dasar ini maka bukan menjadi persoalan ketika pendapat yang dipilih tidak sama dengan pendapat pada umumnya, dengan mempertimbangkan kemaslahatan.
2. Ketersediaan SDM menjadi bekal untuk melakukan BM dengan pendekatan *Manhajyy*. Mengingat bahwa sejak awal para santri memang ditargetkan untuk mampu mengaplikasikan teori ushul fikih ataupun kaidah fikih dalam bentuk nyata. Tidak hanya mengambil pendapat ulama tanpa mempertimbangkan dalilnya.
3. Dalam praktek BM dengan pendekatan *manhajyy*, para santri menggunakan seluruh madzhab fikih sebagai pertimbangan, bahkan tidak hanya madzhab yang empat melainkan pendapat seluruh ulama. Selain itu mereka menganalisis dalil-dalil, baik secara kebahasaan atau

---

<sup>17</sup>Muhammad Imarah, *Hal Al-Islam Huwa Al-Hall: Kaifa Wa Limadza* (Kairo: Dar al-Sharouk, n.d.).

dengan melihat sejarah dalil tersebut (sababu al-wurud atau sababu al-nuzul). Tidak hanya itu, mereka juga bisa menggunakan seluruh mashadir al-ahkam sebagai pertimbangan dalam mengambil keputusan.

### **Daftar Pustaka**

- Al-Hariri, Ibrahim Muhammad Mahmud. *Al-Madkhal Ila Al-Qawaid Al-Fikihiyyah Al-Kulliyah*. Oman: Dar Imar, 1998.
- Azam, Abdul Aziz Muhammad. *Al-Qawa'd Al-Fikihiyyah*. Kairo: Dar al-Hadis, 2005.
- Imarah, Muhammad. *Hal Al-Islam Huwa Al-Hall: Kaifa Wa Limadza*. Kairo: Dar al-Sharouk, n.d.
- Miri, Jamaluddin. *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*. **Surabaya: Lajnah Ta'lif wa Nasr, 2005.**
- Nasir, Muhammad. *Metode Penelitian*. Surabaya: Ghalia Indonesia, 2003.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif Dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2012.
- Tim Redaksi Tanwirul Afkar. "Fikih Progresif: Bunga Rampai Pemikiran Santri Ma'had Aly Dalam Bulletin Tanwirul Afkar." Situbondo: Ibrahimiy Press, 2014.**
- . *Fikih Rakyat: Pertautan Fikih Dan Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Yasid, Abu. *Fikih Today, Edisi Fikih Kontroversial*. Edited by Tim Tanwirul Afkar. Jakarta: Erlangga, 2007.

### **Dokumen-Dokumen**

- AD/ART Nahdhatul Ulama Tahun 2010
- Keputusan Munas Alim Ulama di Lampung 1992
- Dokumentasi *Bahtsul masail* Pra Mukhtar NU ke 33 di Ponpes al-manar Depok tahun 2015
- Keputusan Munas Alim Ulama di Situbondo 1983

## REKONSTRUKSI NARASI KEBANGSAAN PESANTREN: FIKIH KEBANGSAAN DALAM FORUM *BAHTHUL MASAIL*

Ahmad Karomi

Dosen STAIBA Purwoasri Kediri, Alumni Al-Falah Ploso Kediri  
ah.karomi@gmail.com

### Abstrak

Kalangan sosial mengakui bahwa sejarah sosial Indonesia penuh dengan guratan jejak langkah pesantren tradisional. Pendek kata, pesantren merupakan salah satu kekuatan sosial penting yang ikut mewarnai formasi kebangsaan dan keislaman Indonesia. Seorang pengamat sosial, Emmanuel Subangun, membahasakan pesantren yang merupakan embrio NU dengan kata-kata yang indah, **“sejauh mata memandang (Indonesia) NU (pesantren) jualah yang nampak.”** Dalam kesejarahannya, pesantren dianggap oleh banyak kalangan sebagai tulang punggung moderasi Islam di Indonesia. Hal ini dapat ditemukan jawabannya manakala memperhatikan fenomena bagaimana kalangan santri menerima Pancasila sebagai asas tunggal di Indonesia dalam wadah yang disebut Nahdlatul Ulama. NU dalam stuktur organisasinya memiliki suatu Lembaga *Bahtsul Masail* (LBM). Sesuai dengan namanya, *Bahtsul Masail*, yang berarti pengkajian terhadap masalah-masalah agama, LBM berfungsi sebagai forum pengkajian hukum yang membahas berbagai masalah keagamaan, termasuk terkait paham kebangsaan. Tugas LBM adalah menghimpun, membahas dan memecahkan masalah-masalah yang menuntut kepastian hukum. Oleh karena itu lembaga ini merupakan bagian terpenting dalam organisasi NU, sebagai forum diskusi alim ulama (Syuriah) dalam menetapkan hukum suatu masalah yang keputusannya merupakan fatwa dan berfungsi sebagai bimbingan warga NU dalam mengamalkan agama sesuai dengan paham Ahlussunah Waljamaah. K.H. Syansuri Badawi, salah seorang kiai NU, mengatakan bahwa ijtihad yang dilakukan para ulama NU dalam *Bahtsul Masail* adalah bentuk qiyas. Tetapi ijtihad yang seperti itu dilakukan sejauh tidak ada qaul (pendapat) para ulama yang dapat menjelaskan masalah itu. Qiyas dilakukan sejauh tidak bertentangan dengan Al-Qur'an

dan hadis. Hal ini sesuai dengan pendapat **Imam Syafi'i** bahwa ijtihad itu qiyas. Sebagai kawah candradimuka dan penanam saham kemerdekaan negeri, lantas bagaimana sikap pesantren ketika menghadapi masalah kekinian yang di masa lalu belum terformulasikan seperti persoalan kebangsaan di era modern ini? Sampai sejauh mana keefektifan lembaga *bahthul masail* dalam menggaungkan fikih kebangsaan di tengah masyarakat? Padahal di sisi lain bahthul masail kerap merujuk lewat kitab kuning yang cenderung klasik dan literal.

**Keywords:** Kebangsaan, *Bahtsul masail*, Pesantren

## Pendahuluan

Secara sosio historis pesantren dipandang sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia yang didirikan oleh para ulama (Kiai). Pesantren didirikan dalam rangka mendidik masyarakat untuk memahami dan melaksanakan ajaran Islam, dengan menekankan pentingnya moral keagamaan sebagai pedoman hidup. Pengertian tertua dalam hal ini, karena pesantren adalah lembaga yang telah lama hidup ratusan tahun silam dan hingga saat ini masih tetap eksis, bahkan telah menjadi bagian yang mendalam dari system kehidupan sebagian besar umat Islam di Indonesia dan turut mewarnai dinamika bangsa Indonesia.

Menurut penuturan Hasyim Muzadi, sebelum NU berdiri pada tahun 1926, pesantren merupakan lembaga pendidikan sekaligus lembaga sosial yang menghimpun kaum muslim pedesaan dengan para kiai sebagai tokoh **sentralnya. Meskipun "hanya" berbekal pengetahuan baku tentang seluk beluk** agama yang diajarkan turun temurun dari satu generasi ke generasi selanjutnya, yaitu berupa transmisi keilmuan yang selalu merujuk pada tema-tema kitab *turath*.<sup>1</sup>

Secara umum, tujuan didirikan pesantren pada dasarnya dibagi menjadi dua, yaitu tujuan umum, membimbing santri untuk menjadi manusia yang berkepribadian Islam yang sanggup dengan ilmu agamanya menjadi *muballigh* Islam dalam masyarakat sekitar melalui ilmu dan amalnya. Tujuan khusus, mempersiapkan para santri untuk menjadi orang ahli agama, serta mengamalkannya dalam masyarakat.

Dalam perspektif sosiologis, pesantren merupakan satu realitas sosial budaya yang memiliki banyak persamaan dan perbedaan sekaligus antar masing-masing pesantren pada umumnya dan banyak perbedaan di tengah perubahan kehidupan masyarakat Indonesia. Mengutip perkataan Gus Dur, nilai perbedaan pesantren disebut sebagai suatu subkultur di tengah-tengah masyarakat luas.

Istilah pesantren menurut Abdurrahman Wahid, merupakan institusi pendidikan religio tradisional Islam, yang memiliki akar sejarah bukan saja di Indonesia akan tetapi juga di Asia Tenggara walaupun dengan istilah yang bervariasi, di daerah Aceh misalnya pesantren biasa disebut Rangkang, Dayah, di Jawa dan di Madura diistilahkan dengan Pondok Pesantren, sedangkan di Malaysia, Muangthai Selatan, dan Philipina Selatan biasanya disebut Pondok.

Dalam terminology Clifford Geerts, perkataan santri mempunyai arti luas dan sempit. Dikatakan sempit, santri adalah seorang murid sekolah agama

---

<sup>1</sup> Hasyim Muzadi, *Nahdlatul Ulama di tengah Agenda Persoalan Bangsa*, (Jakarta: Logos, 1999), 2



yang disebut Pondok atau Pesantren. Sedangkan dikatakan luas, santri adalah bagian dari penduduk Jawa yang memeluk Islam secara benar-benar, bersembahyang, pergi ke Masjid pada hari Jumat dan seterusnya. Ringkas kata melakukan perintah agama dan menjauhi larangannya.<sup>2</sup>

Sebuah pesantren pada dasarnya adalah sebuah asrama pendidikan Islam tradisional dimana para siswanya tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan seorang guru atau lebih, yang akrab dikenal dengan sebutan kiai.<sup>3</sup> Perkataan pesantren berasal dari kata santri, yang dengan imbuhan awalan pe- dan akhiran -an berarti tempat tinggal para santri. Prof. Johns berpendapat bahwa istilah santri berasal dari bahasa Tamil, yang berarti guru ngaji.<sup>4</sup> Berbeda dengan C.C. Berg yang berpendapat bahwa istilah tersebut berasal dari istilah *shastri* yang dalam bahasa India berarti orang yang tahu buku-buku suci Agama Hindu.<sup>5</sup>

Menurut Marwan, pondok pesantren adalah lembaga pendidikan Islam yang terdapat tiga unsur, yaitu (1) Kiai yang mendidik dan mengajar, (2) Santri yang belajar dan (3) Masjid tempat mengaji.<sup>6</sup> Sedangkan Nurcholish Majid menuturkan, pesantren atau pondok adalah lembaga yang mewujudkan proses wajar perkembangan sistem pendidikan nasional, dimana dari segi historis pesantren tidak hanya mengandung makna keislaman tetapi juga keaslian (*indigenous*) Indonesia, sebab lembaga yang serupa sudah terdapat pada masa kekuasaan Hindu-Budha, sedangkan Islam meneruskan dan mengislamkannya.<sup>7</sup>

Kehidupan pesantren tidak hanya berkutat dalam persoalan *ubudiyah mahdhal* (ibadah murni) saja, akan tetapi ada dimensi ibadah lain yang diperuntukkan menjalin relasi, rekanan, dan kerjasama atau lebih dikenal ***mu'asharah baina al-nas* yang menitikberatkan "pertalian/hubungan" sesama manusia (*hablun min al-nas*)**. Dari sinilah, bermunculan istilah-istilah yang **dikenal dengan "*hubbul wathan minal iman*"** alias cinta tanah air.

Narasi yang dibangun oleh kaum santri dalam menggemakan berbangsa dan bernegara pasca berdirinya NU mempunyai cara tersendiri, khususnya

---

<sup>2</sup> Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, (Yogyakarta: Pustaka Gading, 2009), 87-88

<sup>3</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1990) hlm.44

<sup>4</sup> *Ibid*, 18

<sup>5</sup> Sudirman Tebba, *Dilema Pesantren: Belenggu Politik dan Pembaruan Sosial dalam Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, (Jakarta: P3M, 1985), 268

<sup>6</sup> Marwan Saridjo, dkk, *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*, (Jakarta: Dharma Bhakti, 1982), 9

<sup>7</sup> Nurcholish Majid, *Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren dalam Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, (Jakarta: P3M, 1985), 3

bagi para pengkaji kitab *turath* yang diwadahi dalam Lembaga *Bahtsul masail*. Fenomena yang terjadi di tengah masyarakat direspon dengan baik oleh Lembaga ini, akan tetapi meskipun tidak seluruhnya terjawab dengan tuntas, keberadaan Lembaga *Bahtsul masail* dalam memperkenalkan ragam pemikiran patut diapresiasi. Sebuah langkah komprehensif dalam membentuk pola pikir yang mengandung unsur saling menghormati, menghargai pendapat orang lain yang kesemuanya ini memiliki spirit kebangsaan.

Dalam mengurai persoalan, Lembaga *Bahtsul masail* membagi dua kategori; ***masail waq'iyyah*** (kekinian) dan *masail maudu'iyyah* (tematik). Dua hal ini menjadi modal utama mengantisipasi tantangan zaman. Bahkan tidak ketinggalan pula LBM berpartisipasi menjawab problematika yang bersifat ***waq'iyyah*** (terkini) seperti menyikapi hukum hormat bendera merah putih dan menerima asas tunggal Pancasila yang merupakan simbol negara.

### **Fikih Kebangsaan dalam *Bahtsul masail*: Sebuah Terobosan Ataukah Hambatan?**

Istilah fikih secara *etimologi* memiliki arti **"memahami"** dalam cakupan yang luas. Bukan monopoli sebuah disiplin ilmu tertentu. Sedangkan bila di"**idhofah**"kan kepada term **"kebangsaan"** maka berarti **"memahami kebangsaan"** dalam forum *bahtsul masail*. Senyampang dengan hal ini, menilik keberadaan NU dalam struktur organisasinya memiliki suatu Lembaga yang disebut Lembaga *Bahtsul masail* (LBM). Sesuai dengan namanya, *Bahtsul masail*, yang berarti pengkajian terhadap masalah-masalah agama, LBM berfungsi sebagai forum pengkajian hukum yang membahas berbagai masalah keagamaan. Tugas LBM adalah menghimpun, membahas dan memecahkan masalah-masalah yang menuntut kepastian hukum. Oleh karena itu lembaga ini merupakan bagian terpenting dalam organisasi NU, sebagai forum diskusi alim ulama (Syuriah) dalam menetapkan hukum suatu masalah yang keputusannya merupakan fatwa dan berfungsi sebagai bimbingan warga NU dalam mengamalkan agama sesuai dengan paham Ahlussunah Waljamaah.

Uniknya dalam Lembaga *Bahtsul masail*, pembahasan terkait hukum fikih lebih mendominasi lantaran bersifat reflektif, oleh sebab itu dibutuhkan kemampuan untuk mengejawentahkan teks-teks **shari'ah yang "idealis"** ke dalam realitas sosial yang empiris dengan seperangkat keilmuan. Kegiatan seperti itulah yang dalam terminologi ushul fikih dikenal dengan *istinbat* atau *ijtihad*.

Kegiatan *ijtihad* ataupun *istinbat* merupakan suatu keniscayaan. Hal itu disebabkan oleh realitas sebagai berikut: *pertama*, teks/ nas hukum yang terdapat dalam al-**Qur'an dan al-Sunnah** terbatas keterangannya. *Kedua*,

perubahan kondisi sosial kemasyarakatan terus berjalan, berkembang seiring dengan berkembangnya peradaban manusia. Hal ini menimbulkan sebuah konsekuensi terhadap munculnya *masail* (masalah-masalah) yang menuntut adanya solusi, khususnya dari sisi hukum melalui pemahaman dan penggalan hukum yang dikenal dengan istilah *istinbat*.

Seperti penuturan K.H. Syamsuri Badawi dalam abstraksi di atas, bahwa ijtihad yang dilakukan para ulama NU dalam Lembaga *Bahtsul masail* adalah bentuk *qiyas*. Dengan catatan ijtihad yang seperti itu diaplikasikan selama tidak ada pendapat para ulama yang dapat menguraikan masalah itu. Dan *qiyas* dilakukan sejauh tidak bertentangan dengan al-**Qur'an dan al-Hadis** (al-sunnah). Begitupula ketika menghadapi masalah serius kekinian yang di masa lalu peristiwa itu belum pernah terjadi, maka Lembaga *Bahtsul masail* atau yang selanjutnya disingkat LBM ini selalu meminta penjelasan terlebih dahulu kepada ahlinya. Setelah kasusnya jelas, barulah dikaji lewat kitab kuning/ *turath*.<sup>8</sup>

Di lingkungan Nahdlatul Ulama (NU), istilah *istinbat* dengan pengertian di atas tidaklah banyak dikenal. Menurut ulama NU, term tersebut lebih berkonotasi pada mengeluarkan hukum secara langsung dari al-**Qur'an dan al-Sunnah**. *Istinbat* dengan pengertian yang demikian sangat sulit untuk dilakukan, karena adanya kesadaran akan keterbatasan-keterbatasan, terutama dalam memenuhi ilmu-ilmu yang harus dikuasai oleh seorang mujtahid.

Kata *istinbat* berasal dari kata *istanbata* yang berarti *to discover, to invent* artinya menemukan. Menurut istilah, kata *istinbat* mempunyai konotasi mengeluarkan hukum-hukum dari al-**Qur'an dan al-Sunnah** melalui kerangka **teori yang dipakai oleh ulama' usul, sehingga term istinbat identik dengan ijtihad**.<sup>9</sup>

Di lingkungan Nahdlatul Ulama (NU), istilah *istinbat* dengan pengertian di atas tidaklah banyak dikenal. Menurut ulama NU, term tersebut lebih berkonotasi pada mengeluarkan hukum secara langsung dari nas-nas primer yaitu al-**Qur'an dan al-Sunnah**. *Istinbat* dengan pengertian yang demikian sangat sulit untuk dilakukan, karena adanya kesadaran akan keterbatasan-keterbatasan, terutama dalam memenuhi ilmu-ilmu alat bantu ijtihad yang harus dikuasai oleh seorang mujtahid.<sup>10</sup>

Adalah Lembaga *Bahtsul masail* yang berarti institusi pembahasan masalah secara mendalam adalah forum diskusi yang sangat populer di

---

<sup>8</sup> Soeleiman Fadeli dan Moh. Subhan, *Antologi NU*, (Khalista: Surabaya, 2008), 35-36

<sup>9</sup> Ali Hasballah, *Usul al-Tashri' al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'rifah, tt), 79.

<sup>10</sup> KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Jogjakarta: Lkis, 2003), 27

kalangan pesantren, jauh sebelum NU berdiri. Kegiatan ini berkembang secara dinamis seiring perkembangan sosial politik budaya, ekonomi, lintas zaman. Jadi, LBM merupakan wahana kreasi penuangan gagasan antar ulama (kiai) ataupun santri dalam memecahkan berbagai permasalahan keagamaan yang terjadi di tengah masyarakat.

Kegiatan yang semula dari jawaban individual itu dikomunikasikan dengan para ahli lain untuk diambil suatu keputusan kolektif (*taqrir jama'i*) yang oleh masyarakat dianggap mempunyai kekuatan dari sudut keilmuan, dan akhirnya menjadi norma yang mengikat masyarakat secara kultural. Dari sini, sejatinya pesantren telah mempraktekkan nilai-nilai demokrasi, toleransi yang senafas dengan prinsip berbangsa dan bernegara.<sup>11</sup>

Oleh karena itu, forum atau lajnah yang sekarang disebut lembaga khusus membidangi fatwa hukum di lingkungan NU ini tidaklah menggunakan terminologi ijtihad atau istinbat melainkan dikenal dengan istilah Lembaga *Bahtsul masail*.<sup>12</sup>

Ada perbedaan signifikan antara ushul fikih dan fikih, atau antara pondasi mencetuskan hukum (produsen) dan hukum (produk). Imam Abu Ishaq al-Shirazi menuturkan:

وأما أصول الفقه فهي الأدلة التي يبنى عليها الفقه وما يتوصل بها إلى الأدلة على سبيل  
الإجمال<sup>13</sup>

*Ushul fikih ialah dalil-dalil penyusun fikih, dan metode untuk sampai pada dalil tersebut secara global*

Maksudnya adalah bahwa ushul fikih merupakan seperangkat dalil-dalil atau kaidah-kaidah penyusunan hukum fikih serta metode-metode yang mesti ditempuh agar bisa memanfaatkan sumber-sumber hukum Islam untuk bisa memformulasikan sebuah hukum khususnya terkait sebuah persoalan kekinian. Imam Al-Ghazali memaparkan dalam Kitab Al-Mustasfa:

أَنَّ أَصُولَ الْفِقْهِ عِبَارَةٌ عَنْ أَدَلَّةٍ هَذِهِ الْأَحْكَامُ وَعَنْ مَعْرِفَةٍ وَجُوهٍ دَلَالَتِهَا عَلَى الْأَحْكَامِ مِنْ حَيْثُ الْجُمْلَةُ  
لَا مِنْ حَيْثُ التَّفْصِيلُ<sup>14</sup>

***“Ushul fikih ialah istilah untuk (seperangkat) dalil-dalil dari hukum-hukum syariat sekaligus pengetahuan tentang metode penunjukan dalilnya atas hukum-hukum syariat secara global, bukan terperinci”***

---

<sup>11</sup> Djamaluddin Miri, *Ahkamul Fuqaha* (Surabaya: LTNU Jawa Timur, 2004), xxi

<sup>12</sup> A. Malik Madany, *“Cara Pengambilan Keputusan Hukum Islam dalam Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama”*, (Surabaya: Aula Desember, 1991), 53

<sup>13</sup> As-Syirazi, *Al-Luma' fi Ushulil Fikih* (Beirut: Darul Kutub Al-Islamiyyah) 2010 M), 6.

<sup>14</sup> Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, (Beirut: Darul Kutub Al-Ilmiyyah, 2002 M), 5.

Terkait dalam hal tersebut, NU menegaskan untuk menggunakan sistem bermadzhab. Dalam artian, NU secara konsisten tetap merujuk kitab ushul fikih maupun fikih yang pada umumnya dirangkai secara sistemik dalam **beberapa komponen: ibadah, mu'amalah, munakahah dan jinayah.**

Dalam hal ini, para ulama NU mengarahkan orientasinya dalam **pengambilan hukum kepada “*aqwal al-mujtahidin*” (pendapat mujtahidin) yang mutlaq maupun muntashib.** Bila kebetulan ditemukan qaul mansus (pendapat yang ada nashnya), maka qaul itulah yang diambil sesuai pentarjihan ahluttarjih. Menariknya, tak jarang pula mereka melakukan pengambilan **keputusan “sepakat dalam khilaf” akan tetapi berpegang** teguh sesuai situasi yang terjadi, baik itu berupa kebutuhan *hajiyyah tahsiniyyah* (kebutuhan sekunder) maupun *dlaruriyyah* (primer).

**Dalam mengambil keputusan hukum, “*bahtsul masail*” mengambil peran** penting atas keputusan hukum-hukum Islam yang berkaitan dengan masail fikihiyyah, tauhid maupun tasawwuf. Forum ini kerap dihadiri oleh para ulama NU struktural maupun kultural.

Masalah-masalah yang di **“bahtsu” kan berkaitan tentang sebuah** kejadian, peristiwa atau disebut ***waqi'iyah*** yang pada umumnya berangkat dari persoalan individu atau organisasi yang selanjutnya diajukan kepada Syuriyyah. Dari sini lalu diadakan skala prioritas pembahasan. Apabila dalam pembahasan itu terjadi *mandeg (mawquf)* maka akan diulang pembahasannya dan kemudian dilakukan ke tingkat organisasi yang lebih tinggi, dari Ranting ke Cabang, dari Cabang ke Wilayah hingga Pengurus Besar, dan dari Pengurus Besar ke Munas sampai Mukhtar.

Dari segi historis maupun operasionalitas, *bahtsul masail* NU merupakan forum yang sangat dinamis, demokratis dan berwawasan luas, sebab persoalan yang dibahas selalu mengikuti perkembangan zaman dan sering sepakat dalam perbedaan pendapat, seperti perbedaan pendapat tentang status hukum bunga bank, isu HAM, emansipasi, cinta tanah air dan persoalan-persoalan kontemporer lainnya.

Sebelum mengeluarkan fatwa, para ulama harus terlebih dahulu mengetahui kaidah yang dapat digunakan untuk menggali hukum amaliyah dari dalil yang terperinci. Pengetahuan ini bersumber dari disiplin ilmu klasik, yaitu ushul fikih. Tiada fikih tanpa melalui *ushul al-fikih*. Kalau ilmu fikih bicara soal halal-haram, maka ilmu ushul fikih bicara proses yang mendasari halal-haram tersebut.

Cara berkonsultasi (ber-madzhab atau ber-fikih) itu sendiri, menggunakan istilah memeriksa, menyelidiki dan kemudian berpedoman pada keterangan-keterangan ulama mujtahidin. Ini berarti bukan lalu menelan mentah pendapat para mujtahidin yang termaktub dalam kitab-kitab tersebut,

melainkan terlebih dulu dikaji, diteliti bahkan mungkin dipertimbangkan dengan kondisi setempat, sebelum salah satu dari empat madzhab itu dijadikan pedoman, diikuti dan dipegang teguh sebagai landasan berpijak warga NU.

Dalam rangka kerja mengkaji, memeriksa dan mempertimbangkan produk hukum yang telah diputuskan—mungkin juga perlu diubah lantaran kondisi dan persyaratan yang melatar-belakangi mengalami perubahan—sudah barang tentu diperlukan keterampilan mempergunakan metodologi penyusunan pemikiran hukum, yang tertuang dalam undang-undang hukum fikih atau kaidah fikih atau *qawaidul fikhiyyah* yang pertama kali **disistematiskan oleh Imam Syafi'i. Kaidah ini merupakan penentu bagi bentuk keputusan hukum yang akan diambil melalui jalur ijtihad istishlahi.**

Ijtihad dengan metode istishlahi ialah ijtihad yang mengacu pada *maqashid as-syari'ah*, yaitu tujuan umum dari pensyariaan hukum Islam. Karena itu ia juga bisa disebut *ijtihad maqashidi*. Para fuqaha menyimpulkan bahwa syariat Islam dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan (mashlahah) manusia lahir dan batin, dunia dan akhirat. Kesimpulan ini **mereka peroleh dari hasil penelitian (istihsan) yang mereka lakukan terhadap nash-nash tasyri' (al-Qur'an dan as-Sunnah), hukum-hukum syar'i, 'illat-'illatnya dan hikmah-hikmahnya.** Dengan demikian *maqashid as-syari'ah* tidak bisa dipisahkan dari nushush *as-syari'ah*, bahkan *maqashid as-syari'ah* tidak terwujud tanpa nushush *as-syari'ah*. Di pihak lain, nushush *as-syari'ah* dalam penafsiran dan penjelasan maknanya perlu/harus memperhatikan *maqashid as-syari'ah sehingga ketentuan hukum yang digali darinya tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga kontekstual.*

*Maqashid as-syari'ah tidak hanya penting diperhatikan dalam menafsirkan nash, tetapi juga sangat dibutuhkan untuk menggali hukum syar'i yang tidak memiliki acuan nash secara langsung. dalil-dalil sekunder semacam istihsan, mashlahah mursalah dan 'urf pada hakikatnya merujuk pada maqashid as-syari'ah.*

Istihsan bila dianalogkan dengan faham kebangsaan maka disitu **terkandung makna "berlaku baik", sedangkan mashlahah mursalah bermakna "kemaslahatan" dan 'urf diartikan "tradisi atau kebiasaan" yang tumbuh di daerah setempat.** Istihsan sesungguhnya bukanlah keinginan nafsu seseorang dalam proses penetapan hukum. Sebaliknya, istihsan mempunyai pijakan dalil yang muaranya tak lain untuk memelihara kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. Pada kenyataannya, dalam berbagai kasus hukum, penggunaan istihsan tidak dapat dihindari.

Adapun *mashlahah* adalah setiap hal yang menjamin terwujud dan **terpeliharanya maksud tujuan syar'i (maqashid as-syari'ah), yaitu hifzh ad-din,**

*hifzh an-nafs, hifzh al-'aql, hifzh an-nasl/hifzh al-'irdl, dan hifzh al-mal*. Kemudian *urfad* adalah sesuatu yang sudah dikenal bersama dan dijalani oleh masyarakat, baik berupa perbuatan (*amali*) ataupun perkataan (*qauli*).

Mekipun demikian, LBM yang digadang-gadang sebagai lembaga yang siap menjawab berbagai persoalan sosial masyarakat, namun ternyata di sisi lain memiliki beberapa catatan kelemahan yang perlu diperhatikan:

1. Kelemahan yang bersifat teknis (*kaifiyatul bahthi*), yakni belum ada ketegasan yang bersifat **jama'i** mengenai pola bermahzhab antara *manhaj* dan *qauli*.
2. Kelemahan organisatoris, yakni belum terkondisikannya dan belum bakunya hierarki (martabat) keputusan *bahtsul masail* yang diselenggarakan di berbagai tingkatan, mulai dari tingkat mukhtar sampai tingkat ranting serta di pesantren-pesantren.
3. Kelemahan komitmen dan kesadaran untuk mensosialisasikan dan melakukannya secara baik hasil putusan *bahtsul masail*.<sup>15</sup>
4. Dominasi fikih klasik dalam kajian *bahtsul masail* dan minimnya pengetahuan lintas madzhab serta para tokoh pemikir kontemporer.

Khusus poin nomor 4 ini lazim terjadi di kalangan pesantren, yakni dominasi fikih klasik, khususnya fikih **Syafi'i dan mengabaikan pendapat sarjana muslim kontemporer**. Padahal, fragmen pemikiran ulama kontemporer bisa menjadi salah satu bahan kajian dan rujukan bagi **pesantren. Semisal, pemikiran Khalid Abu Fadl, Ibrahim Abu Rabi' dan sarjana muslim lainnya**.

Upaya pengenalan pemikiran sarjana muslim kontemporer dalam forum *bahtsul masail* sesungguhnya tidak serta merta menggusur eksistensi metode *qauli* (kutipan) akan tetapi sebagai pelengkap yang sesuai motto: **"muhafadzah alal-qadim al-salih wal akhdzu bil jadid al-ashlah"** (menjaga apa-apa yang telah lampau yang masih relevan dan mengambil/berkreasi apa-apa yang lebih baru, yang lebih baik).

Mengapa demikian? Sebab prinsip *bahtsul masail* yang mendudukan empat madzhab dalam porsi yang sama akan menghantarkan *natijah* yang sangat obyektif dan berbobot. Sedangkan tenggelam dalam kefanatikan fikih klasik saja akan melahirkan kesimpulan yang sangat kaku, bahkan berpotensi puritan. Dengan demikian rekonstruksi narasi kebangsaan dalam artian toleransi terhadap beberapa pandangan ulama lintas madzhab dan lintas generasi itu harus dihidupkan kembali dalam pesantren.

---

<sup>15</sup> Busyairi Harits, *Islam NU (Pengawal Tradisi Sunni Indonesia)*, (Khalista: Surabaya, 2010), 57-58.



## Penutup

Selama tak kurang dari 14 abad, Islam telah melintasi waktu yang sangat panjang hingga sampai pada bentuk empiriknya yang kompleks pada saat ini. Maka diperlukan sebuah penelusuran sejarah secara generatif, yang kira-kira dapat menjelaskan bagaimana ajaran Islam (khususnya hukum Islam) dipahami dan dipraktekkan dari masa ke masa sampai pada kehidupan keberagamaan.

Setiap pemahaman yang kemudian menjadi mapan dan mentradisi, termasuk pemahaman keagamaan, selalu memberikan porsi yang besar bagi penelusuran sejarah yang melatarbelakanginya, dengan harapan dapat menemukan mata rantai yang menghubungkan antara sebuah generasi dengan generasi berikutnya. Karena hakikatnya, sebuah pemahaman yang **hidup pada generasi tertentu "tidak berdiri sendiri". Ia menjadi semacam qira'ah mutakarrirah** (pengulangan) atas sebuah konstruksi nalar yang dibangun oleh tradisi sebelumnya, atau lebih dari itu, ia bisa saja sekedar merupakan bentuk penyempurnaan, sekalipun pada perkembangan selanjutnya tidak menutup kemungkinan untuk dijadikan sasaran penyempurnaan pula.

Berpijak dari pemikiran di atas, Nahdlatul Ulama (NU) melalui *bahtsul masail* perlu merekonstruksi narasi kebangsaan pesantren dengan memperkaya keilmuan serta mengadakan kajian-kajian yang adaptif. Tidak ketinggalan pula, para santri membekali diri dengan penguasaan bahasa asing untuk memahami teks-teks klasik serta teks-teks kontemporer.

Unsur istihsan yang kerap digunakan dalam forum *bahtsul masail* menjadi salah satu pijakan, lantaran istihsan dengan pengertian di atas sesungguhnya secara *de facto* **diamalkan oleh hampir semua fuqaha'**, termasuk Imam as-Syafi'i sendiri. **Begitupula dengan mashlahah mursalah** dan *urf* diakomodir sebagai pondasi dalam menjawab problematika umat.

Prof. Amin Abdullah menuturkan dalam karyanya yang berjudul *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), vii-viii, 184, 361, bahwa saat ini kajian keislaman tidak lagi terbatas pada wilayah fikih, kalam, tasawuf, dan filsafat, tetapi juga berkoneksi dengan berbagai perspektif dan metodologi di bidang-bidang keilmuan lain seperti ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), humaniora, ekonomi, psikologi, kedokteran, dan yang lainnya. Artinya, bahwa untuk mendapatkan pemahaman yang holistik dan multidimensional maka kajian-kajian keislaman sangat penting berintegrasi berinterkoneksi dengan keilmuan lain dengan cara memanfaatkan kerangka teori dan metodologi yang digunakan dalam ilmu

sosial dan humaniora tersebut, dimana hal ini disebut juga dengan Pendekatan Integratif-Interkonektif.

Dengan demikian, adagium *muhafadzah alal qadim al-shalih wal- akhdzu bil jadid al-ashlah* mencakup segala disiplin ilmu dan bisa menata ulang sekaligus membentuk cara berpikir santri yang dewasa ini masih dalam tahap **penemuan untuk berpikir kritis dengan daya nalar “inquiry” yang selama ini terperangkap dalam ranah “belief”, kaku dan membeo saja.**

## **Daftar Pustaka**

- Busyairi Harits, Islam NU (Pengawal Tradisi Sunni Indonesia), Khalista: Surabaya, 2010
- Mutafied, Muhammad, **“Menemukan Pijakan Strategi Kebudayaan NU” dalam Tashwirul Afkar**, Edisi No. 21 tahun 2007.
- Hefner, Robert W., *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, terj. Ahmad Baso, Jakarta: ISAI bekerja sama dengan The Asia Foundation, 2001
- Wahid, Abdurahman, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007
- Muzadi, Hasyim, *Nahdlatul Ulama di tengah Agenda Persoalan Bangsa*, (Jakarta: Logos, 1999)
- Van Bruinessen, Martin, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Yogyakarta: Pustaka Gading, 2009
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1990
- Tebba, Sudirman, *Dilema Pesantren: Belenggu Politik dan Pembaruan Sosial dalam Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, Jakarta: P3M, 1985
- Saridjo, Marwan, dkk, *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*, Jakarta: Dharma Bhakti, 1982
- Majid, Nurcholish, *Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren dalam Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, Jakarta: P3M, 1985
- Fadeli, Soeleiman, dkk. *Antologi NU*, Khalista: Surabaya, 2008
- Hasballah, Ali, Usul al-**Tashri’** al-Islami. Mesir: Dar al-**Ma’rifah**, tt.
- Mahfudh, KH. MA. Sahal, Nuansa Fikih Sosial. Jogjakarta: Lkis, 2003
- Miri, Djamaluddin, *Ahkamul Fuqaha*. Surabaya: LTNNU Jawa Timur, 2004
- Madany, A. Malik, **“Cara Pengambilan Keputusan Hukum Islam dalam Bahtsul masail Nahdlatul Ulama”**, Surabaya: Aula Desember, 1991
- Syirazi (al), *Al-Luma’ fi Ushûlil Fikih*. Beirut: Darul Kutub Al-Islamiyyah) 2010.
- Ghazali (al), *Al-Mustasfa*, (Beirut: Darul Kutub Al-Ilmiyyah, 2002.

## KRITIK EPISTEMOLOGIS TERHADAP *BAHTSUL MASAIL*: MENGUGAT HEGEMONI KITAB FIKIH

Akhmad Sulaiman<sup>1</sup>, Muhammad Sa'dullah<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Mahad Ali Krapyak Yogyakarta, <sup>2</sup>PP Ath-Thohiriyah Purwokerto

### Abstrak

Wahyu telah terhenti sejak Nabi wafat sementara problematika kehidupan yang membutuhkan ketegasan hukum tidak pernah usai. Atas dasar ini, ijtihad dari masa ke masa wajib dilakukan. *Bahtsul masail* sebagai wadah fatwa kolektif kaum santri menjadikan kitab fikih sebagai rujukan utama dalam menetapkan hukum. Penggunaan kitab fikih sebagai rujukan utama membuat hasil *Bahtsul masail* kehilangan profanitas. Penelitian dengan pendekatan filsafat ilmu ini bertujuan melakukan kritik epistemologis terhadap *Bahtsul masail* dan kemudian berusaha memberikan tawaran pemikiran mengenai arah baru ijtihad dalam *Bahtsul masail*. Temuan dari penelitian ini adalah bahwa dalam perspektif epistemologi, penggunaan metode *qouli* dan *ilhaqi* tidak bisa dijadikan justifikasi kebenaran karena tidak merujuk kepada sumber pengetahuan yang pasti benar. Penggunaan kedua metode ini juga berakibat pada tidak adanya dialog antara teks dengan konteks masyarakat kontemporer, kehilangan dinamika *istinbathi*, pergeseran status *ta'aqqul* ke *ta'abbud* dan profanitas ke sakralitas. Solusi yang perlu dilakukan adalah menjadikan metode *manhajiy* dengan tiga variannya yaitu *bayani*, *qiyasi*, dan *istishlahi* sebagai satu-satunya metode dan memanfaatkan teori *mashlahah* al-Thufi sebagai pertimbangan hukum yang harus selalu dipegang dalam setiap permasalahan muamalah dan adat.

**Kata Kunci:** Kritik Epistemologis, *Bahtsul masail*, Hegemoni Kitab Fikih

## Pendahuluan

Wahyu sebagai petunjuk kehidupan umat Islam telah terhenti sejak Nabi Muhammad wafat (11 H/632 M). Pada saat yang bersamaan dan terus berjalan, dinamika perubahan baik dalam aspek ekonomi, politik, sosial, budaya, intelektual, maupun teknologi telah memunculkan problematika kehidupan baru yang tidak pernah Alquran dan hadis disinggung. Alquran dan hadis yang bersifat terbatas menuntut individu-individu kompeten untuk melakukan ijtihad guna mencari jawaban hukum atas problematika yang muncul. Atas dasar ini, ijtihad mendapat tempat yang mulia dalam agama Islam. al-Kafrawi bahkan menyebut ijtihad menempati kedudukan wahyu.<sup>1</sup>

Setelah masa kodifikasi pemikiran yurisprudensi Islam (350 H), umat Islam terkotak-kotak dalam madzab-madzab fikih. Mereka mengharamkan diri keluar dari batas-batas madzab dan mecurahkan pemikiran untuk memahami *'ibarah-ibarah* imamnya alih-alih memahami nas-nas dan dasar-dasar agama secara langsung. Fanatisme terhadap pemikiran imam madzab membuat para pengikut terlalu kaku. Hasil ijtihad imam madzab yang sebenarnya bersifat *dzanni* bergeser menjadi sebuah kebenaran pasti dalam benak para pengikut hingga salah seorang ulama Hanafiah Abu Hasan al-Karkhi (w. 340 H) mengatakan: ***“setiap ayat dan hadis yang bertentangan dengan pendapat ashhab kami berarti maknanya ditakwil atau telah dinasakh”***<sup>2</sup>

*Bahtsul masail* yang merupakan wadah para mufti dari kalangan santri dan kiai melanjutkan tradisi stagnan ini. *Bahtsul masail* menjadikan kitab fikih sebagai sumber hukum dan mengesampingkan Alquran dan hadis yang merupakan sumber pokok hukum Islam. Pertanyaan yang penulis ajukan adalah ***‘apakah produk ijtihad yang terbukukan dalam kitab fikih klasik masih relevan dengan konteks sekarang?’***. Ilustrasi berikut akan menjelaskan pada pembaca bahwa *Bahtsul masail* yang memarginalkan sumber pokok istinbat hukum membutuhkan pembaharuan epistemologi.

Dalam fikih klasik, mikat *makani* haji ada lima yaitu Dzu al-Hulaifah untuk jamaah haji yang datang dari Madinah dan yang searah, al-Juhfah untuk jamaah haji yang datang dari Syam dan yang searah, Qarn al-Manazil untuk jamaah haji yang datang dari Najd dan yang searah, Yalamlam untuk jamaah haji yang datang dari Yaman dan yang searah, dan Dzat `Irq untuk jamaah haji yang datang dari Irak atau tanah timur (*al-masyriq*) dan yang searah.<sup>3</sup> Tanpa melihat sumber istinbat hukumnya, pengkaji hukum Islam

---

<sup>1</sup> As'ad 'Abd al-Ganiy al-Sayyid al-Kafrawi, *al-Istidlal 'ind al-Ushuliyyin*, (Cairo: Dar al-Salam, 2002), 10.

<sup>2</sup> Abd al-Wahhab Khalaf, *Khulashah Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.), 96.

<sup>3</sup> Abu Yahyu Zakariya al-Anshari, *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhaj al-Thullab*, vol. I (Surabaya: al-Haramain, t.t.), 137.

akan menganggap *ibarah* dalam kitab fikih sebagai hasil final padahal sebenarnya masih terdapat peluang ijtihad.

Imam al-**Syafi'i** dalam *al-Umm* menyebutkan banyak riwayat mengenai mikat *makani*. Terdapat lima riwayat yang kontradiktif mengenai status mikat Dzāt 'Irq apakah ditentukan oleh Nabi, Umar, atau umat (sahabat atau *kibar al-tabi'in*) melakukan tanpa diketahui siapa yang memerintahkan. Berdasarkan nalar historis, Imam al-**Syafi'i** menyepakati pendapat *rawi* THawus yang menolak riwayat yang menyebutkan Nabi sebagai penentu mikat Dzāt 'Irq karena ketika itu belum ada orang Islam di tanah timur. Adapun riwayat yang menyebutkan Umar sebagai penentu mikat status sanadnya *mursal*. Jadi, riwayat yang diunggulkan adalah riwayat yang menyebutkan orang-orang ihram dari Dzāt 'Irq tanpa diketahui siapa yang memerintahkan. Sikap Imam al-**Syafi'i** terhadap status mikat Dzāt 'Irq adalah menerima sebagai mikat namun bukan atas dasar mengikuti pengamalan umat sebelumnya karena dia menolak menjadikan pendapat atau pengamalan sahabat sebagai dalil yang independen<sup>4</sup> melainkan berdasarkan jalan kias karena kesamaan Dzāt 'Irq dengan Qarn al-Manazil dan Yalamlam dalam jaraknya yang dekat.<sup>5</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa urusan mikat bukanlah hal yang *ta'abbudi*. Ini mengisyaratkan terbukanya kesempatan untuk menjadikan Bandara King Abdul Aziz sebagai mikat.<sup>6</sup> *Bahtsul masail* yang mengesampingkan Alquran dan hadis sebagai dasar epistemologis utama<sup>7</sup> telah kehilangan dinamika *istinbathi*. Efek dominonya, forum *Bahtsul masail* pusat berupa Munas Alim Ulama NU tahun 1983 tetap kukuh dengan mikat yang ditentukan ulama terdahulu dan menyarankan jamaah haji memakai kain ihram dari Bandar Indonesia dan niat ihram ketika ada pemberitahuan dari petugas bahwa pesawat telah berada di atas Yalamlam atau mikat-mikat yang lain.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Muhammad ibn Idris al-**Syafi'i**, *al-Risalah*, ed. Ahmad Muhammad Syakir, (Cairo: Dar al-Hadis, 2016), 334.

<sup>5</sup> Muhammad ibn Idris al-**Syafi'i**, *al-Umm*, ed. Hisan 'Abd al-Manan, (Riyadh: International Ideas Home, t.t.), 334.

<sup>6</sup> Ini didorong oleh keadaan bahwa kendaraan yang digunakan untuk melaksanakan ibadah haji bukan lagi unta tetapi pesawat. Jamaah haji yang datang dari tenggara dan selatan yang mikatnya di Yalamlam mendapat masalah karena tidak dilewati pesawat yang mendarat di Bandara King Abdul Aziz.

<sup>7</sup> Kecuali memang sudah tidak mungkin lagi LBM melakukan ijtihad *jama'i* dengan merujuk langsung kepada Alquran dan hadis dengan metode yang dirumuskan para imam madzab.

<sup>8</sup> **Sri Lum'atus Sa'adah**, *Peta Pemikiran Fikih Progresif*, (Jember: Stain Jember Press, 2012), 13.

Penelitian ini bertujuan untuk melakukan kritik terhadap metode pengambilan hukum dalam *Bahtsul masail* dalam persepektif epistemologi kemudian memberikan tawaran reformasi terhadap metode pengambilan hukum *Bahtsul masail* agar relevan dengan perkembangan zaman. Penelitian dilakukan dengan pengumpulan data kepustakaan mengenai prosedur pengambilan hukum dalam *Bahtsul masail* dengan tambahan data seputar produk hukumnya. Setelah data disajikan, data dianalisis dengan kacamata filsafat ilmu. Memberikan pemikiran reflektif merupakan *step* terakhir dalam penelitian ini setelah diketahui kekurangan-kekurangan dari metode pengambilan hukum dalam *Bahtsul masail*.

### Metode Pengambilan Hukum dalam *Bahtsul masail*

*Bahtsul masail* secara sederhana dapat didefinisikan sebagai sebuah forum yang membahas permasalahan-permasalahan yang ada di dalam masyarakat untuk menemukan jawaban hukum (Islam) dari permasalahan-permasalahan tersebut. Pelaku *Bahtsul masail* biasanya merupakan santri atau alumni pesantren. Permasalahan-permasalahan yang dibahas dituangkan dalam bentuk pertanyaan yang meminta kejelasan hukum sehingga *Bahtsul masail* merupakan forum pemberi fatwa.<sup>9</sup>

Bahtsul Masail terwadahi dalam sebuah sub-organisasi NU bernama Lembaga *Bahtsul masail* (LBM)<sup>10</sup> yang secara organisatoris lembaga ini terdapat dari tingkat ranting hingga tingkat pusat namun karena keterbatasan sumber daya manusia biasanya lembaga ini baru muncul di tingkat cabang.<sup>11</sup> *Bahtsul masail* tidak bisa dilepaskan dari pesantren karena sesungguhnya *Bahtsul masail* yang ada di NU merupakan wujud adopsi tradisi musyawarah di lingkungan pesantren.<sup>12</sup>

Sebagai lembaga fatwa di bawah naungan NU, Lembaga *Bahtsul masail* memiliki keharusan untuk mengikuti Anggaran Dasar NU. Salah satunya adalah keharusan untuk mengikuti salah satu dari empat madzab

---

<sup>9</sup> Definisi fatwa sendiri adalah penjelasan hukum syarak dari suatu permasalahan sebagai jawaban dari pertanyaan penanya baik itu spesifik maupun tidak, baik dari individu maupun kelompok. Yusuf al-Qaradhawi, *al-Fatwa bain Indhibath wa al-Tasayyub*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2008), 6.

<sup>10</sup> Di luar NU, forum Bahtsul Masail juga diselenggarakan oleh **jam'iyah-jam'iyah** santri seperti FP3K (Forum Persatuan Pondok Pesantren Kebumen), Forsasi (Forum Silaturahmi Santri) Purwokerto, dan oleh pesantren-pesantren seperti Pesantren Lirboyo yang bahkan telah menghimpun dan mempublikasikan hasil Bahtsul Masail mereka dalam buku berjudul *Kang Santri*.

<sup>11</sup> Ahmad Munjin Nasih, "Bahtsul Masail dan Problematikanya di Kalangan Masyarakat Muslim Tradisional", *Al-Qanun*, Vol. 12, No. 1 (2009): 107.

<sup>12</sup> Ahmad Munjin Nasih, "Lembaga Fatwa Keagamaan di Indonesia: Telaah atas lembaga Majlis Tarjih dan Lajnah Bahtsul Masail", *De Jure*, Vol. 5, No. 1 (2013): 70.

*mu'tabarah* yaitu Hanafiah, Malikiah, Syafi'iah, dan Hambaliah.<sup>13</sup> Pada awalnya, Lajnah *Bahtsul masail* bermadzab secara *qouli* saja. Namun dalam perkembangannya, problematika kehidupan semakin kompleks sehingga banyak masalah-masalah yang tidak bisa diselesaikan dengan *ta'bir* kitab-kitab fikih karena sama sekali tidak menyinggung permasalahan-permasalahan yang dimaksud sehingga banyak masalah yang *mauquf* dalam forum sedangkan umat membutuhkan kepastian hukum. Atas dorongan ini, Munas Alim Ulama di Bandar Lampung pada tahun 1992 memutuskan bahwa bermadzab bukan hanya *qaulan* saja tetapi juga *manhajan*.<sup>14</sup>

Keputusan Munas 1992 ini tampak memperlihatkan progresivitas dalam tubuh Lajnah *Bahtsul masail*. Namun, bermadzab secara *manhajiyy* ini ternyata hanya merupakan solusi terakhir ketika *'ibarah-'ibarah* kitab fikih tidak bisa memberi jawaban baik secara ekspilisit-tekstual maupun dengan jalan menyamakan masalah yang dibahas dengan masalah yang telah jelas hukumnya di kitab fikih.<sup>15</sup> Berikut ini akan penulis sebutkan hierarki pengambilan keputusan hukum dalam *Bahtsul masail*.

Metode pertama yang digunakan adalah metode *qauli* yaitu upaya pengambilan keputusan hukum dengan jalan merujuk pada petunjuk eksplisit kitab-kitab *mu'tabarah* dari empat madzab.<sup>16</sup> Ketika forum hanya menemukan satu *'ibarah* yang menjelaskan mengenai hukum masalah yang sedang dikaji berarti *'ibarah* tersebut yang dijadikan dasar penetapan hukum. Adapun ketika forum menemukan lebih dari satu *'ibarah* yang penjelasan hukumnya berbeda maka dilakukan *taqrir jam'i*. Penyelesaian kontradiksi hukum antar *'ibarah* ini dilakukan dengan *tarjih* pendapat dengan memilih pendapat yang lebih maslahat dan/atau yang lebih kuat namun sebisa mungkin, berarti tidak

---

<sup>13</sup> Baca Pasal 5 Anggaran Dasar NU dalam Tim Penyusun, *Hasil-hasil Mukhtar Ke-33 Nahdhotul Ulama*, (Jakarta: Lembaga Ta'lif wan Nasyr PBNU, 2016), hlm. 25-26.

<sup>14</sup> Vivin Baharu Sururi, "Metode Istimbat Hukum di Lembaga Bahtsul Masail NU" *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 6, No. 3, (2013): 437.

<sup>15</sup> Hierarki pengambilan keputusan hukum ini masih bertahan hingga sekarang. Karena masih samarnya metode *manhajiyy*, Komisi Bahtsul Masail Diniyyah Maudlu'iyah menyusun makalah berisi hasil sidang Mukhtar NU ke-33 pada tahun 2015. Baca Komisi Bahtsul Masail Diniyyah Mudlu'iyah, "Metode Istimbath al-Ahkam dalam NU" *Hasil Mukhtar...* hlm., 153-172.

<sup>16</sup> Penulis lebih memilih menggunakan istilah upaya pengambilan keputusan hukum daripada istilah *ijtihad* atau *istimbath* karena metode yang pertama dan yang kedua dalam bahtsul masail memang sama sekali tidak ada upaya kesungguhan untuk mengeluarkan hukum dari nas melainkan mengikuti pendapat ulama. Ini sekaligus menyanggah pernyataan Khairul Anam yang menganggap Bahtsul Masail sebagai padanan kata *ijtihad* dan *istimbath*. Baca A. Khairul Anam, "Bahtsul Masail dan Kitab Kuning di Pesantren" *The International Journal of Pegon Islam Nusantara Civilization*, Vol. 1 Issue 1 (2018):133.



harus, tetap menjalankan hasil mukhtar NU ke-1 yaitu memilih pendapat yang disepakati al-Nawawi dan al-Rafi'i, al-Nawawi saja, al-Rafi'i saja, yang didukung mayoritas ulama, ulama terpadai, dan pilihan terakhir adalah ulama yang paling wara.<sup>17</sup>

Ketika metode pertama tidak berhasil menyelesaikan masalah, dalam arti tidak ada penjelasan eksplisit dalam kitab-kitab fikih *mu'tabarah*, metode kedua digunakan dalam forum *Bahtsul masail*. Metode ini seperti qias dalam istinbat hukum dari nas-nas. Letak perbedaannya adalah jika qiyas menyamakan masalah yang belum ada penjelasan hukumnya dari nas dengan yang sudah ada penjelasan hukumnya, *ilhaq* menyamakan masalah yang belum ada penjelasan hukumnya dalam kitab-kitab fikih dengan masalah-masalah yang sudah ada penjelasan hukumnya.<sup>18</sup> Metode taklid ini menjauhkan pelaku *Bahtsul masail* dari sumber hukum Islam, padahal *'ibarah-ibarah* dalam kitab fikih merupakan wujud pemahaman ulama terhadap nas.

Metode *manhajiy* merupakan alternatif terakhir ketika taklid *qauli* dan *ilhaqi* sudah tidak memungkinkan lagi. Keputusan Munas Bandar Lampung mengistilahkannya dengan istinbat. Ini lah makna ijtihad sebenarnya meskipun masih dalam koridor madzab yaitu dengan menggunakan *qawa'id al-ushul* dan *qawa'id al-fikih*. Istinbat hukum yang langsung merujuk kepada dalil-dalil Alquran dan hadis ini memang secara resmi ditetapkan sebagai salah satu metode pengambilan keputusan hukum dalam *Bahtsul masail* pada tahun 1992, namun sebenarnya sebelum tahun tersebut forum *Bahtsul masail* pernah menggunakannya. Zahro menemukan enam masalah diputuskan dengan metode *manhajiy* bahkan salah satunya ditemukan dalam keputusan mukhtar I pada tahun 1926 yaitu mengenai sedekah atas nama orang yang sudah meninggal.<sup>19</sup>

### Kritik Epistemologis Terhadap Bahstul Masail

Maksud dari frasa kritik epistemologis dalam makalah ini adalah bentuk sikap ketidaksepakatan terhadap suatu gagasan, ide, perilaku, perbuatan, atau fenomena lain dalam perspektif epistemologi. Epistemologi secara bahasa merupakan gabungan dari dua kata dalam bahasa Yunani yaitu

---

<sup>17</sup>"Keputusan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama 1992", *nahdlatululama.id*. diakses 22 September 2018. <http://nahdlatululama.id/blog/2017/10/13/sistem-pengambilan-keputusan-hukum-dalam-bahtsul-masail-di-lingkungan-nahdlatul-ulama/>.

<sup>18</sup>*Ibid.*

<sup>19</sup> Ahmad Zahro, *Lajnah Bahtsul Mazail Nahdlatul Ulama 1926-1999: Telaah Kritis Terhadap Keputusan Hukum Fikih*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2001), Disertasi, 205.

*episteme* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti ilmu.<sup>20</sup> Jadi, secara sederhana epistemologi dapat diartikan sebagai ilmu tentang pengetahuan. Maksud dari ilmu tentang pengetahuan di sini adalah ilmu mengenai bagaimana pengetahuan didapat.<sup>21</sup> Pertanyaan bagaimana pengetahuan didapat membutuhkan jawaban mengenai sumber pengetahuan dan cara mendapatkannya.

Dalam kajian filsafat ilmu, terdapat dua aliran yang berlawanan mengenai sumber pengetahuan yaitu empirisme dan rasionalisme. Empirisme berpendapat bahwa pengetahuan didapat melalui pengalaman nyata yang diperoleh dari lingkungan-lingkungan fisik. Peran akal adalah sebagai wadah dari pengalaman-pengalaman yang pancaindra rekam. Sebaliknya, Rasionalisme yang datang belakangan menganggap pengetahuan manusia didapat dari penalaran.<sup>22</sup> Bagi rasionalis, pengalaman hanya berperan sebagai rangsangan akal.<sup>23</sup> Dalam perkembangannya perdebatan ini menghasilkan paradigma positivisme yang mendamaikan keduanya kemudian disusul post-positivisme.

Dalam perspektif epistemologi, fatwa yang merupakan jawaban mengenai masalah-masalah keagamaan harus merujuk pada sumber pengetahuan agama yaitu wahyu. Dalam Islam, wahyu bukan sekedar *episteme* (pengetahuan) melainkan *doxa* (kepercayaan).<sup>24</sup> Ini berarti bahwa wahyu merupakan sumber pengetahuan yang tidak perlu diragukan lagi keabsahannya sebagai sumber otoritatif fatwa.

Mengkaji *Bahtsul masail* dalam bingkai epistemologi berarti menyorotinya sebagai mesin fatwa yang mendialektikkan antara pengalaman empiris/realitas berupa problematika kehidupan yang terjadi di dalam masyarakat, wahyu (Alquran dan hadis) sebagai sumber pengetahuan yang pasti benar dan mengikat setiap muslim, serta akal atau rasio yang tidak bisa berjalan sebagai otoritas mandiri namun justru menjembatani antara realitas dengan wahyu. Ketiganya harus saling berdialog untuk menghasilkan fatwa yang membawa kemaslahatan umat.

Pengalaman empiris berupa keadaan-keadaan sosial kemasyarakatan tidak serta-merta boleh begitu saja dijadikan sandaran hukum bahwa itu boleh. Namun hal ini membutuhkan petunjuk agama. Petunjuk agama tidak

---

<sup>20</sup> Mukhtar Latif, *Orientasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 198.

<sup>21</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2007), hlm. 104-105.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 50-51.

<sup>23</sup> Mukhtar Latif, *Orientasi ke.*, 200.

<sup>24</sup> **Muhammad Roy Purwanto**, “Kritik terhadap Konsep Masalah Najm al-Din al-Tufi”, *Madania*, Vol. 19, No. 1, (2015), 33.

boleh begitu saja diambil dan dipahami secara tekstual sebagai justifikasi hukum tertentu tanpa melihat keadaan masyarakat. Akal manusia yang mengetahui baik dan buruk juga tidak bisa begitu saja menganggap ini boleh atau tidak boleh. Ketiganya harus saling berdialog dan berinteraksi.

Bagi Robert Audi, Epistemologi bukan sekedar teori pengetahuan tetapi juga merupakan justifikasi dari pengetahuan tersebut apakah benar atau salah.<sup>25</sup> Kritik epistemologis terhadap lembaga pembuat fatwa berarti upaya menyoroti sumber dan metode yang digunakan dalam menghasilkan fatwa. Kejelasan sumber dan metode dalam menghasilkan fatwa merupakan kekuatan dari justifikasi sebuah fatwa. Berkaitan dengan ini, metode *qouli* dan *ilhaqi* tidak bisa dijadikan sebagai justifikasi kebenaran fatwa.

Dalam metode *qouli*, wahyu sebagai sumber pengetahuan yang pasti benar dalam Islam tidak dijadikan sumber pengambilan keputusan hukum (baca: fatwa). Sumber yang dijadikan rujukan dalam *Bahtsul masail* justru sumber non-primer berupa kitab fikih yang merupakan hasil pemahaman terhadap wahyu. Ini berarti metode *qouli* tidak bisa dijadikan sebagai justifikasi kebenaran fatwa karena tidak merujuk kepada sumber otoritatif melainkan kepada produk pemahamannya.

Metode *ilhaqi* lebih jauh lagi dari wahyu. Metode *ilhaqi* mengambil hukum dari tangan ketiga. Jika metode *qouli* mengambil hukum dari pemahaman terhadap wahyu, metode *ilhaqi* mengambil hukum dari pemahaman terhadap pemahaman terhadap wahyu. Oleh karena itu, kedua metode ini tidak bisa dijadikan justifikasi kebenaran fatwa dalam sudut pandang epistemologi.

Marginalisasi wahyu dari proses pengambilan hukum berimplikasi terhadap fatwa yang dihasilkan. Dengan mendasarkan kepada Alquran, hadis, *maqashid al-Syariah*, dan *al-qawa'id al-fikhiyyah*,<sup>26</sup> Zahro menyebutkan sebagian, meskipun sedikit, keputusan *Bahtsul masail* tidak valid dan harus direvisi pada forum *Bahtsul masail* setelahnya seperti keputusan mengenai hukum bunga bank, keluarga berencana, asuransi jiwa, dan transplantasi organ tubuh. Adapun keputusan *Bahtsul masail* yang Zahro nilai tidak valid namun tidak direvisi adalah hukum jual beli petasan, hukum memakai topi,

---

<sup>25</sup> Robert Audi, "Introduction: A Narrative Survey of Classical and Contemporary Positions in Epistemology", *Epistemology: Contemporary Reading*, ed. Michael Huemer, (London: Routledge, 2002), 1..

<sup>26</sup> Meskipun perlu disadari bahwa analisis Zahro terhadap keputusan Bahtsul Masail tidak bisa dikatakan berpijak kepada Alquran, hadis, *maqashid al-Syariah*, dan *al-qawa'id al-fikhiyyah* melainkan berpijak kepada pemahamannya terhadap empat hal tersebut.

celana, dan sepatu, dan status Bandara King Abdul Aziz sebagai mikat *makani*.<sup>27</sup>

Dalam kasus hukum jual beli petasan misalnya, Mukhtar NU III pada tahun 1927 memutuskan hukum sah tanpa mengharamkan karena terdapat maksud baik yaitu bentuk ekspresi kegembiraan padahal di saat yang bersamaan banyak kemadaramatan yang ditimbulkan petasan seperti bisa melukai diri sendiri dan orang lain serta mengganggu ketenangan orang lain. Fatwa ini merujuk pada *ibarah* kitab *I'alah al-Thalibin* dan *Hasyiyah al-Jamal*.<sup>28</sup>

Keputusan ini jelas mengesampingkan prinsip kemaslahatan umum yang bersumber pada hadis *la dharar wa la dhirar* (tidak boleh berbuat bahaya dan saling berbuat bahaya).<sup>29</sup> Hadis ini sangat penting untuk selalu dijadikan rujukan dalam beristinbat hukum. Menurut Ibn 'Asyur, hadis ini merupakan dalil universal dari seluruh aturan dalam Islam. Dalil ini menghimpun larangan berbuat zalim terhadap jiwa, harta, kehormatan, keturunan, akal dan agama.<sup>30</sup> Dengan kata lain, hadis ini merupakan wujud generalisasi dari semua aturan dalam Islam. Dengan menghilangkan kemadaramatan berarti telah menjaga kemaslahatan.

Metode *taqlid* ini juga membuat *bahis* kehilangan dinamika *istimbathi* sebagaimana telah penulis singgung dalam pendahuluan. Ini berakibat pada pergeseran ***ta'aqquli*** menjadi ***ta'abbudi***, profan menjadi sakral, dan menganggap *ibarah* kitab fikih sebagai hasil final. Kekakuan ini membuat hasil keputusan hukum dalam *Bahtsul masail* yang menggunakan metode *qouli* dan *ilhaqi* tidak relevan seperti dalam kasus status mikat *makani*. Ini tidak lain karena adanya gap antara mujtahid klasik yang hidup di abad pertengahan dan kita yang hidup di zaman sekarang.

Madzab Syafiiyah yang menjadi kecenderungan rujukan fatwa *Bahtsul masail*<sup>31</sup> tidak lain merupakan hasil pemikiran al-Syafi'i yang wafat pada tahun 204 H dan para pengikut al-Syafi'i yang hidup setelahnya. Pemikiran fikih madzab Syafiiyah ditutup dengan ***tarjih* al-Rafi'i yang wafat tahun 623 H dan al-Nawawi yang wafat pada tahun 676 H**. Perbedaan keadaan antara seting mujtahid dan seting masyarakat kontemporer perlu menjadi perhatian karena

---

<sup>27</sup> Ahmad Zahro, *Lajnah Bahtsul*, 184.

<sup>28</sup> Zahra banyak menyebutkan berita-berita tentang korban-korban petasan. *Ibid.*, 185-190.

<sup>29</sup> Najm al-Din Sulaiman al-Thufi, *Risalah fi Ri'ayah al-Mashlahah*, ed. Ahmad 'Abd al-Rahim al-Sayih, (Cairo: Dar al-Mishriyyah, t.t.), 23.

<sup>30</sup> Muhammad al-THahir ibn Ibn 'Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Tunisia: Dar al-Salam, 2016), 45-46.

<sup>31</sup> Ahmad Zahro, *Lajnah Bahtsul*, 204.

hasil pemikiran para mujtahid tidak lain merupakan wujud ekspresi dialektis antara teks dengan konteks sosial yang menjadi seting dari mujtahid.

Perbedaan sosial, politik, intelektual, ekonomi, budaya, dan teknologi yang ada di masa sekarang menuntut ijtihad-ijtihad baru agar terjadi dialektika teks dengan konteks masyarakat kontemporer yang dijumpai akal. Mengikuti al-Syafi'i, al-Nawawi, al-Rafi'i, dan ulama-ulama lain secara *qauli* berarti menutup dialektika teks keagamaan yang diturunkan dan disabdakan pada abad ke-7 H dengan konteks masyarakat kontemporer yang berbeda jauh.

### Reformasi Bahsul Masail: Pemantapan Metode *Manhajiy*

Berdasarkan berbagai argumen yang telah penulis sebutkan di atas, penulis merefleksikan bahwa sudah saatnya Lembaga *Bahsul masail* menjadikan metode *manhajiy* sebagai metode satu-satunya, bukan sekedar metode alternatif cadangan. Dengan beristinbat hukum (merujuk pada Alquran dan hadis), fatwa Lembaga *Bahsul masail* memiliki kekuatan justifikasi pembenaran hukum secara epistemologi, terjadi dialog antara teks, konteks masyarakat kontemporer, dan akal, menghadirkan dinamika *istinbathi*, dan membuka kran sakralitas yang sebenarnya bersifat profan.

Para imam madzab sendiri mendorong para pengikutnya melakukan telaah kritis terhadap sumber epistemologis madzab mereka karena pada prinsipnya kebenaran ijtihad bersifat konjektural.<sup>32</sup> Kebenaran ilmiah bersifat terbuka untuk didialogkan. Semua imam madzab *mu'tarabah* baik Imam Abu Hanifah, imam Malik, imam al-Syafi'i, maupun imam Ahmad memerintahkan untuk melakukan telaah kritis terhadap pendapat-pendapat mereka. Jika pendapat mereka bertentangan dengan nas, mereka tanpa ragu meminta untuk tidak diikuti.<sup>33</sup>

Penulis mengusulkan metode *manhajiy* digunakan dalam semua masalah keagamaan yang dibahas dalam forum *Bahsul masail* baik masalah

---

<sup>32</sup> Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, ed. Ahmad Muhammad Syakir, (Cairo: Dar al-Hadis, 2016), 511.

<sup>33</sup> Imam Abu Hanifah "jika aku berpendapat bertentangan dengan kitab dan khabar Rasulullah, maka tinggalkanlah pendapatku", imam Malik mengatakan "Aku hanyalah manusia biasa yang bisa benar dan salah, maka telaahlah pendapatku. Setiap pendapatku yang sesuai dengan kitab dan sunah, ambillah dan setiap pendapatku yang bertentangan dengan kitab dan sunah maka tinggalkanlah", Imam al-Syafi'i "Jika kalian menemukan dalam kitabku pendapat yang bertentangan dengan sunah Rasulullah, maka ambillah sunahnya dan tinggalkan pendapatku", dan imam Ahmad mengatakan "Jangan ikuti aku, jangan pula Malik, al-Syafi'i, al-Auza'i, al-Saurinamun ikutlah dari mana mereka mengambil (hukum)". Baca Asjmundi Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metode dan Aplikasi*, cet. VI, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 15-16.

tersebut telah dibahas oleh ulama-ulama terdahulu dalam kitab fikih maupun masalah yang sama sekali baru. Ini dalam rangka mendialogkan nas dan realitas tanpa terhalang oleh produk pemikiran ulama terdahulu. Meskipun demikian, produk pemikiran ulama terdahulu masih tetap dipertimbangkan tanpa kewajiban mengikutinya.

Mengenai sikap terhadap pendapat ulama terdahulu, penulis sepakat dengan Majelis Tarjih Muhammadiyah yang menjadikan pendapat mereka sebagai bahan pertimbangan fatwa tanpa mengupayakan untuk sesuai dengannya.<sup>34</sup> Mereka menjadikan jiwa Alquran dan hadis yang mereka pahami sebagai dasar pertimbangan adopsi pendapat ulama terdahulu. Hal ini berbeda dengan Majelis Ulama Indonesia yang megupayakan kesamaan fatwa mereka dengan pendapat ulama terdahulu.<sup>35</sup>

Dengan ijtihad *jama'i*, syarat-syarat mujtahid yang tidak bisa terpenuhi oleh satu orang bisa tertutup secara kolektif dengan catatan peserta *Bahtsul masail* memang mewakili ulama-ulama dari berbagai bidang keilmuan Islam dan ilmu-ilmu lain yang dibutuhkan dalam membahas suatu permasalahan seperti adanya ahli fikih, ahli tafsir, ahli hadis, dan ahli ilmu-ilmu lainnya seperti dokter/ ahli kesehatan ketika membahas mengenai maslah-masalah yang berkaitan dengan kesehatan, ekonom ketika membahas mengenai masalah ekonomi, dan begitu seterusnya. Prinsip ini lah yang dipegang MUI dalam berijtihad sekaligus sebagai sikap terhadap isu tidak ada lagi orang yang mampu berijtihad sehingga pintu ijtihad telah tertutup.<sup>36</sup>

Metode istinbat hukum, sebagaimana ditetapkan dalam Mukhtar NU ke-33, menggunakan tiga macam spesifikasi metode yaitu metode *bayani*, metode *qiyasi*, dan metode *istishlahi*. Pada dasarnya tiga metode ini merupakan bentuk klasifikasi metode-metode yang telah ada sejak era para imam madzab. Metode *bayani* merupakan metode pengambilan hukum dari nas (istinbat). Dalam metode *bayani*, analisis- analisis kebahasaan masih tetap diperatahkan seperti *muthlaq-muqayyah*, *'amm-khashsh*, dan *musytarik-mutaradif*.<sup>37</sup>

Penulis mencermati terdapat sisi progresif dalam metode *bayani Bahtsul masail*. Salah satu diantaranya adalah diperhitungkannya *asbab al-nuzul* makro dalam menganalisis nas. Selama ini, yang menjadi acuan adalah *asbab al-nuzul* mikro saja yaitu peristiwa-peristiwa yang ada persis sebelum ayat turun.<sup>38</sup> Adapun *asbab al-nuzul* makro merupakan konteks sosio-historis

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>35</sup> **Asrorun Ni'am Sholeh**, *Metode Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa*, (Jakarta: Emir Erlangga, 2016), 125.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>37</sup> Tim Penyusun, *Hasil-hasil...* hlm. 153-154.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 153-154.

ketika Alquran turun dimana mencakup keadaan ekonomi, sosial, politik, dan budaya masyarakat Arab. Dengan mempertimbangkan dua *asbab al-nuzul* ini, maksud dan spirit Tuhan akan lebih bisa terbaca dalam konteks abad ke-7 M di Arab ketika itu. Pemikiran mengenai *asbab al-nuzul* makro tidak lain merupakan pemikiran hermeneutika Fazlur Rahman yang mencetuskan teori interpretasi *double movement*.<sup>39</sup>

Selain itu, metode *bayani*/*Bahtsul masail* menganggap Alquran dan hadis sebagai satu kesatuan sehingga dalam penggalan suatu hukum tidak cukup terbatas pada satu ayat saja. Teks ayat atau hadis yang satu menjelaskan teks yang lain. Suatu teks bisa menjadi penguat teks yang lain (*taukid*), penjelas keglobalan teks lain (*bayan al-mujmal*), membatasi makna teks yang lain (*taqyid al-muthlaq*), membatasi kemumuman (*takhshish al-'amm*), dan penjelas ambiguitas teks yang lain (*taudhih al-musyki*).<sup>40</sup>

Tujuan-tujuan syariah (*maqashid al-syari'ah*) juga menjadi pertimbangan dalam menganalisis nas-nas agama. Ini merupakan upaya menghubungkan antara teks partikular dengan tujuan umum.<sup>41</sup> Dengan memahami tujuan-tujuan syariah, produk hukum yang dihasilkan akan bersifat kontekstual, luwes, dan tidak kaku. Hasil ijtihad dengan basis *maqashid al-Syari'ah* akan menghasilkan produk hukum yang tidak tekstual, melainkan kontekstual.

Metode *qiyasi* yang merupakan identitas dari Syafi'iyah menjadi alternatif ketika metode *bayani* tidak mampu memecahkan masalah. Alternatif lain adalah metode *istishlahi*. Metode *istishlahi* adalah metode yang mengacu pada *maqashid al-Syari'ah*. Metode ini mencakup *istishlah* (*mashlahah mursalah*), *istihsan*, dan *urf*. Para ulama sepakat bahwa *istishlah* tidak bisa dijadikan legitimasi hukum dalam bidang ibadah. Dalam bidang muamalah, sebagian ulama menolak dan sebagian lagi menerima. Ulama yang menerima *istishlah* mensyaratkan 4 hal,<sup>42</sup> yaitu 1) harus merupakan *mashlahah haqiqiyyah*, 2) harus merupakan *mashlahah 'ammah-kulliyah*, 3) tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip yang ditentukan teks dan ijmak, 4) al-Gazali menambahkan tingkat keniscayaan (*dharuriyyat*) sebagai syarat terakhir.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 4-6.

<sup>40</sup> Tim Penyusun, *Hasil-hasil...* hlm. 153-154.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 153-154.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>43</sup> Ini menunjukkan bahwa Syafi'iyah yang diwakili al-Gazali juga menerima *istishlah*.



*Istihsan* dikenal sebagai dalil yang ditentang keras oleh Imam al-Syafi'i.<sup>44</sup> Namun dalam perkembangannya, Syafi'iah menerima *istihsan* sebagai landasan hukum dengan syarat. *Istihsan* yang diperbolehkan Syafi'iah adalah penggunaan akal yang tidak bersifat mandiri, melainkan tetap bersandar pada teks. Definisi *istihsan* yang disetujui Syafi'iah, dalam hal ini diwakili al-Gazali, adalah memalingkan hukum suatu masalah dari *nazaimya* karena adanya dalil khusus dari Alquran atau hadis. Adapun *istihsan* dengan makna menganggap baik suatu perbuatan tanpa syahid dari teks atau dalil yang terpertimbangkan dalam benak mujtahid namun dia tidak menyebutkannya dan tidak mampu menyebutkannya sehingga kesimpulan hukumnya tidak memiliki kesaksian dari teks.<sup>45</sup>

Adapun *'urf* merupakan sesuatu yang dikenal oleh masyarakat dan mereka mengamalkannya. *'Urf* merupakan sinonim dari kata *'adah*. *'Urf* yang dibenarkan sebagai sandaran hukum adalah yang tidak bertentangan dengan Alquran dan hadis. Semua imam madzab menyepakati status dalil dari *'urf* tetapi berbeda dalam kadar penggunaan. Abu Hanifah merupakan mujtahid yang dikenal sering menggunakannya.<sup>46</sup>

Kesimpulan muktamar menyebutkan bahwa metode-metode lain seperti *istishhab* dan *sad al-dzari'ah* juga bisa digunakan.<sup>47</sup> Ini artinya Lembaga *Bahtsul masail* masih membuka pintu terhadap metode-metode lain. Melalui makalah ini penulis mengusulkan konsep *mashlahah* al-Thufi sebagai salah satu dalil hukum dalam istinbat hukum *Bahtsul masail*.

### ***Mashlahah* al-Thufi: Sebuah Tawaran Reformasi**

Sebuah pemikiran progresif muncul di abad ke-8 H dari seorang ulama madzab Hanabilah bernama Najm al-Din Sulaiman al-Thufi (w.716 H). Dia berpendapat bahwa *mashlahah* merupakan dalil hukum yang paling kuat karena *mashlahah* tidak lain merupakan tujuan dari keseluruhan nas-nas baik Alquran mau pun hadis yang merupakan respon terhadap permasalahan-permasalahan yang ada di Arab pada masa Nabi sehingga ketika terjadi

---

<sup>44</sup> Abu Zahrah sebagaimana dikutip oleh al-Hafnawi menuturkan bahwa Imam al-Syafi'i menafsikan syariah secara zahir. Dia ber*istidlal* dengan mengambil dalil-dalil *usul* atas *furu'* secara zahir. Karena itu dia menolak *istihsan* yang berpegang pada apa dipertimbangkan dalam hati mujtahid. Muhammad Ibrahim al-Hafnawi, *al-Muqaddimah* dalam Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, 50.

<sup>45</sup> Sebab tidak menyebutkan, Orang lain tidak tahu apakah yang disebutkan mujtahid yang bersangkutan itu merupakan dugaan semu, khayalan, atau kebenaran. Abu Hamid Ahmad ibn Muhammad al-Gazali, *al-Mustashfa min ilm al-Ushul*, ed. 'Abd Allah Mahmud Muhammad 'Umar, (Beirut: DKI), 274-282.

<sup>46</sup> Tim Penyusun, *Hasil-hasil*, 165-166.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 171-72.

kontradiksi antara *mashlahah* dengan nas, *mashlahah* harus dimenangkan karena merupakan intisari dari syaria' sendiri.<sup>48</sup>

Supremasi *mashlahah* atas nas dan ijmak ketika terjadi kontradiksi berlaku dengan jalan *bayan* dan *takhshish* bukan dengan jalan menganulir nas.<sup>49</sup> Ini bermakna bahwa nas-nas masih tetap otoritatif namun karena **keadaan yang 'kebelulan'** tidak sesuai dengan nas, *mashlahah* menuntut cara lain. Bagi penulis, penggunaan konsep *mashlahah* al-Thufi yang bersandar kepada hadis *la dharar wa la dirar* sangat penting untuk diterapkan sebagai basis setiap ijtihad dalam permasalahan muamalah dan adat.

Ibadah dan *muqaddarat* menjadi pengecualian dari teori *mashlahah* al-Thufi. Yang dimaksud *muqaddarat* adalah sesuatu yang telah ditetapkan oleh nas secara terperinci seperti jumlah nisab zakat, bilangan cambuk bagi pelaku zina dan peminum arak, dan bahkan bagian-bagian dalam waris. Dalam ilmu usul fikih klasik, nas yang menunjukkan *muqaddarat* bersifat **qath'i**.<sup>50</sup> Namun konsep *asbab al-nuzul* makro yang digunakan dalam prinsip memahami nas bisa membatalkan status **qath'i** ini.<sup>51</sup> Oleh karena itu, ketika kondisi memang begitu mendesak dan nas memang sudah tidak relevan, *mashlahah* bisa didahulukan atas *muqaddarat* dengan jalan *takhshish* bukan *ta'thil* (menganulir).

Terjemah aktual dari hadis tentang kemaslahatan dalam bidang **muamalah dan adat adalah 'tidak boleh berbuat rugi dan saling berbuat rugi'**. Kaidah ini dapat digunakan untuk menganalisis kasus-kasus hukum yang muncul apakah itu mendatangkan kerugian baik pada diri sendiri maupun pada orang lain atau tidak. Pemikiran ini muncul atas dorongan fatwa mengenai jual beli petasan yang tidak diharamkan. Pertimbangan fatwa tersebut adalah bahwa jual beli petasan mendatangkan manfaat dan objek dagangan bukan merupakan sesuatu yang najis. Padahal di sisi lain, petasan dapat merugikan diri sendiri dan orang lain.

Prinsip menghilangkan kemadharatan yang berarti menjaga kemaslahatan harus selalu dipegang dalam setiap istinbat hukum masalah-masalah muamalah dan adat. Hadis mengenai kemaslahatan merupakan dalil dari semua masalah muamalah dan adat. Hadis ini harus selalu menjadi prinsip setiap pengambilan keputusan hukum. Adapun dalil-dalil lain yang spesifik mengenai suatu permasalahan adalah dalil pendukung dari hadis ini.

---

<sup>48</sup>Najm al-Din Sulaiman al-Thufi, *Risalah fi*, 23

<sup>49</sup>*Ibid.*, 23-24.

<sup>50</sup> Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi Maqashid al-Syariah: Bain al-Nushush al-Juz'iyah wa al-Maqashid al-'Ammah*, cet. ke-3, (Cairo: Dar al-Syuruq, 2008), 114.

<sup>51</sup> Baca Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*, (New York: Routledge, 2006), 134-136.

## Penutup

Guna mendialogkan teks, konteks masyarakat kontemporer, penggunaan metode *manhajiy* sudah seharusnya dijadikan satu-satunya metode dalam proses penggalian hukum dalam *Bahtsul masail*. Penggunaan metode *qauli* dan *ilhaqi* melahirkan sebuah tabir antara teks dan konteks masyarakat kontemporer sehingga keduanya tidak bisa berdialog. Dalam perspektif epistemologi, penggunaan metode *qauli* dan *ilhaqi* tidak bisa dijadikan sebagai justifikasi kebenaran karena tidak merujuk pada sumber pengetahuan yang pasti benar. Dalam proses istinbat hukum yang berkaitan dengan muamalah dan adat, penulis mengusulkan prinsip *la dharar wa la dirar* (*mashlahah*) harus selalu digunakan dalam setiap pengambilan keputusan hukum.

## Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Asjmuni. *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metode dan Aplikasi*. Cet. ke-4. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- al-Anshari, Abu Yahyu Zakariya. *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhaj al-THulab*. 2 Vol. Surabaya: al-Haramain, t.t.
- al-Gazali, Abu Hamid Ahmad ibn Muhammad. *al-Mustashfa min ilm al-Ushul*. ed. `Abd Allah Mahmud Muhammad `Umar. Beirut: DKI, 2014.
- al-Kafrawi, As'ad `Abd al-Ganiy al-Sayyid. *al-Istidlal `ind al-Ushuliyyin*. Cairo: Dar al-Salam, 2002.
- al-Qaradhawi, Yusuf. *al-Fatwa bain Indhibath wa al-Tasayyub*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Dirasah fi Maqashid al-Syariah: Bain al-Nushush al-Juz'iyah wa al-Maqashid al-'Ammah*. Cet. ke-3. Cairo: Dar al-Syuruq, 2008.
- al-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. *al-Risalah*. ed. Ahmad Muhammad Syakir. Cairo: Dar al-Hadi's, 2016.
- \_\_\_\_\_. *al-Umm*. ed. Hisan `Abd al-Manan, Riyadh: International Ideas Home, t.t.
- al-Thufi, Najm al-Din Sulaiman. *Risalah fi Ri'ayah al-Mashlahah*. ed. Ahmad `Abd al-Rahim al-Sayih. Cairo: Dar al-Mishriyyah, t.t.
- Anam, A. Khairul. "Bahtsul masail dan Kitab Kuning di Pesantren" *The International Journal of Pegon Islam Nusantara Civilization*. Vol. 1 Issue 1 (2018): 103-138.
- Audi, Robert. "Introduction: A Narrative Survey of Classical and Contemporary Positions in Epistemology". *Epistemology: Contemporary Reading*, ed. Michael Huemer. London: Routledge, 2002.
- Ibn `Asyur, Muhammad al-THahir. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Tunisia: Dar al-Salam, 2016.

Khalaf, Abd al-Wahhab. *Khulashah Tarikh al-Tasyri' al-Islami*. Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.

Latif, Mukhtar. *Orientasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu*. Jakarta: Kencana, 2016

**Nasih, Ahmad Munjin.** “*Bahtsul masail dan Problematikanya di Kalangan Masyarakat Muslim Tradisionalis*”. *Al-Qanun*, Vol. 12, No. 1 (Juni 2009): 106-129.

\_\_\_\_\_. “**Lembaga Fatwa Keagamaan di Indonesia: Telaah atas lembaga Majelis Tarjih dan Lajnah Bahtsul masail**”. *De Jure*, Vo. 5, No. 1 (Juli 2013): 67-78.

**Purwanto, Muhammad Roy.** “**Kritik terhadap Konsep Masalah Najm al-Din al-Tufi**”. *Madania*. Vol. 19, No. 1. (Juni 2015): 29-46.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.

**Sa'adah, Sri Lum'atus.** *Peta Pemikiran Fikih Progresif*. Jember: Stain Jember Press, 2012.

**Sholeh, Asrorun Ni'am.** *Metode Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa*. Jakarta: Emir Erlangga, 2016.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2007.

**Sururi, Vivin Baharu.** “**Metode Istimbat Hukum di Lembaga Bahtsul masail NU**” *Jurnal Bimas Islam*. Vol. 6, No. 3. (2013): 422-454.

Tim Penyusun. *Hasil-hasil Mukhtar Ke-33 Nahdlatul Ulama*. Jakarta: **Lembaga Ta'lif wan Nasyr PBNU, 2016.**

Zahro, Ahmad. *Lajnah Bahtsul Mazail Nahdlatul Ulama 1926-1999: Telaah Kritis Terhadap Keputusan Hukum Fikih*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga. 2001, Disertasi.

**“Keputusan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama 1992”.** *Nahdlatululama.id*. diakses 22 September 2018. <http://nahdlatululama.id/blog/2017/10/13/sistem-pengambilan-keputusan-hukum-dalam-bahtsul-masail-di-lingkungan-nahdlatul-ulama/>.

## COLLABORATIVE GOVERNANCE PESANTREN DALAM MEWUJUDKAN KECERDASAN FINANSIAL UNTUK MEMBANGUN KEMANDIRIAN UMAT

Faizatul Ansoriyah  
ansoriyahfaiz@gmail.com

### Abstrak

Pesantren awal berdirinya merupakan wujud respon terhadap rendahnya tingkat pendidikan pribumi. Pendidikan formal pada saat itu kebanyakan dibawah kelola pemerintah hindia belanda, walaupun pribumi bisa sekolah pastilah dari kalangan bangsawan. Kemerdekaan menjadikan pendidikan formal berkembang sangat pesat, banyak pesantren kemudian bertransformasi menjadi pendidikan formal berbasis keagamaan. Pengetahuan dan keterampilan disamping keahlian dalam keilmuan agama menjadi modal dalam menghadapi gencarnya kemajuan dalam bidang teknologi maupun revolusi industri menjadi tantangan bagi lulusan pesantren tradisional. Kesan yang ditangkap oleh masyarakat terhadap pesantren tradisional adalah masih terfokus pada pemahaman dan pembelajaran tentang agama dan jauh dari urusan keuangan. Ada kecenderungan dalam masyarakat yang menganggap bahwa lulusan pesantren tradisional hanya fasih terhadap urusan keagamaan. Hal tersebut haruslah menjadi pemicu bagi lulusan pesantren untuk tidak hanya memiliki kecerdasan spiritual semata namun juga memiliki kecerdasan finansial. Kecerdasan finansial sendiri meliputi kemampuan untuk menghasilkan uang, melindungi uang, membuat anggaran untuk uang, mengungkit uang serta meningkatkan informasi keuangan. Kecerdasan finansial yang didukung dengan kecerdasan spiritual dalam mewujudkan tatanan masyarakat yang mandiri secara ekonomi dan kuat secara mental spiritual Pesantren tidak akan mampu sendiri dalam mewujudkan hal tersebut, maka kehadiran pemerintah serta swasta akan mampu mewujudkan masyarakat yang cerdas secara spiritual maupun finansial. Mendasarkan pada hal tersebut maka artikel ini bertujuan untuk menyampaikan model collaborative governance dalam membangun kecerdasan finansial masyarakat dalam upaya mewujudkan kemandirian umat.

**Kata kunci:** Collaborative Governance , Kecerdasan Finansial, Pesantren

## Pendahuluan

Kecerdasan finansial merupakan ukuran kemampuan seseorang dalam memahami pentingnya perencanaan dan tata kelola keuangan yang baik (Essra 2015). Kecerdasan finansial atau juga disebut sebagai Financial Quotient (FinQ) bukan hanya berbicara pada kepemilikan uang ataupun harta kekayaan namun lebih pada bagaimana mengelolanya dengan baik. Dalam sebuah hadist yang diriwayatkan bahwa kefakiran sangat dekat dengan kekufuran. Bukan hanya kekafian atau kekufuran yang akan mendekati masyarakat dengan tingkat ekonomi lemah, namun dari berbagai riset menunjukkan bahwa radikalisme juga muncul salah satunya adalah karena aspek ekonomi (Asrori 2015). Berdasarkan pada hal tersebut maka mengajarkan kepada masyarakat terkait dengan membangun kemandirian ekonomi serta kecerdasan finansial menjadi hal yang penting serta tidak melanggar aturan agama.

Keberadaan pesantren yang ingin berkontribusi dalam sektor ekonomi saat ini masih dalam bidang perdagangan (Enggran 2018). Masih dalam sumber yang sama, Gus Sholah menyatakan bahwa kontribusi pesantren dalam membangun kemandirian umat masih sangat minim, perekonomian masih dikuasai oleh pihak-pihak tertentu. Pada prinsipnya bahwa pesantren memiliki kekuatan untuk menggerakkan ekonomi umat. Hal tersebut seiring dengan jumlah pesantren di Indonesia yang sangat banyak. Banyaknya pesantren menjadikan Indonesia sebagai negara yang mendapat julukan negeri sejuta pesantren. Negara dengan jumlah pesantren yang banyak memiliki posisi strategis untuk mengembangkan FinQ dengan tetap memperhatikan SQ (Spiritual Quotient). Jumlah Pesantren di Indonesia sebagaimana terdaftar di Kemenag dapat dilihat di bawah ini :



Sumber : (Pendis 2011/2012)

Dari tabel tersebut di atas maka dapat diketahui bahwa kebanyakan pesantren masih menerapkan kurikulum salaf yaitu metode pembelajaran dengan menggunakan kitab kuning. Banyaknya pesantren salafiyah bisa menjadi kekuatan sekaligus menjadi kelemahan dalam pembangunan ekonomi masyarakat tergantung dengan cara pengelolaannya. Tanpa adanya pendidikan formal dalam sebuah pesantren sebenarnya bukan menjadi kendala bagi lulusan pesantren tersebut untuk mampu berkontribusi dalam membangun kemandirian ekonomi masyarakat. Hal tersebut dapat dilakukan dengan adanya konsentrasi dan fokus dari pesantren tersebut untuk tidak hanya mengkaji permasalahan agama semata namun juga dengan membangun kecerdasan finansial bagi para santrinya.

Kecerdasan finansial sering disebut sebagai Financial Quotient ataupun financial intelligence. Menurut (Margaretha 2008) maka makna dari kecerdasan finansial adalah kemampuan seseorang untuk mengelola sumber daya baik di dalam diri sendiri maupun di luar dirinya untuk menghasilkan uang serta dapat diartikan sebagai suatu sikap bagaimana memperlakukan uang, bagaimana mengatur keuangan dan sikap tentang . Mempelajari kecerdasan finansial bukan berarti mengajarkan untuk mencintai dunia, namun lebih pada menyiapkan santri untuk berdaya dan mandiri secara ekonomi serta tidak menjadikan lulusan pesantren menjadi beban bagi lingkungan sekitar dan juga negara pastinya. Kecerdasan finansial nanti diharapkan untuk mampu melahirkan generasi pesantren yang tangguh dengan keilmuan keagamaan serta kemandirian ekonominya.

Pesantren sebagai salah satu elemen dalam masyarakat, maka dalam keberjalanannya untuk menghasilkan generasi yang mumpuni dalam bidang agama dan ekonomi tidak bisa menjalankan sendiri tanpa melakukan kerjasama dengan berbagai pihak. Hal inilah yang menjadikan pentingnya kolaborasi antar beberapa sektor dalam governance. Kolaborasi antar berbagai sektor untuk mencapai tujuan bersama disebut dengan *collaborative governance*. Model *collaborative governance* dalam membangun kecerdasan finansial diperlukan pesantren dalam rangka menyiapkan generasi pesantren yang siap untuk berkontribusi dalam membangun kemandirian umat.

### **Collaborative Governance Pesantren Dalam Mewujudkan Kecerdasan Finansial**

Kontribusi pesantren dalam dunia pendidikan sudah berkembang sebelum banyaknya pendidikan formal muncul di Indonesia. Istilah pesantren sendiri memiliki makna sebagai sebuah tempat yang tersedia untuk para santri dalam menerima pelajaran-pelajaran agama islam sekaligus tempat berkumpul dan tempat tinggalnya (Mujamil 2002). Makna pesantren juga bisa



diartikan sebagai suatu lembaga pendidikan agama islam yang tumbuh serta diakui masyarakat sekitar , dengan sistem asrama (komplek) di mana santri-santri menerima pendidikan agama melalui sistem pengajian atau madrasah yang sepenuhnya berada di bawah kedaulatan dari leadership seorang atau beberapa kiai dengan ciri-ciri khas yang bersifat kharismatik serta independen dalam segala hal (Arifin 1991) . Pokk dasar pesantren adalah adanya orientasi ke arah kehidupan alam akhirat atau dikenal dengan terminologi pandangan hidup ukhrawi, yang terutama ditekankan pada pengerjaan perintah-perintah agama seteliti dan selengkap mungkin (Wahid 2001). Meskipun kegiatan di pesantren mengarah pada kegiatan yang bersifat spiritual dan keagamaan, namun pada prinsipnya pesantren memiliki tujuan yang tidak terbatas pada urusan ritual keagamaan. Hal ini dapat dilihat pada awal perkembangan pesantren di Indonesia yang kegiatan yang dilakukan oleh kiai maupun santri juga bersentuhan dengan kegiatan masyarakat serta juga dalam bidang perekonomian, pertanian dan sebagainya. Adapun tujuan pesantren menurut (Mujamil 2002) adalah memiliki tujuan umum dan tujuan khusus berikut ini:

Tujuan umum dari pesantren adalah membina warga negara agar berkepribadian muslim sesuai dengan ajaran-ajaran agama islam dan menanamkan rasa keagamaan tersebut pada semua segi kehidupannya serta menjadikannya sebagai orang yang berguna bagi agama, masyarakat dan negara. Sedangkan tujuan khusus dari pesantren adalah:

1. Mendidik siswa/santri anggota masyarakat untuk menjadi seorang muslim yang bertaqwa kepada Allah SWT, berakhlak mulia, memiliki kecerdasan, ketrampilan dan sehat lahir batin sebagai warga negara yang berpancasila
2. Mendidik siswa/santri untuk menjadikan manusia muslim selaku kader-kader ulama dan mubaligh yang berjiwa ikhlas, tabah, tangguh, wiraswasta dalam mengamalkan sejarah islam secara utuh dan dinamis
3. Mendidik siswa/santri untuk memperoleh kepribadian dan mempertebal semangat kebangsaan agar dapat menumbuhkan manusia-manusia pembangunan yang dapat membangun dirinya dan bertanggungjawab kepada pembangunan bangsa dan negara
4. Mendidik tenaga-tenaga penyuluh pembangunan mikro (keluarga) dan regional (pedesaan/masyarakat lingkungannya)
5. Menidik siswa/santri agar menjadi tenaga-tenaga yang cakap dalam berbagai sektor pembangunan, khususnya pembangunan mental-spiritual
6. Mendidik siswa/santri untuk membantu meningkatkan kesejahteraan sosial masyarakat lingkungan dalam rangka usaha pembangunan masyarakat bangsa.

Masih dalam buku yang sama bahwa tujuan pesantren secara garis besar adalah untuk membentuk kepribadian muslim yang menguasai ajaran-ajaran islam dan mengamalkannya sehingga bermanfaat bagi agama, masyarakat dan negara. Berdasarkan pada tujuan tersebut maka dapat digarisbawahi bahwa pesantren tidak hanya memiliki tujuan dalam arti sempit yaitu hanya sebatas pemahaman agama, namun juga memiliki tujuan untuk berkontribusi dalam dinamika kemasyarakatan baik dalam bidang ekonomi sosial. Bisa juga dikatakan bahwa kecerdasan spiritual meskipun menjadi fokus pencapaian dalam pesantren namun dengan tidak mengesampingkan kecerdasan lainnya. Berdasarkan hal tersebut maka menyiratkan pada tujuan dari pesantren untuk meningkatkan kesejahteraan sosial dalam masyarakat maka penting kiranya untuk memberikan bekal ataupun pendidikan bagi para santri terkait dengan kemandirian ekonomi. Dalam rangka menciptakan kemandirian ekonomi maka penting kiranya untuk menekankan tentang pentingnya membangun kecerdasan finansial bagi para santri dan juga pengelola pesantren.

(Margaretha 2008) memberikan cara mudah untuk mendefinisikan kecerdasan finansial. Menurutnya hal yang dilakukan adalah dengan mengajukan dua pertanyaan

Tahapan untuk meraih pengelolaan keuangan secara cerdas adalah sebagai mengajukan dua pertanyaan. Keputusan-keputusan apa saja yang selalu dilakukan dan mengapa keputusan tersebut penting. Artinya bahwa kecerdasan finansial merupakan sebuah kemampuan ataupun aktifitas dalam mengelola atau memutar kas sehingga bisa menghasilkan nilai(value). Tujuan pentingnya mempelajari kecerdasan finansial adalah memastikan agar tujuan finansial secara jangka panjang dapat tercapai. Tujuan finansial tiap orang berbeda, namun dengan disiplin dalam mempraktekan kecerdasan finansial tersebut diharapkan tujuan yang sudah ditetapkan oleh masing-masing individu dapat tercapai.

Alasan pentingnya memasukkan kurikulum kecerdasan finansial dalam pesantren tidak lepas dari berbagai alasan yang disampaikan oleh (Rouf 2016) bahwa seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi maka pesantren juga harus melakukan inovasi dan berbagai macam program tambahan yang bermanfaat bagi santri tanpa harus kehilangan fungsi utama pesantren. Sumber yang sama juga menyampaikan bahwa pesantren memiliki posisi penting di Indonesia, maka pesantren harus memegang teguh dan menjaga tradisi keagamaan islam dengan segudang kahazanahnya dan memakai metode yang baik dalam mengembangkan pesantren yang mampu bersaing dengan lembaga pendidikan lainnya.

Berikut ini adalah kunci untuk meraih kecerdasan finansial sangat tergantung dengan pemahaman terkait prinsip-prinsip pengelolaan keuangan sebagaimana disampaikan oleh (Sumiyati 2006) berikut ini :

1. Manajemen Keuangan

Manajemen keuangan ini berbicara tentang pentingnya mempertimbangkan keputusan-keputusan yang dilakukan terkait dengan penggunaan uang. Keputusan keuangan yang dibuat harus didasarkan pada alasan rasional –ekonomi dan fungsional atau dengan kata lain adalah keputusan yang diambil selalu dikaitkan dengan fungsi dari sesuatu.

2. Kebutuhan dan Keinginan

Hal yang menjembatani setiap keputusan terkait dengan kebutuhan dan keinginan ini adalah dengan memperhatikan aspek manfaat. Kebermanfaatna akan dinilai dari apakah uang dialokasikan untuk memenuhi kebutuhan atau keinginan. Alokasi keuangan dalam rangka memenuhi kebutuhan bisa dikatakan bermanfaat, demikian juga sebaliknya dengan alokasi untuk memenuhi keinginan secara tidak langsung mengesampingkan aspek manfaat

3. Ketidakpastian, resiko dan tingkat pengembalian

Ada tiga hal pokok terkait dengan pengelolaan keuangan yaitu ketidakpastian, risiko dan tingkat pengembalian. Semakin tinggi ketidakpastian maka semakin tinggi risiko. Semakin tinggi risiko maka semakin tinggi keuntungan yang harus didapat. Hal-hal yang bisa dilakukan untuk mengelola keuangan secara cerdas adalah dengan :

- a. Tentukan cara pandang anda terhadap ketidakpastian, risiko dan tingkat pengembalian
- b. Tanyakan, apa tujuan-tujuan investasi anda, bagaimana pola konsumsi anda, bagaimana perilaku anda dalam hal keuangan
- c. Tanyakan apakah uang yang digunakan untuk investasi merupakan sumber daya utama anda (tabungan masa depan misalnya) atau uang berlebih yang bisa diinvestasikan
- d. Bila uang yang digunakan merupakan tabungan, maka carilah investasi dengan tingkat ketidakpastian dan risiko yang rendah/kecil, dan demikian pula sebaliknya
- e. Anda harus selalu bersikap skeptis atas setiap tawaran investasi yang menggiurkan walaupun dengan bahasa yang bombastis.
- f. Ingatlah, masih banyak kesempatan untuk memutas kas anda pada kegiatan lain. Masih banyak investasi yang tingkat resikonya kecil dengan tingkat pengembalian yang sesuai

- g. Pelajari dengan baik seluruh tawaran investasi yang ditawarkan. Jangan bersikap masa bodoh **dan berpandangan** : “ saya investasikan dana sebesar x, maka saya minta tingkat pengembalian sebesar y. Sedangkan selebihnya anda tidak peduli.

#### 4. Prinsip konservatif

Pengelolaan keuangan secara cerdas lebih baik dilakukan dengan menerapkan prinsip konservatif yaitu sikap kehati-hatian, ketelitian dan kecermatan. Prinsip konservatif ini menjadi dasar yang kuat yang harus dimiliki jika ingin meraih kesuksesan dalam pengelolaan keuangan.

#### 5. Berpikir positif

Dalam pengelolaan keuangan maka cara pandang yang harus dilakukan adalah dengan mengedepankan pada prinsip uang, manfaat dan hikmah, keuntungan atau nilai positif yang tersembunyi dibalik peristiwa yang merugikan. Atau dalam bahasa lainnya adalah segala sesuatu yang nyata maupun abstrak memiliki harga dan dapat ditentukan nilai moneter. Kerugian yang dihadapi akan ditanggung jika kedepannya nanti akan mendatangkan keuntungan yang lebih besar.

#### 6. Modal usaha

Modal usaha menjadi hal yang penting dalam pengelolaan keuangan. Modal usaha dapat dikategorikan menjadi modal usaha aktif dan modal usaha pasif. Berdasarkan pada sumbernya maka modal bisa bersifat internal dan eksternal. Jika dikaitkan dengan resiko, maka modal internal memiliki resiko lebih sedikit dibandingkan dengan modal dari luar.

#### 7. Likuiditas

Likuiditas menjadi hal yang mutlak harus terpenuhi dalam membangun kecerdasan finansial. Likuiditas sendiri merupakan kemampuan seseorang ataupun sebuah lembaga untuk memenuhi kewajiban finansial yang harus segera dipenuhi.

#### 8. Biarkan uang bekerja

Ketika sistem finansial sudah berjalan dengan baik, maka akan sampai pada suatu waktu, uang yang akan bekerja untuk orang bukan orang yang bekerja untuk memperoleh uang.

Mendasarkan pada hal tersebut di atas maka pendidikan finansial mengajarkan kita tentang bagaimana mengelola uang dan menjadikan uang bekerja untuk kita. Kecerdasan finansial yang selama ini diasumsikan hanya untuk orang kaya, justru sebaliknya bahwa mempelajari kecerdasan finansial penting untuk dipelajari semua lapisan masyarakat serta semua profesi. Termasuk di dalamnya adalah santri. Sebagaimana kita ketahui bahwa kesan

yang muncul di masyarakat terkait dengan santri adalah selalu berkuat dengan pelajaran agama dan spiritual maka menjadi suatu hal yang sangat penting menanamkan kecerdasan finansial kepada para santri. Hal tersebut ditujukan agar kecerdasan spiritual akan terbangun secara bersamaan dengan kecerdasan finansial.

Kecerdasan finansial akan melahirkan santri yang mampu memiliki daya saing yang kuat di tengah masyarakat modern saat ini. Kecerdasan finansial juga mendorong untuk mampu tidak hanya menyisihkan uang, namun lebih bagaimana menginvestasikan uang. Kemampuan menginvestasikan uang pada akhirnya akan menjadikan uanglah yang bekerja. Dalam buku (Kiyosaki 2012) memberikan sebuah penekanan terkait kemampuan untuk mengambil resiko, membangun wirausaha serta menjadi investor. Ketiga hal inilah yang kurang dikaitkan dalam kurikulum pesantren. (Kiyosaki 2012) membagi karakter orang dalam mendapatkan penghasilan ke dalam empat kuadran berikut ini :

Employee (E)	Business (B)
Self employee (S)	Investor (I)

Melihat pada kuadran tersebut Kiyosaki memberikan penekanan agar pada akhirnya pekerjaan apapun diharapkan untuk menanamkan dan membangun agar pada akhirnya bergeser pada kuadran sebelah kanan. Hal tersebut sama dengan prinsip-prinsip dalam mewujudkan kecerdasan finansial, yang mana salah satunya adalah dengan memahami tentang tingkat resiko serta bagaimana upaya untuk melakukan investasi.

Penanaman pendidikan terkait dengan kecerdasan finansial akan tergantung dengan jenis pesantren tersebut. Menurut Kementerian Agama bahwa tipologi pesantren di bagi menjadi tiga jenis yaitu salafiyah, Khalafiyah dan kombinasi (Rouf 2016). Salafiyah atau dikenal juga dengan tradisional merupakan pondok pesantren yang menyelenggarakan pembelajaran dengan pendekatan tradisional, sebagaimana yang berlangsung sejak awal pertumbuhannya. Pembelajaran agama islam dilakukan secara individual atau kelompok dengan konsentrasi pada kitab-kitab klasik berbahasa arab. Ciri yang menonjol biasanya adalah pembelajaran ditekankan pada kompetensi bahasa arab secara pasif, yaitu keterampilan membaca dan menerjemah teks bahasa arab klasik. Jenis tipologi kedua adalah pesantren khalafiyah, jenis ini

merupakan pondok pesantren dengan pendekatan modern, melalui satuan pendidikan formal baik madrasah (MI,MTS, MA, atau MAK), maupun sekolah (SD, SMP, SMU, dan SMK) atau nama lainnya tetapi dengan pendekatan klasikal. Dalam tipe ini pondok pesantren lebih banyak berfungsi sebagai asrama yang memberikan lingkungan kondusif untuk pendidikan agama. Jenis pesantren ini juga seperti pesantren salafiyah, namun di dalamnya diajarkan ilmu-ilmu umum. Jenis ketiga adalah pesantren kombinasi atau campuran. Pesantren ini adalah gabungan pelaksanaan pesantren antara salafiyah dan khalafiyah. Pesantren kombinasi ini merupakan pesantren yang menggunakan pola pembelajaran kitab kuning dan menggunakan sistem klasikal atau tidak dalam proses belajar-mengajarnya. Biasanya di dalamnya santri diwajibkan pula berbahasa arab dan inggris secara aktif dalam pergaulan sehari-hari (Rouf 2016).

Terkait dengan beberapa jenis pesantren tersebut maka dalam artikel ini khusus untuk membahas tentang penanaman kecerdasan finansial bagi pesantren salafiyah. Pesantren salafiyah dipilih dengan alasan bahwa sistem pendidikan pesantren tradisional cenderung kurang memperhatikan permasalahan terkait dengan ekonomi, keuangan dan pekerjaan. Hal ini menjadi sangat penting untuk diperhatikan di tengah semakin pesatnya perkembangan teknologi, ekonomi dan persaingan. Penanaman kecerdasan finansial dari awal akan mampu menyiapkan para lulusan pesantren untuk nanti pada akhirnya akan berkontribusi dalam membangun ekonomi serta kemandirian umat. Berdasarkan pada pentingnya kecerdasan finansial tersebut maka latar belakang pesantren salaf yang fokus pada pendidikan agama tidak akan mampu melaksanakan sendiri pendidikan kecerdasan finansial kepada santri-santinya. Hal tersebut mendorong untuk pentingnya membangun kolaborasi. Tidak hanya melibatkan pesantren saja, namun juga melibatkan pemerintah dan juga sektor lainnya. Keterlibatan semua sektor dalam penanganan permasalahan publik adalah sesuai dengan semangat *governance*. Dengan adanya *governance* ini memberikan batas antara sektor publik dan privat menjadi kabur dan tidak hanya menjadi tanggung jawab pada satu pihak saja. Kecerdasan finansial dalam pesantren pada akhirnya akan mampu memberikan kontribusi nyata bagi pemerintah terhadap pengurangan angka pengangguran serta mendukung kemandirian umat.

Dalam hal ini *governance* dapat dikonseptualisasikan sebagai bagian dari aktivitas manusia yang bersangkutan dengan "menciptakan kondisi untuk aturan memerintahkan dan tindakan kolektif." (Stocker 2011) *Governance* juga diartikan sebagai kegiatan untuk menyetir dari pemerintah, swasta, serta masyarakat dalam mempengaruhi sebuah kebijakan maupun tindakan dari kebijakan tersebut

*Collaborative governance* dapat diartikan sebagai sebuah proses serta bisa diartikan secara normatif. Kolaborasi dalam arti sebuah proses merupakan serangkaian proses atau cara mengatur/ mengelola atau memerintah secara institusional. Dalam pengertian ini sejumlah institusi pemerintah maupun non pemerintah ikut dilibatkan sesuai dengan porsi dan tujuannya. Kolaborasi dalam arti normative merupakan aspirasi tujuan-tujuan filosofi bagi pemerintah untuk mencapai interaksi-interaksinya dengan para partner atau mitranya. *Collaboration governance* bisa merupakan institusi formal tetapi juga bisa merupakan *a Way of behaving* (cara berperilaku atau bersikap) institusi non pemerintah yang lebih besar dalam melibatkan ke dalam manajemen publik pada suatu periode Ansell and Gash (Sudarmo 2011) Sedangkan *collaborative governance* diartikan sebagai sebuah struktur dan proses dalam mengatur pembuatan kebijakan publik yang melibatkan masyarakat yang melawati batas antara lembaga-lembaga publik, tingkat pemerintahan dan atau publik serta masyarakat swasta dan sipil publik yang saling mempengaruhi untuk mencapai tujuan publik yang tidak dapat dicapai sendiri-sendiri (Emerson 2011)

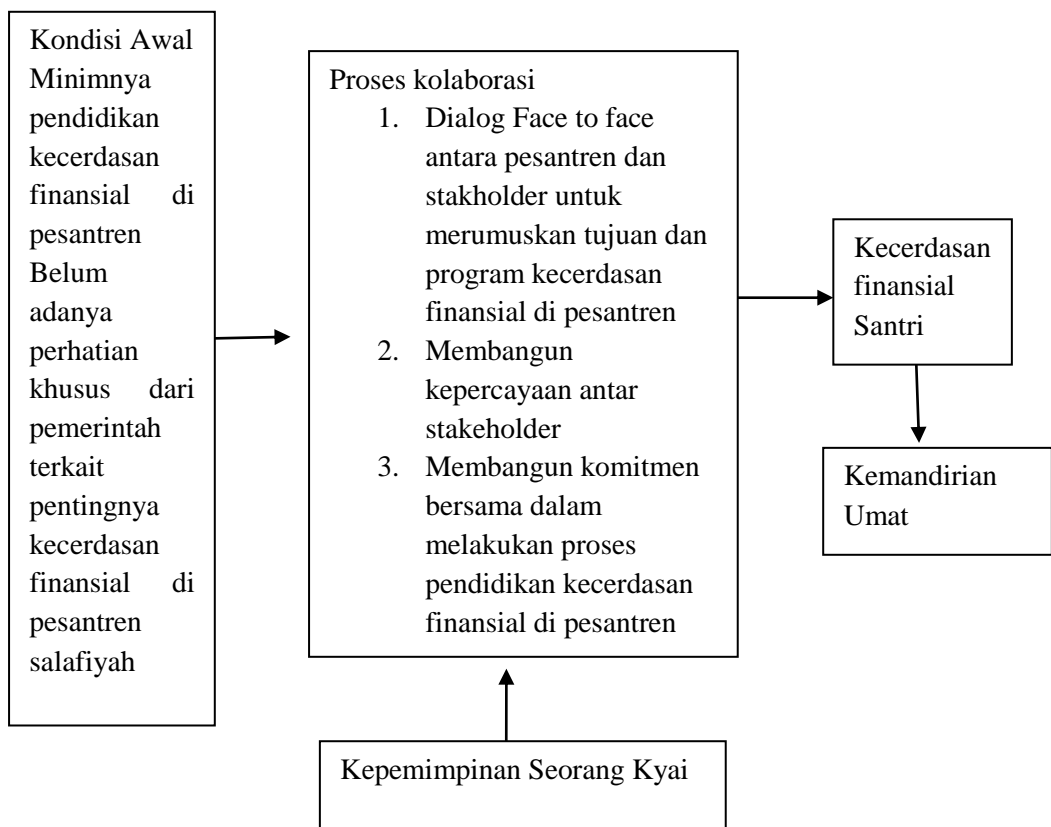
Berbeda halnya dengan Ansell and Gash maka Agrawal (Emerson 2011) menagatkana bahwa *collaborative governance* **diartikan sebagai "multipartner governance"** yang mana meliputi kemitraan anantara Negara, sektor swasta dan masyarakat sipil serta masyarakat, bergabung dengan pemerintah serta perencanaan seperti kemitraan pemerintah-swasta dan swasta- sosial dan rezim co manajemen . Ansell and Gash (Sudarmo 2011) menyatakan bahwa secara umum *collaborative governance* muncul secara adaptif atau dengan sengaja diciptakan secara sadar karena alasan-alasan sebagai berikut : (1) kompleksitas dan saling ketergantungan antar institusi, (2) konflik antar kelompok kepentingan yang bersifat laten dan sulit dir edam (3) dan upaya untuk mencari cara baru untuk mencapai legitimasi politik. Maka dalam konteks ini *collaborative governance* diperlukan karena kompleksitas serta ketergantungan antar institusi. Pesantren sebagai lembaga pendidikan islam yang dalam pelaksanaannya di bawah Kementerian Agama maka dalam mewujudkan kecerdasan finansial bisa melibatkan BUMN, Perguruan Tinggi serta perusahaan swasta, organisasi masyarakat dan lain sebagainya .

Dari berbagai pengertian di atas maka *Collaborative governance* dapat dilakukan dalam berbagai konteks kebijakan (Emerson 2011) misalnya dalam admisnistrasi kesehatan, pelayanan kepada keluarga dan pelayanan anak, kemandirian ekonomi dan sebagainya. Dalam konteks ini *collaborative governance* diterapkan pada upaya untuk mewujudkan kemandirian ekonomi



masyarakat melalui pendidikan kecerdasan finansial dengan melibatkan aktor tidak hanya pesantren namun juga pemerintah dan swasta.

Banyaknya dana serta program CSR baik dari BUMN maupun perusahaan swasta membuka peluang bagi pesantren untuk memanfaatkan peluang yang ada. Pesantren tidak saatnya lagi bersikap pasif terhadap bantuan dan perhatian dari pemerintah. Demikian halnya pemerintah tidak ada alasan keterbatasan dana maupun sumber daya manusia untuk memephatikan pentingnya memasukkan kurikulum kecerdasan finansial di pesantren salafiyah. Pada dasarnya perhatian dari lembaga non pemerintah terhadap kehidupan pesantren sudah tidak asing lagi. Perhatian yang diberikan bisa dalam bentuk ekonomi, kebersihan dan kesehatan serta pemenuhan fasilitas dan lain sebagainya. Maka dalam rangka mencapai kecerdasan finansial dengan melibatkan pemerintah, pesantren dan sektor privat dapat dilihat dalam model collaborative governance dengan mengadopsi dari model (Ansell dan Gash 20017) dapat dilihat pada gambar berikut ini :



Model *Collaborative Governance* dalam Mewujudkan Kecerdasan Finansial di pesantren Salafiyah

## Penutup

Kecerdasan finansial tidak hanya diperlukan oleh golongan orang kaya ataupun yang memiliki jumlah modal serta investasi besar. Semua lapisan masyarakat membutuhkan pendidikan tentang kecerdasan finansial. Tujuan pentingnya mempelajari kecerdasan finansial adalah untuk meningkatkan kemampuan dalam mengelola keuangan agar nilai uang yang dimiliki bisa memberikan nilai tambah bagi pemilik uang tersebut. Latar belakang pesantren yang fokus pada pendidikan agama serta bertujuan untuk menghasilkan para mubaligh **atupun da'i sangat potensial untuk berkontribusi** dalam membangun kemandirian umat. Banyak program yang bisa dilakukan untuk menunjang kontribusi tersebut. Salah satu diantaranya adalah dengan memberikan pendidikan dan pengajaran terkait dengan kecerdasan finansial. Kecerdasan finansial yang matang dari para santri pada akhirnya akan menguatkan tingkat kepercayaan diri dari para santri untuk tidak hanya menyebarkan ajaran agama, namun juga memberikan contoh kesuksesan dalam mengelola finansial. Pentingnya penanaman dan pendidikan kecerdasan finansial tidak bisa dilakukan sendiri oleh pesantren. Pelaksanaan serta perumusan bentuk penanamannya membutuhkan kerjasama dan kolaborasi antar berbagai pihak. Model *collaborative governance* yang dibangun diharapkan akan mampu memaksimalkan potensi pesantren salafiyah untuk melahirkan generasi yang mampu berdaya saing di tengah persaingan global saat ini.

## Daftar Pustaka

- Ansell, Chris, dan Alison Gash.** “Collaborative Governance in Theory and Practice.” *Journal of Public Administration Research and Theory*, 20017.
- Asrori, A. (2015 vol 9 ). Radikalisme di Indonesia : Antara Historitas dan Antropositas. *Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* , Jogjakarta.
- Arifin, M. *Kapita Selekta Pendidikan : Islam dan Umum* . Jakarta : Bumi Aksara, 1991.
- Emerson. “An Integratif Framework for Collaborative Governance.” *Journal of Public Administration Research and Theory Advances Access*, 2011.
- Enggran, Eko Budianto. *detik.com*. minggu juli 2018. <https://finance.detik.com/berita-459ekonomi-bisnis/d-4092781/pesantren-juga-bisa-kontribusi-ke-ekonomi-ri-begini-caranya> (diakses september sabtu, 2018).
- Essra, Try Reza. *Apa itu Kecerdasan finansial* . Kamis Januari 2015. <https://www.antaranews.com/berita/474284/apa-itu-kecerdasan-finansial> (diakses September Senin , 2018).

- Islam, Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama. *Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah*. Jakarta : Departemen Agama, 2003.
- Kiyosaki, Robert T. *Rich Dad Poor Dad*. <http://motsach.info>, 2012.
- Margaretha, Farah.** “Peran Kecerdasan Finansial dalam Meningkatkan Kesejahteraan dan Ekonomi Rakyat Indonesia.” *Jurnal Ilmiah Manajemen*, 2008: 131-144.
- Mujamil, Qomari. *Pesantren : dari transformasi metodologi menuju demokratisasi institusi*. Jakarta: Erlangga, 2002.
- Pendis.** “[kemenag.go.id](http://kemenag.go.id).” *kemenag.go.id*. - - 2011/2012. <http://pendis.kemenag.go.id/file/dokumen/pontrenanalisis.pdf> (diakses september minggu, 2018).
- Rouf, Muhammad.** “Memahami Tipologi Pesantren dan Madrasah sebagai Lembaga Pendidikan Islam Indonesia.” *Tadarys Jurnal Pendidikan Islam*, 2016: 68-92.
- Stocker, G.** “Governance as Theory : Five Propositions.” *International Social Science Journal*, 2011.
- Sudarmo. *Isu-isu administrasi Publik dalam Perspektif Governance*. Surakarta: Smart Media, 2011.
- Sumiyati. *Menuju Kecerdasan Finansial : Prinsip-prinsip Dasar*. Bandung : Alfabeta, 2006.
- Vacher, H.L.** “Review of Financial Intelligence for Entrepreneurs:What You Really Need to Know about the Numbers by.” *Numeracy Advancing Education in Quantitative Literacy*, 2014: 1-7.
- Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi : Esai-Esai Pesantren*. Jogjakarta : LKiS, 2001.

## PENTINGNYA PERAN ILMU ALAT

Fitriana Rohmatun  
**Ma'had Aly Al-Fithrah** Surabaya  
fitriatarohmatun@gmail.com

### Abstract

In general, pesantren are seen as cultures that develop unique patterns of life. In addition to the leadership factor of a Kiai, the classical book is an important factor that characterizes a pesantren as a guide for religious procedures. Thus we can see the position and significance of the classical book in the pesantren. To be able to find out the classical book, it must be based and equipped with studying shorof and nahwu. We indirectly as students, are required to master the two knowledge. Because the two of knowledge are the main requirements to study and study the classical book further. If both are collaborated and combined, other knowledge will grow. It should be noted that between the knowledge of shorof and nahwu it cannot be separated, because if without both, we would not be able to produce other knowledge. There are a lot of ulamas' who describe their knowledge and research through a book that is based on grammatical knowledge. One of the references in each pesantren is the shorof's book "Al-Amtsilah at-Tashrifiyah". This book is a creative hand stroke from one of the scholars' archipelago, namely K.H. Ma'shum bin Ali. He arranged the verses systematically and conceptually. So that the book was so famous that it was studied in various Islamic boarding schools in Indonesia. because the systematics can make it easy to memorize and understand. This book is a hand grip in every pesantren. Especially in salafiyah pesantren. Not only the measurement of the shorof's book but also need to explore the nahwu's book. There are several nahwu's book that have categories and levels from beginner to highest level.

**Keywords:** Grammatical Knowledge (Nahwu-Shorof), Classical Book, Practice

## Pendahuluan

Kebanyakan Pesantren terkonsentrasi mengambil referensi dari *mazahibul 'Ulama'* dibanding merujuk kepada **al-Qur'an dan Hadis**. Yang jelas ada alasan yang kuat bahwa umat Islam saat ini tidak akan **mampu menggali ma'na al-Qur'an dan Hadis**. Akan tetapi, justru mengambil pemahaman-pemahaman *aqwal-aqwalal-'Ulama'* yang bersumber dari **al-Qur'an dan Hadis**. Pemahaman-pemahaman mereka disajikan dalam bentuk kitab-kitab klasik yang lebih dikenal dengan sebutan kitab kuning.

Dengan demikian, pesantren harus memposisikan kitab kuning sebagai tradisi pendidikannya. Agar bisa mendalami dan memahami kajian kitab kuning, perlu mendisiplinkan ilmu alat sebagai ilmu dasar supaya dapat memahami posisi dan signifikansi kitab kuning dalam tradisi pendidikan di lingkungan pesantren.

## Sejarah Lahirnya Ilmu *Lughoh* (Nahwu-Shorof)

Seluruh umat Islam, tanpa terkecuali telah sepakat bahwa **al-Qur'an dan Hadis merupakan sumber hukum Islam**. Diantara kedua sumber ini mempunyai korelasi satu sama lain yang tidak bisa dipisahkan. Kewajiban mengikuti **al-Qur'an bagi umat Islam sama** wajibnya mengikuti Hadis. Begitu juga sebaliknya. **al-Qur'an** merupakan firman Allah yang diturunkan oleh *al-Ruh al-'Amin* (malaikat Jibril) ke dalam hati Rasulullah yaitu Muhammad bin Abdullah sekaligus dengan lafadz Arab dan maknanya, sebagai bukti bahwa Rasulullah adalah utusan Allah dan menjadi pegangan bagi manusia agar mereka terbimbing ke jalan yang benar, serta bernilai ibadah bagi yang membacanya.<sup>1</sup> Sedangkan Hadis adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah baik berupa sabda, perbuatan, atau ketetapan. Dalam **al-Qur'an dan Hadis**, sebenarnya sudah disebutkan mengenai tertib urutan pemakaian beberapa sumber dan dalil hukum yang ada. Artinya, jika terdapat kontradiksi tentang sesuatu maka harus dikembalikan ke **al-Qur'an dan hadis**. **Jika tidak ada dalam keduanya** maka bisa berijtihad dengan bervariasi metode mulai dengan **ijma', qiyas yang termasuk dalam kategori adillah al-ahkam**. Dengan adanya ini, maka munculah istilah **ijtihad, istidlal, istinbath, istiqlal** dan

---

<sup>1</sup> Abdul Wahab Kholaf, *Ilmu Ushul Fikih*, (Beirut: Dar-al-Kutub al-Islamiyyah), 23.

sebagainya dalam rangka mencari pemahaman status hukum dari sebuah persolan yang ditemui sehingga pada akhirnya akan menghasilkan fikih.<sup>2</sup>

Ketika islam mulai menyebar ke luar jazirah Arab, eksistensi bahasa arab menempati posisi sebagai bahasa resmi dinasti islam, bahasa sosialisasi, agama, budaya serta pengembangan ilmu pengetahuan. Bahasa Arab berhasil mengungguli bahasa Yunani, Persia, Koptik, dan Syria. Namun dengan seiring itu, ada pergejolakan hebat antara bangsa Arab dengan *ajam* melalui sosialisasi agama, perdagangan dan ikatan pernikahan yang mengharuskan orang *ajam* menggunakan bahasa arab ini. Dari sinilah muncul kerusakan dalam kefasihan dialek arab yang mengakibatkan kesalahan-kesalahan dalam mengucapkan, bahkan bisa berakibat pada kesalahan pelafalan ayat-ayat al-**Qur'an**. Hal ini mendorong para penguasa dan para ahli bahasa untuk berusaha menetapkan kaedah-kaedah dari cara berbahasa mereka sebelumnya, dengan cara mengqiyaskan dengan berbagai macam perkataan dan merelevansikan hal-hal yang sama, seperti **fa'il** dan **mubtada'** dibaca **rafa'**, **maf'ul** dibaca **nashob**. Mereka juga melihat dari perubahan di akhir kalimat yang menyebutnya dengan istilah **I'rob** dan sesuatu yang bisa menghasilkan makna sebagai **'Amil**. Jadilah dalam hal ini, timbul istilah-istilah khusus.<sup>3</sup>

Instruksi yang dilakukan oleh khalifah Ali bin Abi thalib kepada Abu Aswad ad-Duali mengenai peletakkan kaidah Arab disebabkan karena adanya kerusakan pada bahasa Arab yang telah tercampur dengan bahasa Ajam. Di samping itu, Abu Aswad juga berperan sebagai orang yang mencetuskan peletakan harakat dalam mushaf atas perintah Abdul Malik bin Marwan, namun ada yang mengatakan atas perintah Ziyad bin Abi Sufyan. Khalifah Ali yang menyadari pentingnya hal ini, menugaskan Abu Aswad untuk menyelesaikan permasalahan ini. Abu Aswad dibantu murid-muridnya untuk memberikan titik tanda **i'rob** pada masing-masing lafadz al-**Qur'an**. Namun menurut Jahiz dalam kitab *Al-Imtishar* bahwa orang yang pertama kali memberikan titik

---

<sup>2</sup> Dr. Asmawi, *Studi Hukum Islam* (Generasi Santri Salafi, Cet.II, 2011), 36.

<sup>3</sup> Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun. *Mukaddimah Ibn Khaldun* (Pustaka al-Kautsar Cet.II, 2012), 1018.

tanda **i'rob** pada mushaf al-Qur'an adalah Nashr bin 'Ashim.<sup>4</sup> Banyaknya titik tanda **i'rob** mengakibatkan banyak kesalahan dalam berucap, kemudian para Ulama' melakukan kebijakan untuk membedakan dengan warna tinta yang berbeda. Untuk memberikan titik tanda **i'rob** dilakukan oleh Yahya ibn Ya'mur, sedangkan memberi titik huruf dilakukan oleh Nashr bin 'Ashim. Hingga sampai Khalil bin Ahmad al-Farahidi merevisi titik **i'rob** dengan huruf mad yang ditulis kecil atau yang disebut sebagai harakat.<sup>5</sup> Dilanjutkan oleh imam Sibawaih yang terus menyempurnakan perincian-perinciannya serta dengan dalil-dalil yang dibukukan dalam kitabnya yang menjadi sandaran bagi karya tulisan-tulisan selanjutnya. Setelah itu, Abu Ali al-Farisi dan Abu Al-Qasim Az-Zajaj mengeluarkan karya buku ringkas bagi para pelajar dengan metode yang sama seperti imam Sibawaih dalam kitabnya. Hal ini menimbulkan perselisihan dalam memberikan **i'rob** pada ayat-ayat al-Qur'an antara para ahli di Kufah dan di Bashrah, karena perbedaan mereka dalam memberikan kaidah.<sup>6</sup>

Nahwu dan shorof merupakan bagian dari *Ulumul Lughoh al-Arabiyyah*. Kedua ilmu ini mempunyai tujuan yang sama, yaitu untuk menjaga dari kesalahan berbicara atau tulisan. Abul 'Ilmi atau Ilmu nahwu adalah ilmu yang membahas susunan kalimat dan kata, serta perubahan-perubahan harakat atau huruf yang terjadi di akhir kata.<sup>7</sup> Sedangkan ilmu shorof atau ummul 'ilmi adalah ilmu yang membahas bentuk kata baik berupa perubahan kata (tashrif), ibdal, idgham sebelum masuk didalam susunan kalimat. Dengan mempelajari kedua ilmu ini akan memahami teks-teks bahasa arab yang terdapat di al-Qur'an, Hadis, kitab-kitab tentang agama, dan *qoul-qoul* para ulama'. Perlu diketahui bahwa gramatika bahasa Arab menempati posisi terpenting, meski titik pokoknya lebih mengarah pada penguasaan ilmu nahwu dan shorof. Kedua bidang ini dikategorikan sebagai ilmu alat di setiap lingkungan Pesantren yang merupakan syarat utama untuk mengkaji kitab kuning lebih jauh. Ilmu nahwu dan ilmu shorof menjadi dasar untuk mengetahui lebih mudah ketika

---

<sup>4</sup> Muhammad bin Abdullah bin Zarkasy, *al-Burhan fi Ulumul Qur'an*, (Beirut: Dar-al-Ma'rifat), 251

<sup>5</sup> Ibn Wahid Alfat, *Rafa*, (Ganesa Product, Cet. II), 22.

<sup>6</sup> Ibnu Khaldun, 1018

<sup>7</sup> Syaikh Mustafha al-Ghulayani, *Jami' al-Durus al-Arabiyyah* (Maktabah shameela), 1.



menggunakan kata-kata dalam sebuah kalimat. Dengan demikian, sangat urgen untuk mendalami dan menguasai ilmu nahwu-shorof dalam mengkaji kitab kuning. Karena, ilmu nahwu merupakan ilmu dasar yang bersifat fleksibel. Artinya mudah dicerna untuk menguasai baik dalam bentuk teoritis maupun praktis.

### **Relevansi Ilmu Alat (Nahwu-Shorof) Dengan Kajian-Kajian Pesantren**

Tidak dapat disangkal bahwa orientasi ilmu alat dapat mempengaruhi kajian-kajian kitab kuning yang diadopsi di kalangan pesantren. Tujuan mengkaji ilmu nahwu dan shorof dalam konteks ini adalah untuk menyusun kalimat baik dalam menggunakan bahasa lisan maupun tulisan yang sesuai gramatika arab. Ontologi kitab kuning berkaitan erat dengan masalah-masalah ilmu nahwu-shorof. Dalam bidang ini telah dikategorikan di kalangan pesantren sebagai ilmu alat. Konvensi nahwu yang tercipta di telaah oleh kalangan pesantren adalah *al-Awamil al-Jurjani*, *al-Ajurumiyyah*, *'Imrithi*, *Alfiyah Ibnu Malik* yang sampai saat ini masih di pelajari dan menjadi studi wajib di pesantren-pesantren Indonesia dengan kategori dasar menggunakan *al-'Awwamildan al-Ajurumiyyah*, kategori medium memakai *al-'Imrithi* dan kategori lebih tinggi menggunakan *Alfiyyah Ibn Malik*.

Sedangkan dalam bidang shorof, kategori yang dasar bagi santri pemula adalah kitab *al-Bina' wal-Asas*, kemudian dilanjutkan kitab *al-Maqsud fi al-Sharf*.<sup>8</sup> Dalam hal ini ada penyusunan kitab tashrif secara konseptual, praktis dan sistematis yang digunakan oleh kalangan pesantren-**pesantren adalah goresan tangan kreatif dari K.H. Ma'sum bin Ali.**<sup>9</sup>

### **Metode Pesantren Nusantara Dalam Mengembangkan Pemahaman Ilmu Alat**

Dalam perkembangan dunia Pesantren, khazanah intelektual islam yang dikembangkan adalah pada bidang fikih. Sedangkan ilmu nahwu-shorof menjadi perangkat-perangkat pelengkap dalam rangka untuk memahami teks-teks fikih dari kitab kuning. Tingkatan pada

---

<sup>8</sup> Affandi Mochtar, *Kitab Kuning dan Tradisi Akademik Pesantren*, (Pustaka Isfahan, Cet.II), 64.

<sup>9</sup> Ibn Wahid Alfat, 56.

kitab yang akan dipelajari santri, dalam pelaksanaannya tidak menjadi sebuah kemutlakan. Setiap pesantren bisa jadi memberikan variasi kitab atau melakukan inovasi bahkan bisa mengkaji kitab-kitab yang lebih populer dan efektif. Kitab-kitab yang ditelaah di Pesantren meski berbahasa Arab namun tidak dilengkapi dengan *syakl* atau *harokah*. Oleh karena itu, kitab kuning kerap di sebut sebagai kitab gundul oleh kalangan Pesantren. Dengan dinamika yang demikian itu, tidak heran jika kitab kuning menjadi kajian yang intensif di setiap Pesantren. Karena, kitab kuning sendiri mempunyai bahan kajian yang sangat menarik dalam keseharian hidup komunitas muslim

Metode pembelajaran dapat diartikan sebagai cara-cara yang yang digunakan untuk menyampaikan ajaran sampai ketujuan. Dalam kaitanya dengan Pesantren, ajaran adalah apa yang terdapat dalam kitab kuning atau kitab rujukan yang dipegang oleh pesantren tersebut. Pemahaman-pemahaman teks tersebut dapat diraih melalui metode pembelajaran tertentu yang biasa digunakan oleh Pesantren.<sup>10</sup> Dengan demikian, ada keunikan sendiri yang membedakan kitab kuning dengan yang lainnya. Yaitu, cara atau metode pembelajarannya. Kebanyakan metode yang digunakan di kalangan Pesantren baik pesantren konvensional maupun kontemporer adalah metode *bandongan* dan *sorogan*. Cara yang pertama, Santri membacakan materi kitab kuning dihadapan Kiai atau Ustadz, dan sang Kiai atau Ustadz langsung menyaksikan dan menyimak kualitas bacaan santri baik dari segi konteks makna(Nahwu) maupun bahasa (Shorof). Sedangkan dengan cara yang kedua, Santri mendengarkan bacaan dan penjelasan sang Kiai atau Ustadz. Dengan masing-masing santri bisa mencatat tulisan pada kitabnya. Misalnya, bisa mencatat memberi *syakl* atau *tarkib* pada lafadz yang dibahas. Perlu diketahui bahwa pesantren yang klasik (*salafy*), memiliki cara membaca sendiri, yang dikenal dengan cara *utawi iki iku*, sebuah cara membaca dengan pendekatan *grammar* (nahwu dan shorof).<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, 50-51

<sup>11</sup> Affaandi Mochtar, 34.

## **Peran Ilmu Alat (Nahwu-Shorof) Dalam Meluruskan Pemahaman**

Seseorang harus memahami dan menguasai kedua ilmu ini dengan baik karena susunan suatu teks atau ungkapan-ungkapan ditentukan oleh kata dan susunan kalimatnya. Susunan kalimat tentu dapat kita jumpai pada teks-teks bahasa arab seperti yang termuat dalam al-**Qur'an, Hadis, maupun kitab-kitab** klasik. Selain dalam bentuk susunan kalimat, terdapat perubahan-perubahan yang dapat **mempengaruhi ma'na yang dikandung. Seperti** **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** (al-fathir:28). Ketika melafadzkan **اللَّهُ** dengan membaca fathah maka akan menunjukan makna *“Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama”*. Namun ketika keliru melafadzkan **اللَّهُ** **dengan membaca dummah, akan menunjukan makna “***Sesungguhnya diantara hamba-hamba Nya, Allah hanya takut dengan **ulama’***. Oleh karena itu, Dengan pemahaman yang seperti ini, secara **tidak langsung ketika merafa'kan lafadz jalalah** akan menjadikan kita kafir, Karena, terpengaruh dengan pemahaman yang keliru tentang ayat ini. Dengan demikian, tampak jelas bahwa perbedaan struktur kata sebuah kalimat dapat mengakibatkan perubahan makna yang besar.

## **Daftar Pustaka**

- Affandi Mochtar, *Kitab Kuning dan Tradisi Akademik Pesantren*, Pustaka Isfahan, Cet.II.
- Asmawi. 2011. *Studi Hukum Islam*, Generasi Santri Salafi, Cet.II
- Bin Muhammad bin Khaldun, Abdurrahman. 2012. *Mukaddimah Ibn Khaldun*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar Cet.II
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*.
- Ibn Wahid Alfat, *Rafa*, Ganesa Product, Cet. II.
- Bin Abdullah bin Zarkasy, Muhammad. *al-Burhan fi Ulumil Qur'an*, Beirut: Dar-al-**Ma'rifat**
- Al-Ghulayani, Mustafha. **Jami' al-Durus al-Arabiyyah**, Maktabah shameela
- Wahab Kholaf, Abdul. *Ilmu Ushul Fikih*. Beirut: Dar-al-Kutub al-Islamiyyah.

PENINGKATAN BERFIKIR KRITIS SANTRI MELALUI KEGIATAN  
*BAHTSU AL-MASAIL* (STUDI MULTI KASUS DI PONDOK PESANTREN  
AN-NUR II AL-MURTADLO MALANG DAN PONDOK PESANTREN  
MAMBAUS SHOLIHIN GRESIK)

Husniyatus Salamah Zainiyati<sup>1</sup>, Nur Azzah Fathin<sup>2</sup>

<sup>1</sup>UIN Sunan Ampel

<sup>2</sup>Pondok Pesantren An-Nur 2 Al-Murtadho Bululawang Malang  
nafada45@gmail.com

**Abstrak**

Penelitian ini bertujuan untuk mendiskripsikan pelaksanaan kegiatan *bahtsual-masail* di Pondok Pesantren An-Nur II Bululawang Malang dan Pondok Pesantren Mambaus Sholihin Gresik, dan mengeksplorasi peningkatan berpikir kritis santri melalui kegiatan *bahtsual-masail* di kedua Pondok Pesantren tersebut serta faktor pendukung dan penghambat dalam peningkatan berpikir kritis santri melalui kegiatan *bahtsual-masail* di kedua Pondok Pesantren. Jenis penelitian studi kasus dan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif, yakni fenomenologis dan interaksi simbolik. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pelaksanaan *bahtsual-masail* kedua pondok pesantren mempunyai tahapan yang hampir sama, letak perbedaannya adalah dalam tahap pengumpulan **ta'bir. Kegiatan ini memberikan sumbangsih besar akan** perkembangan santri terutama dalam hal penguasaan dan penggalian kajian kitab kuning meskipun dampaknya baru menyentuh sebagian besar santri. Santri di kedua pesantren memiliki kemampuan berpikir kritis yang beragam. Kegiatan ini membuat santri mencari masalah yang akan diselesaikan, mencari sumber rujukan untuk menjawab permasalahan, berdiskusi dan mempertahankan jawaban dan pemikirannya, kesemuanya itu yang menjadikan para santri terlatih dan memiliki kemampuan berpikir kritis. Faktor pendukung dan penghambat dari dua faktor yaitu faktor internal dan eksternal. Beberapa upaya yang dilakukan oleh pesantren adalah menganalisis karakteristik santri, meningkatkan motivasi santri, membuat kriteria khusus untuk pemilihan moderator.

**Kata Kunci:** Berpikir Kritis Santri, *Bahtsu al-Masail*

## Pendahuluan

Pesantren adalah salah satu lembaga pendidikan tradisional Islam yang berfungsi sebagai tempat untuk mempelajari, memahami, mendalami dan mengamalkan ajaran Islam dengan menekankan pentingnya moral keagamaan sebagai pedoman akhlak sehari-hari. Kata tradisional disini tidaklah merujuk dalam arti tetap tanpa mengalami penyesuaian, tetapi menunjuk bahwa pesantren merupakan lembaga yang hidup sejak ratusan tahun dan telah menjadi bagian yang berpengaruh dari sistem kehidupan sebagian besar umat Islam di Indonesia.<sup>1</sup>

ZamakhsyariDhofierberpendapatbahwa pesantrenituterdiridarilima elemen pokok,yaitu;kiai,santri,masjid, pondok, danpengajaran kitab-kitab Islamklasik.<sup>2</sup> Elemen pokok itu yang kemudian dijadikan tumpuan oleh pesantren untuk menyelenggarakan pendidikan yang berkualitas dan menghasilkan santri yang luhur berbekal kedalaman ilmu agama dan akhlak mulia sesuai dengan tujuan pesantren. Kitab kuning yang merupakan sumber kajian dan rujukan setelah **al-Qur'an dan al-Hadits** adalah karya dan karangan ulama yang membahas berbagai macam **persoalan seputar ubudiyah, mu'amalah, hukum Islam, ilmu al-Qur'an dan al-Hadits**, sejarah, bahasa dan sastra, pendidikan dan lainnya.

*Wasilah* untuk mendalami kitab kuning yang diajarkan di pesantren dilakukan dengan berbagai macam metode, seperti *sorogan* dan *bandongan* yang lazim dipraktikkan di pesantren. Akan tetapi, ada suatu kegiatan lain yang bertujuan untuk mendalami dan mengkaji kitab kuning secara bersama-sama, yakni dengan musyawarah dalam kegiatan *bahtsual-masail*. Implementasinya adalah pembimbing dan penanggungjawab yang merupakan kiai atau *ustadz* memberikan tema permasalahan yang akan dibahas, kemudian para santri ditugaskan untuk menyiapkan bahan dari kitab kuning yang selanjutnya dibahas lebih mendalam di suatu forum terbuka, dan

---

<sup>1</sup>Rofiq A, dkk, *Pemberdayaan Pesantren Menuju Kemandirian dan Profesionalisme dengan Metode Daurah Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005), 1.

<sup>2</sup>ZamakhsyariDhofier, *TradisiPesantrenStudiTentangPandanganHidupKiai* (Jakarta: LP3ES,1994), 44.

sebagai hasil akhirnya adalah akan ada kesimpulan yang telah disepakati bersama sebagai hasil *bahtsu al-masail*.

Kegiatan *bahtsu al-masail* di pesantren biasanya di ikuti oleh santri tingkat atas (**'ulya**) yang telah dianggap mampu untuk belajar mandiri berbekal kemampuan yang telah diasah pada tingkat sebelumnya, karena santri yang akan mengikuti kegiatan *bahtsu al-masail* harus mengumpulkan informasi dari materi yang akan dibahas melalui kitab kuning bersama kelompok yang sudah dibentuk oleh jajaran pengurus. Melalui kegiatan *bahtsu al-masail* diharapkan kemampuan dan kualitas santri semakin meningkat, selain itu dengan *bahtsu al-masail* pesantren telah berperan besar menjawab permasalahan yang bergulir di tengah masyarakat untuk ditemukan solusi konkritnya. Hasil dari kegiatan *bahtsu al-masail* akan dikumpulkan dan dipublikasikan kepada masyarakat, sehingga akan berguna bagi masyarakat luas.

Dengan adanya perkembangan zaman, pesantren harus berupaya menyesuaikan diri agar santri tidak dipandang sebelah mata ketika di masyarakat. Salah satunya dengan peningkatan daya nalar dan berpikir kritis santri dalam memecahkan masalah yang ada di masyarakat. Berpikir kritis santri harus dikembangkan sejak dirinya berada di pondok pesantren. Kegiatan *bahtsual-masail* ini memberikan peluang bagi santri untuk meningkatkan daya berpikir kritis santri dengan saling bertukar ide tau gagasan yang sudah ditelaah terlebih dahulu untuk menemukan jawaban dari masalah yang sudah ditentukan. Dengan model dialog interaktif antar santri secara tidak langsung melatih daya kritisnya yang kelak akan bermanfaat untuk dirinya dan ketika berbaur di tengah masyarakat.

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, peneliti ingin menelisik sekaligus mengidentifikasi lebih dalam mengenai bagaimana pelaksanaan kegiatan *bahtsu al-masail* di Pondok Pesantren An-Nur II dan Pondok Pesantren Mambaus Sholihin. Bagaimana peningkatan berpikir kritis santri melalui kegiatan *bahtsu al-masail* di kedua Pondok Pesantren. Apa saja faktor pendukung dan penghambat dalam peningkatan berpikir kritis santri melalui kegiatan *bahtsu al-masail* di kedua Pondok Pesantren tersebut. Penelitian ini merupakan jenis penelitian studi kasus dan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif, yakni fenomenologis dan interaksi simbolik.

## **Pengembangan Berpikir Kritis Santri**

Berpikir kritis adalah perwujudan perilaku belajar terutama yang bertalian dengan pemecahan masalah. Dalam hal berpikir kritis peserta didik dituntut menggunakan strategi kognitif tertentu yang tepat untuk menguji kehandalan gagasan pemecahan masalah dan mengatasi kesalahan atau kekurangan. Pierce and Associates dalam Desmita menyebutkan beberapa karakteristik yang diperlukan dalam pemikiran kritis atau membuat pertimbangan, yaitu: kemampuan untuk menarik kesimpulan dari pengamatan, kemampuan untuk mengidentifikasi asumsi, kemampuan untuk berpikir secara deduktif, kemampuan untuk membuat interpretasi yang logis, dan kemampuan untuk mengevaluasi argumentasi mana yang lemah dan yang kuat.

Akhir-akhir ini telah berkembang minat besar untuk mengajarkan kemampuan berpikir kritis melalui proses pembelajaran di lembaga-lembaga pendidikan. Kemampuan berpikir kritis peserta didik sangat penting untuk dikembangkan di lembaga pendidikan, pendidik diharapkan mampu merealisasikan pembelajaran yang mengaktifkan dan mengembangkan kemampuan berpikir kritis. Kemampuan berpikir kritis dapat dilatih dengan pembelajaran yang menuntut peserta didik untuk melakukan eksplorasi, inkuiri, penemuan dan memecahkan masalah, kemudian tugas yang menuntut strategi kognitif dan metakognitif peserta didik.

Sebagai seorang pendidik memiliki kewajiban untuk membantu peserta didik mengembangkan kemampuan berpikir kritisnya, karena kemampuan berpikir kritis tidak hanya dibutuhkan dalam pembelajaran saja akan tetapi juga sangat penting untuk masa depan peserta didik. Salah satu upaya yang bisa dilakukan oleh pendidik untuk meningkatkan kemampuan berpikir kritis peserta didik adalah dengan pemilihan strategi pembelajaran. Beberapa strategi pembelajaran yang dapat digunakan untuk peningkatan berpikir kritis peserta didik antara lain strategi pembelajaran inkuiri dan strategi pembelajaran berbasis masalah.

Strategi di atas merupakan strategi yang biasa diterapkan di sekolah-sekolah formal. Sedangkan dalam lingkungan pondok pesantren juga ada kegiatan yang bisa meningkatkan kemampuan berpikir kritis seperti kegiatan musyawarah dan *bahtsual-masail*. Kedua kegiatan ini sangat efektif dalam meningkatkan kemampuan berpikir



kritis santri, karena santri yang akan mengikuti musyawarah maupun *bahtsu al-masail* harus menyiapkan jawaban terlebih dahulu untuk memecahkan masalah dengan menggunakan rujukan dari kitab-kitab salaf.

*Bahtsu al-masail* sering dilaksanakan dipesantren sebagai pemecahan masalah yang terjadi di dalam pondok pesantren atau dimasyarakat, kegiatan ini bersifat ilmiah mencari rujukan-rujukan dari kitab kuning guna menyelesaikan suatu perkara. Forum *bahtsu al-masail* sangat diminati oleh santri karena menjadi ajang debat secara langsung dengan kiai muda dan *ustadz* pesantren.

### **Pelaksanaan Kegiatan *Bahtsu al-Masail* di Pondok Pesantren An-Nur II al-Murtadlo Malang dan Pondok Pesantren Mambaus Sholihin Gresik**

Pelaksanaan kegiatan *bahtsu al-masail* di kedua pondok pesantren ini telah berlangsung cukup lama, oleh sebab itu kegiatan ini dapat memberi sumbangsih besar akan perkembangan santri terutama dalam hal penguasaan dan penggalian akan kajian kitab kuning. Kegiatan ini telah membuat para santri bangkit untuk menggelorakan tradisi belajar kitab kuning, sehingga seluruh pihak terkait, baik pengurus dan anggotanya serta santri dan *asatidz* bekerja sesuai dengan tugasnya.<sup>3</sup> Pelaksanaan *bahtsu al-masail* di kedua pesantren tersebut sudah sesuai dengan tujuan yang diharapkan oleh masing-masing pesantren meskipun dampak positifnya baru menyentuh sebagi santri, belum pada seluruh santri. Akan tetapi, dampak positifnya sangat terasa dan tampak, sebab para santri mempunyai keahlian akan penguasaan kajian kitab kuning serta kepekaan terhadap masalah-masalah sosial kemasyarakatan aktual yang kemudian dipecahkan dengan cara berdiskusi atau bermusyawarah untuk mencari jawaban dan titik solusinya. Berikut ini adalah paparan data mengenai pelaksanaan *bahtsual-masail* di pesantren sebagaimana tabel dibawah ini:

---

<sup>3</sup>Jemmy Setiawan dan Mohammad Juri, *Rendah Hati Membuka Pintu Sukses* (Jakarta: Alex Media Komputindo, 2018), 125.

**Tabel 1.**  
Pelaksanaan *Bahtsu al-Masail*

PP. An-Nur II	PP. Mambaus Sholihin
1. Peserta dari tingkat IV – <i>Salafiyah Wustho</i>	1. Peserta dari santri Madrasah Aliyah dan Mahasiswa
2. Permasalahan diusulkan oleh santri	2. Pengumpulan permasalahan, jawaban dan <b>ta'bir</b> sebelum <i>bahtsu al-masail</i>
3. Kevalidan kitab rujukan	3. Kitab yang digunakan sebagai Sumber
4. Pengurus LBM berdiri sendiri	4. Penggunaan Teknologi
5. <i>Reward</i>	5. Pengurus FMK3 dibawah naungan OPPMBS
	6. <i>Reward dan Punishment</i>

Pada tabel diatas dapat diperhatikan bahwa pemilihan peserta yang ikut kegiatan *bahtsual-masail* adalah santri yang sudah masuk usia remaja hingga dewasa. Pemilihan ini dilakukan karena masa remaja merupakan masa dimana perkembangan beberapa aspek yang mulai matang diantaranya aspek fisik, aspek kognitif serta aspek kepribadian dan sosial.<sup>4</sup> Pertimbangan dalam kematangan ketiga aspek tersebut sangatlah penting, contohnya aspek kognitif karena dalam kegiatan *bahtsual-masail* santri dituntut untuk bisa memecahkan masalah dengan menggunakan **ta'bir** yang bisa dipertanggung jawabkan. Perkembangan santri yang memasuki usia remaja hingga dewasa akan mengantarkan mereka lebih peka terhadap keadaan sekitar, selain itu mereka juga dapat melakukan belajar mandiri dengan cara mencari dan menggali pengetahuan yang berasal dari berbagai sumber kitab *turats* kemudian didiskusikan forum formal, yakni *bahtsu al-masail*.

Menurut Piaget yang menjelaskan bahwa usia 11-15 tahun akan terjadi tahap operasi formal, seorang individu akan mengalami perkembangan penalaran dan kemampuan berpikir untuk memecahkan persoalan yang dihadapinya. Potensi kualitas penalaran dan berpikir (*reasoning and thinking*) berkembang secara maksimum. Perkembangan operasi formal secara maksimum remaja mempunyai

---

<sup>4</sup>Yudrik Jahja, *Psikologi Perkembangan*(Jakarta: Prenadamedia, 2015), 221.

kelengkapan struktural kognitif sebagaimana halnya orang dewasa. Namun hal ini tidak berarti pemikiran dan penalaran remaja sama baiknya dengan pemikiran aktual orang dewasa karena hanya secara potensial sudah tercapai. Perkembangan operasi formal juga memfasilitasi kemampuan berpikir verbal sehingga remaja tidak hanya mampu memikirkan hal-hal yang bersifat konkrit, tetapi juga mampu berpikir hipotesis berdasarkan situasi yang riil atau nyata.<sup>5</sup>

Permasalahan yang diangkat dalam kegiatan *bahtsu al-masail* hendaknya dirumuskan sendiri oleh santri, karena santri akan memiliki semangat belajar yang tinggi ketika dilibatkan dalam merumuskan masalah yang akan dikaji. Manfaat lain yaitu santri dapat mengamati berbagai fenomena yang terjadi di lingkungan sekitarnya sehingga memberikan pengalaman belajar kepada santri bagaimana mengamati berbagai fakta dan fenomena.<sup>6</sup> Masalah yang diangkat merupakan masalah aktual yang belum pernah di bedah sebelumnya di forum resmi diskusi kajian kitab kuning, semacam *bahtsual-masail*, musyawarah, dan sejenisnya. Para santri hendaknya diberi jalan untuk terus *upgrade* informasi tentang kondisi sosial di sekitarnya, sehingga apabila santri telah mampu menangkap data-data terkait fenomena yang ada tentu hal itu akan membuat mereka mempunyai kepekaan sekaligus memicu respons dari dalam diri santri.

Usai mencari masalah, maka santri harus menemukan solusi untuk memecahkan permasalahan tersebut dengan cara mengumpulkan data sebagai jawaban. Mengumpulkan data merupakan proses mental yang penting dalam pengembangan intelektual. Proses pengumpulan data tidak hanya memerlukan motivasi yang kuat, akan tetapi diperlukan juga ketekunan dan kemampuan menggunakan potensi berpikirnya.<sup>7</sup> Proses penggalian data sebagai jawaban dari permasalahan itu tentu membutuhkan keahlian dan keterampilan, seperti contoh santri menelaah berbagai kitab kuning yang ada kemudian mencari **ta'bir** yang relevan dan sesuai dengan

---

<sup>5</sup>Syamsul Bachri Thalib, *Psikologi Pendidikan Berbasis Analisis Empiris Aplikatif* (Jakarta:Kencana, 2010), 50- 51.

<sup>6</sup>Syarifuddin K, *Inovasi Baru Kurikulum 2013 Pendidikan Agama Islam dan Budi Pekerti* (Yogyakarta: Budi Utama, 2018) ,68.

<sup>7</sup>Husniyatus Salamah Zainiyati, *Model dan Strategi Pembelajaran Aktif Teori dan Praktek dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam* (Surabaya: IAIN Press, 2010),111.

permasalahan. proses tersebut tentu membutuhkan kemampuan ekstra, yakni penguasaan bahasa, pencarian sumber, dan lainnya.

Dengan adanya pencarian jawaban atas masalah, menantang santri untuk **“learn to learn”**, bekerja sama dalam kelompok untuk mencari solusi dari masalah-masalah yang nyata di dunia ini. Masalah ini berguna untuk menarik rasa keingintahuan santri, sehingga santri dapat berpikir kritis dan analitis serta dapat menemukan dan menggunakan sumber-sumber belajar yang valid.<sup>8</sup> Para santri telah melakukan belajar mandiri berdasar informasi mengenai permasalahan yang dikaji, dan tentunya setiap individu santri memiliki pengetahuan sebelum mengikuti kegiatan *bahtsual-masail*. Belajar mandiri tersebut membawa berbagai efek positif, seperti santri akan menjadi lebih aktif berdiskusi dan bertukar informasi dengan teman sebaya, dalam forum *bahtsual-masail* santri juga akan merasa lebih percaya diri, dan tentunya akan lebih bisa menerima masukan dan pendapat orang lain.

Kegiatan *bahtsual-masail* memberikan santri untuk mandiri dalam proses belajar dan memiliki masalah yang dihadapi serta mencari sumber-sumber pemecahannya. Santri diminta untuk mencari pemecahan serta solusinya melalui seperangkat penelitian dan investigasi berdasarkan teori, konsep, prinsip yang dipelajarinya serta sesuai kenyataan. Proses kemandirian dalam memecahkan secara individu ataupun kelompok inilah yang menjadikan santri kreatif dan kritis.<sup>9</sup> Apabila jawaban atas permasalahan dirasa sudah lengkap maka santri harus menyampaikan jawaban tersebut dalam forum *bahtsual-masail*, tidak jarang akan terjadi perdebatan antar kelompok satu dengan yang lain. Santri akan diuji bisakah dia mempertahankan argumennya atau bahkan harus bisa melemahkan jawaban kelompok lain. Diskusi dalam forum resmi ini memberi banyak pelajaran dan nilai bagi para santri, secara personal setiap santri akan mencari jawaban (**ta'bir**) dalam berbagai literatur dan pustaka. Santri juga akan terlatih untuk berdiskusi dengan individu lainnya, dan tentunya akan terlatih rasa kepercayaan diri dan bagaimana mempertahankan pendapat serta menghargai pendapat orang lain.

---

<sup>8</sup>Eveline Siregar dan Hartini Nara, *Teori Belajar dan Pembelajaran* (Bogor: Ghalia Indonesia), 121.

<sup>9</sup>Apri Damai Sagita,dkk, *Pembelajaran Bahasa Indonesia untuk SD: Pendektan dan Teknis* (Jakarta: Media Maxima, 2017), 109.

Ukuran dalam menentukan kevalidan kitab yang digunakan sumber rujukan dalam *bahtsual-masail* disebut kitab **mu'tabar**<sup>10</sup> dan yang tidak **mu'tabar** haruslah merujuk pada keputusan konstitusionalnya. Kitab **mu'tabar** dalam kegiatan *bahtsual-masail* adalah *al-kutub 'ala al-madzhabi al-arba'ah* yaitu kitab-kitab yang **mengacu pada madzhab empat yaitu Maliki, Syafi'i, Hanafi dan Hanbali**.<sup>11</sup>

Akhir-akhir ini dunia pendidikan dipenuhi dengan kehadiran media yang dapat membantu belajar, yang fungsinya bukan hanya untuk meningkatkan dan memperluas pengetahuan peserta didik, akan tetapi juga memberikan fleksibilitas waktu, tempat dan metode. Proses pembelajaran tidak hanya sekedar mempelajari materi dan berada di ruang tertentu. Ada beberapa media yang dapat membantu contohnya radio, TV, komputer, LCD dan internet merupakan hasil rekayasa teknologi yang dapat dimanfaatkan.<sup>12</sup> Perkembangan dunia pendidikan tersebut harus dimanfaatkan oleh seluruh warga di pesantren, utamanya para santri. Berbagai kemajuan itu harus ditanggapi oleh pesantren, yakni dengan memanfaatkan dan mengambil dampak positifnya dan tidak terjemur sebab dampak negatifnya. Oleh sebab itu, pesantren tidak harus menutup diri akan kemajuan dan perkembangan zaman, terutama terkait teknologi, sebab di dalamnya juga terdapat berbagai kemanfaatan. Hal tersebut relevan dengan slogan yang dimiliki oleh pesantren, yakni:

المُحَافَظَةُ عَلَى الْقَدِيمِ الصَّالِحِ وَالْأَخْذُ بِالْجَدِيدِ الْأَصْلَحِ

“mempertahankan tradisi lama yang baik, dan mengambil sesuatu (hal) baru yang baik”.

Pelaksanaan sebuah program atau kegiatan sangat bergantung pada pengurus dan organisasi terkait khususnya ketua organisasi, karena ketua merupakan penentu program, juru bicara organisasi,

---

<sup>10</sup>Kata **mu'tabar** digunakan jika bergandengan dengan bentuk tunggal, sedangkan kata **mu'tabarah** digunakan jika bergandengan dengan bentuk jamak. Keduanya berarti diakui, memiliki otoritas dan dapat dijadikan sebagai *ibarah* atau *ta'bir*.

<sup>11</sup>Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 146.

<sup>12</sup>Angkowo dan Kosasih, *Optimalisasi Media Pembelajaran* (Jakarta: Gramedia Widiasarana, 2007), 16.

komunikator, mediator dan integrator.<sup>13</sup> Pelaksanaan sebuah program dikatakan berhasil apabila terlaksana sesuai rencana dan tujuan yang diharapkan. Selain pengurus peserta juga harus ikut andil dalam kesuksesan kegiatan *bahtsual-masail*. Salah satu cara pengurus untuk memotivasi peserta *bahtsual-masail* adalah dengan memberikan *reward* dan *punishment*. Artinya, semua pihak yang terkait dalam kegiatan *bahtsual-masail* ini harus saling bahu-membahu untuk mensukseskan program tersebut sehingga hasil yang dicapai akan sesuai dengan harapan bersama.

*Reward* dan *punishment* (penghargaan dan hukuman) adalah salah satu alat pendidikan yang bertujuan memperkenalkan nilai baik dan buruk sejak dini pada santri, karena tanpa itu santri tidak tahu mana perilaku yang perlu terus dipupuk dan yang harus dihindari.<sup>14</sup> *Reward* dapat diberikan dalam bentuk kejiwaan dan kebendaan. Pujian, tepuk tangan, motivasi adalah bentuk *reward* dalam bentuk kejiwaan. Adapun pemberian hadiah berupa benda adalah *reward* dalam bentuk kebendaan. Dalam kegiatan *bahtsual-masail*, *reward* yang diberikan berbentuk kejiwaan juga kebendaan. Hukuman juga demikian ada yang berbentuk kejiwaan dan berbentuk fisik. Hukuman yang diterapkan harus bernilai mendidik dan tidak ada unsur kekerasan, sebab apabila hukuman itu dilakukan dengan cara-cara yang bijak tentu pihak terhukum akan tergugah diri dan jiwanya, sehingga akan terus mencoba melepaskan diri dari kesalahan yang dilakukannya. *reward* dan *punishment* sebagai alat pendidikan harus arif dalam melaksanakannya sehingga tidak menjadi bumerang dalam pendidikan.<sup>15</sup>

Bisa disimpulkan bahwa pelaksanaan kegiatan *bahtsual-masail* di kedua pondok pesantren mempunyai beberapa perbedaan. Di pondok pesantren An-Nur II santri diberikan kebebasan dalam berpendapat yaitu tanpa adanya kewajiban mengumpulkan jawaban dan **ta'bir** sebelum *bahtsual-masail*, sedangkan untuk pesantren Mambaus

---

<sup>13</sup>Novianty Djafri, *Manajemen Kepemimpinan Kepala Sekolah: Pengetahuan Manajemen, Efektivitas, Kemandirian Keunggulan Bersaing dan Kecerdasan Emosi* (Yogyakarta: Deepublish, 2016), 11.

<sup>14</sup>Fatih Syhud, *Pendidikan Islam: Cara Mendidik Anak Saleh, Smart dan Pekerja Keras* (Malang: Al-Khoiroh, 2011), 39.

<sup>15</sup>Haidar Putra Daulay, *Pendidikan Islam dalam Perspektif Filsafat* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), 124.

Sholihin peserta harus mengumpulkan jawaban dan **ta'bir** terlebih dahulu untuk disaring mana jawaban kelompok peserta yang bisa diajukan dan diperdebatkan ketika *bahtsual-masail* berlangsung, maka penunjukan kelompok mana saja yang bisa mengemukakan pendapatnya sudah ditentukan sebelum *bahtsual-masail* dilaksanakan meskipun tidak menutup kemungkinan kelompok lain juga bisa berpendapat ketika waktu masih memungkinkan. Perbedaan kedua yaitu penggunaan media dan teknologi pembelajaran yang telah dilakukan di pesantren Mambaus Sholihin yang bisa dimanfaatkan oleh santri, sedangkan di pesantren An-Nur II media yang digunakan hanya bisa digunakan untuk *ustadz* dan *ustadzah* serta pengurus saja.

### **Peningkatan Berpikir Kritis Santri Melalui Kegiatan *Bahtsual-Masail* di Pondok Pesantren An-Nur II al-Murtadlo Malang dan Pondok Pesantren Mambaus Sholihin Gresik**

Kemampuan berpikir kritis adalah kemampuan untuk menganalisis dan memilah informasi, masalah dan situasi sekitar. Berpikir kritis merupakan kemampuan dasar untuk mengambil keputusan ketika individu menghadapi suatu masalah. Seseorang yang memiliki pemikiran kritis akan bersikap jelas terhadap fakta yang mereka hadapi dan mengevaluasi argumen mereka terhadap fakta tersebut sebelum mengambil keputusan.<sup>16</sup> Dalam berpikir kritis terdapat indikator-indikator yang mencerminkan orang tersebut mampu dikatakan berpikir kritis atau belum. Santri yang ada di kedua pesantren memiliki kemampuan berpikir kritis yang beragam, dan itu didapat melalui pelaksanaan kegiatan *bahtsual-masail*. Kegiatan ini membuat santri mencari masalah yang akan diselesaikan, mencari sumber rujukan untuk menjawab permasalahan, berdiskusi dan mempertahankan jawaban dan pemikirannya, kesemuanya itu yang menjadikan para santri terlatih dan memiliki kemampuan untuk dapat berpikir kritis. Berikut ini tabel yang menggambarkan peningkatan berpikir kritis santri melalui kegiatan *bahtsual-masail*:

**Tabel 2.**

Berpikir Kritis Santri Melalui Kegiatan *Bahtsual-Masail*  
Peningkatan Berpikir Kritis

---

<sup>16</sup>Neila Ramadhani,dkk, *Psikologi untuk Indonesia Tangguh dan Bahagia* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2018), 93.



PP. An-Nur II

1. Mengamati  
memperhatikan sekitar
2. Tidak ada batasan kitab  
rujukan
3. Berani beragumen
4. Menyimpulkan jawaban

PP. Mambaus Sholihin

1. Kemampuan menganalisis
2. Penggalan sumber yang  
relevan
3. Bertanya dan menjawab  
pertanyaan

Apabila dilihat dari tabel diatas, peningkatan berpikir kritis dapat tercapai secara optimal melalui kegiatan *bahtsual-masail*. Pada kegiatan ini, santri dituntut untuk memiliki kedalaman ilmu pengetahuan, akan tetapi tidak semua santri memiliki kemampuan yang tinggi untuk ikut terlibat dalam kegiatan ini. Oleh sebab itu, kegiatan ini harus dikelola dan dikembangkan dengan serius bagi pesantren, sebab efek positif yang ditimbulkannya sangat besar, terutama bagi perkembangan dan peningkatan berpikir santri. Sikap dasar seseorang yang berpikir kritis selalu berpatokan dengan slogan **“never trust to any information before you prove it’s truth”**. Seorang peserta didik termasuk santri harus berpikir kritis terhadap fenomena kehidupan dengan memperhatikan dan mengamati lingkungan sekitar, dan tidak menelan mentah-mentah sebuah informasi.<sup>17</sup> Pemikir kritis menunjukkan kecakapan untuk merefleksikan dan bertindak berdasarkan lingkungan sosio-politik seseorang.

Pemikir kritis akan memiliki kepekaan seseorang terhadap dinamika masyarakat sehingga dengan pengetahuannya dia dapat bertindak untuk melakukan perubahan bagi masyarakat.<sup>18</sup> Salah satu yang bisa dilakukan untuk sebuah perubahan adalah dengan mengangkat sebuah permasalahan yang ada di masyarakat kemudian dicari solusinya secara mendalam dan berdasarkan sumber data yang valid. Atas dasar ini santri dilatih untuk memperhatikan sekitarnya dengan harus mengangkat permasalahan yang sering terjadi dimasyarakat, sebagai gerakan awal untuk membuat perubahan kemudian dibahas di *bahtsual-masail*. Santri dituntut untuk peka

---

<sup>17</sup>Hendra Surya, *Cara Belajar Orang Genius* (Jakarta: Gramedia, 2013), 158.

<sup>18</sup>Sutaryo,dkk, *Membangun Kedaulatan Bangsa Berdasarkan Nilai-Nilai Pancasila: Pemberdayaan Masyarakat dalam Kawasan Terluar, Terdepan dan Tertinggal (3T)* (Yogyakarta: Pusat Studi Pancasila UGM, 2015), 421.

terhadap keadaan sosial yang ada, terutama terhadap hal-hal aktual yang belum pernah dibahas dalam forum resmi semacam *bahtsual-masail* untuk dicari keputusan hukumnya.

Pemikir kritis secara sistematis menganalisis sebuah informasi menggunakan pendekatan yang terorganisir berdasarkan logika untuk menguji kebenaran dari sebuah informasi, dan tidak hanya menerima begitu saja. Pemikir kritis akan memeriksa dalil yang digunakan untuk melihat apakah dalil yang digunakan didukung oleh fakta, data dan logika atau hanya merupakan kesalahpahaman. Seseorang yang berpikir kritis akan meneliti sebuah pertanyaan untuk memastikan bahwa pertanyaan tersebut logis dan tidak berasal dari asumsi yang salah.<sup>19</sup> Menggunakan cara-cara yang terorganisir ini adalah pembeda antar personal dalam hal tingkatan berpikir kritis. Semakin tinggi daya kritis seseorang, tentu jalan atau cara yang ditempuh untuk menghadapi permasalahan juga akan semakin terorganisir, dengan cara tersebut tentu data akhir (kesimpulan) sebagai titik akhir dari penggalian informasi atau pengetahuan akan lebih valid.

Menurut Wade menyatakan bahwa orang berpikir kritis harus memenuhi beberapa karakteristik yaitu, satu merumuskan pertanyaan, jangan hanya menanyakan tentang apa yang terjadi tetapi tanyakan juga tentang mengapa bisa terjadi dan bagaimana solusi atau pemecahannya. Kedua, menguji data dengan data, kadang-kadang akan ada lebih dari satu jawaban untuk satu pertanyaan. Tidak ada batasan dalam penggunaan sumber dalam memecahkan masalah. Ketiga, menganalisis berbagai pendapat dengan membandingkan berbagai jawaban untuk satu pertanyaan kemudian membuat penilaian untuk jawaban yang benar-benar terbaik.<sup>20</sup> Beberapa proses itu yang harus dijalani secara *continue* oleh setiap santri agar dapat terlatih dalam mengasah kemampuan daya kritisnya. Mulai awal mencari informasi, merujuk sumber, kemudian menganalisisnya.

Dalam kegiatan *bahtsual-masail* karakteristik di atas juga diterapkan, santri harus bisa merumuskan dan menganalisis sebuah pertanyaan, kemudian mencari jawaban dengan menggunakan ***ta'bir***

---

<sup>19</sup>Hendra Surya, *Strategi Jitu Mencapai Kesuksesan Belajar* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2013), 132.

<sup>20</sup>Widjajanti Mulyono Santoso, *Ilmu Sosial di Indonesia: Perkembangan dan Tantangan* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016), 194.

**ta'bir** yang relevan. Pencarian **ta'bir** ini menggunakan kitab-kitab kuning yang **mu'tabar** tanpa ada batasan dalam jumlah kitab. Semakin banyak data yang dimiliki maka semakin kuat dan baik pula jawaban dari permasalahan tersebut. Santri harus bisa menganalisis berbagai pendapat ketika mencari jawaban didalam kitab ataupun ketika kegiatan *bahtsul-masail* berlangsung. Karena tidak menutup kemungkinan para Ulama memiliki pendapat yang berbeda-beda, maka santri harus bisa menganalisisnya sehingga bisa membuat kesimpulan yang benar-benar baik. Sedangkan dalam *bahtsul-masail*, argumen kelompok satu dengan kelompok lain mempunyai perbedaan, jadi santri harus pandai memilah dan memilih mana argumen yang benar.

Perbedaan pendapat tentu tidak dapat dihindari pada saat kegiatan *bahtsul masail* berlangsung. Peserta dituntut untuk memiliki sifat arif dan dapat berlapang dada dengan memberi kesempatan kepada pihak lain. pemimpin sidang juga harus memberikan keleluasaan bagi seluruh peserta forum, dan menampung segala aspirasi dan argumen yang diberikan. Pimpinan sidang tentu diisi oleh orang-orang yang mempunyai kapabilitas dan kualitas mumpuni, sehingga semua argumentasi dan jawaban dari seluruh peserta dapat disikapi secara bijak dan tentunya dapat mengolah informasi dari berbagai sumber tersebut yang selanjutnya ditentukan jawaban akhirnya (kesimpulan), melalui permufakatan.

Orang yang memiliki kemampuan berpikir kritis dapat mengajukan pertanyaan dengan tepat dan menggunakan informasi yang relevan, memilih dan memilah informasi, mengajukan alasan yang logis berdasarkan informasi dan mengambil kesimpulan yang dapat dipercaya dan meyakinkan tentang suatu persoalan.<sup>21</sup> Kemampuan inilah yang diharapkan oleh pesantren agar dimiliki santri ketika dan setelah mengikuti kegiatan *bahtsul-masail*. Pengajuan pertanyaan ini juga ada teknik yang harus dikuasai, sehingga pertanyaan yang diajukan akan diketahui jenis tingkatannya. Seorang yang dapat berpikir kritis, tentu akan mengajukan pertanyaan yang tepat dengan bahasa-bahasa yang mudah dipahami oleh khalayak. Kemampuan seperti itu dipengaruhi oleh adanya informasi yang diperoleh

---

<sup>21</sup>Sutaryo,dkk , *Membangun Kedaulatan Bangsa Berdasarkan Nilai-Nilai Pancasila: Pemberdayaan Masyarakat dalam Kawasan Terluar, Terdepan dan Tertinggal (3T)...*, 422.

sebelumnya, sehingga saat mengajukan pertanyaan sudah mengetahui sisi mana yang perlu diajukan pertanyaan untuk didiskusikan.

Dalam menjawab pertanyaan santri juga harus mampu menyampaikan dengan bahasa yang sederhana yang dapat dipahami oleh peserta lain dan memberikan penjelasan lebih lanjut apabila ada istilah-istilah yang perlu penjelasan. Ketika terdapat perbedaan pendapat antar kelompok peserta *bahtsual-masail* tidak boleh langsung mengkritisi peserta lain dan bersikap argumentatif. Karena dalam berpikir kritis, kata kritis terhadap sebuah argumen tidak identik dengan ketidaksetujuan yang bersifat subjektif dan dilandasi perasaan emosional. Namun berpikir kritis dimaksudkan untuk menggali kejelasan dengan mempertanyakan segala hal secara detail, sehingga ditemukan kebenaran atas informasi yang disampaikan dan menghasilkan kesimpulan secara objektif. Untuk itu, ketika mengembangkan pikiran kritis harus bersifat netral, objektif dan tidak bias (berpihakan).<sup>22</sup>

Santri yang memiliki daya berpikir kritis akan mengutarakan jawaban dengan disertai sumber rujukan yang otoritatif, valid, serta relevan. Selain itu, setiap individu juga harus mempunyai sikap objektif, dan terhindar dari unsur subjektifitas. Sikap objektif ini dapat dibuktikan dengan menyatakan argumen sesuai dengan pendapat ulama yang ada dalam kitab kuning yang dijadikan sumber.

Pada akhir kegiatan *bahtsual-masail* santri akan dituntut ikut andil untuk menyimpulkan hasil dari berbagai argumen yang telah disampaikan sebagai jawaban atas permasalahan yang dibahas. Proses penyimpulan merupakan indikator dari berpikir kritis. Dalam menarik kesimpulan santri harus bisa mempertanggung jawabkan kesimpulannya, dapat menguji kesimpulan yang dibuat, dan merekonstruksi pola keyakinan yang dimiliki berdasarkan pengalaman dan melakukan pertimbangan yang akurat sesuai data-data yang ada.<sup>23</sup>

Penarikan kesimpulan menjadi titik yang paling urgen dalam proses kegiatan ilmiah untuk meningkatkan daya berpikir kritis santri. Kesimpulan sebagai jawaban akhir merupakan pengetahuan yang akan tersimpan dalam *memory* akal setiap santri, sehingga perlu kehati-hatian dalam menentukan sikap untuk menyimpulkan jawaban dari

---

<sup>22</sup>Hendra Surya, ***Strategi Jitu Mencapai Kesuksesan Belajar...***, 132.

<sup>23</sup>Hendra surya, ***Cara belajar Orang Genius...***, 162.

hasil diskusi dan pengolahan sumber rujukan. Tujuan akhir dari kegiatan *bahtsual-masail* yang kemudian menghasilkan kesimpulan tersebut sudah seharusnya menelurkan keputusan-keputusan yang objektif dan kuat, sebab hasil dari sidang tersebut tidak hanya diterima oleh peserta sidang semata, akan tetapi juga akan diinformasikan kepada seluruh warga pesantren atau bahkan masyarakat umum secara luas.

Jika diperhatikan tahap pelaksanaan dari kegiatan *bahtsual-masail*, maka tahapan yang dilakukannya dapat di kelompokkan pada strategi pembelajaran inkuiri yaitu mulai dari merumuskan masalah sampai merumuskan kesimpulan,<sup>24</sup> meskipun terdapat beberapa perbedaan dalam pelaksanaannya yaitu dalam tahap pengajuan hipotesis. Dalam *bahtsual-masail* tidak ada tahap ini karena setelah santri merumuskan masalah kemudian dilanjutkan dengan pengumpulan data untuk pemecahan masalah tanpa harus mengajukan hipotesis terlebih dahulu. Ini menunjukkan bahwa pondok pesantren juga melaksanakan strategi-strategi yang biasa diterapkan dalam lembaga pendidikan umum hanya saja penyebutannya serta terdapat beberapa tahap yang berbeda, bahkan pesantren sudah menerapkannya sejak lama dan mempunyai ciri khas sendiri salah satunya adalah kegiatan *bahtsual-masail* ini. Letak peran pesantren dengan adanya kegiatan ini sungguh terlihat, melalui *bahtsual-masail* pesantren telah mampu memecahkan masalah dengan berbagai jalan solutif, dan memberi sumbangsih nyata untuk kemajuan umat Islam.

### **Faktor Pendukung dan Penghambat dalam Peningkatan Berpikir Kritis Santri Melalui Kegiatan *Bahtsu al-Masail* di Pondok Pesantren An-Nur II al-Murtadlo Malang dan Pondok Pesantren Mambaus Sholihin Gresik**

Ada beberapa faktor pendukung dan penghambat dalam peningkatan berpikir kritis santri. Faktor tersebut terbagi menjadi dua macam yaitu faktor internal dan eksternal, faktor internal berhubungan dengan santri sebagai peserta *bahtsual-masail*, sedangkan faktor eksternalnya adalah yang berhubungan dengan teknis pelaksanaan

---

<sup>24</sup>Husniyatus Salamah Zainiyati, *Model dan Strategi Pembelajaran Aktif Teori dan Praktek dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam.....*, 156.

*bahtsual-masail*. Berikut ini adalah tabel faktor pendukung dan penghambat mengenai peningkatan berpikir kritis melalui kegiatan *bahtsual-masail* di kedua pesantren:

**Tabel 3.**  
Faktor Pendukung Peningkatan Berpikir Kritis

Faktor Pendukung	
PP. An-Nur II	PP. Mambaus Sholihin
1. Dukungan penuh dari pengasuh	1. Dukungan dari semua pihak
2. Pengawasan dari <i>ustadz</i> dan <i>ustadzah</i>	2. Pengumpulan <b>ta'bir</b> tepat waktu oleh peserta <i>bahtsual-masail</i> .
3. Ada <i>ustadz</i> tugas dari pesantren Sidogiri dan Lirboyo	3. Biaya pelaksanaan <i>bahtsual-masail</i> ditanggung oleh pondok pesantren
4. Evaluasi yang dilakukan secara rutin	4. Tersedia perpustakaan dan LAB komputer
5. Koleksi kitab yang dimiliki oleh pondok pesantren	

Faktor pendukung adalah hal atau kondisi yang dapat mendorong atau menumbuhkan suatu kegiatan atau usaha. Faktor diatas merupakan hal-hal yang mendukung berlangsungnya kegiatan *bahtsual-masail*, salah satunya adalah dukungan dari pengasuh, ini sangat diperlukan karena sebuah kegiatan jika tidak ada dukungan dari pemimpin maka tidak akan terlaksana. Selain itu dengan disediakannya perpustakaan yang berisi koleksi kitab-kitab dan LAB komputer dapat mempermudah santri dalam mencari jawaban serta **ta'bir** yang digunakan untuk menjawab permasalahan *bahtsual-masail*.

Tugas pesantren adalah senantiasa meningkatkan dan mengembangkan kualitas dari kegiatan ini secara berkesinambungan. Pihak Pesantren perlu terus meng*upgrade* koleksi yang dijadikan sumber kajian, misal dengan menambah koleksi hasil karya ulama kontemporer, kitab-**kitab kuning yang di luar madzhab syafi'iyah, dan** lainnya. Kegiatan evaluasi juga harus dilaksanakan secara rutin, untuk mengetahui masalah apa yang menyelimuti, menentukan langkah penyelesaian masalah, dan membuat rencana jangka pendek, menengah, serta jangka panjang.

Adanya faktor pendukung pasti juga ada faktor penghambat, berikut ini adalah paparan faktor penghambat yang dialami oleh kedua pesantren tersebut:

**Tabel 4.**

Faktor Penghambat Peningkatan Berpikir Kritis  
Faktor Penghambat

PP. An-Nur II	PP. Mambaus Sholihin
1. Kemampuan santri yang beragam	1. Kurangnya semangat santri dalam kegiatan <i>bahtsu al-masail</i>
2. Keterlambatan peserta ketika <i>bahtsu al-masail</i>	2. Perencanaan pelaksanaan <i>bahtsu al-masail</i> yang kurang
3. Tempat <i>bahtsu al-masail</i> yang kurang strategis	3. Revisi proposal pengajuan kegiatan dan dana <i>bahtsu al-masail</i>
4. Pemilihan moderator yang kurang tepat	

Sebagai upaya untuk mengatasi faktor penghambat diatas, ada beberapa hal yang bisa dilakukan oleh *ustadz* dan *ustadzah* serta pondok pesantren, antara lain:

a. Menganalisis Karakteristik Santri

Analisis santri dilakukan oleh *ustadz/ustadzah* meliputi tiga faktor kunci yang meliputi:

- 1) Karakteristik Umum
- 2) Mendiagnosis kemampuan awal santri
- 3) Gaya Belajar

b. Meningkatkan motivasi santri

Santri yang menjadi peserta *bahtsual-masail* di kedua pesantren mempunyai semangat tinggi akan tetapi tidak seluruhnya, tidak semua santri memiliki motivasi yang sama. Disinilah peran *ustadz* dan *ustadzah* sangat penting dalam meningkatkan motivasi santri, hal-hal yang bisa dilakukan untuk mendorong motivasi santri adalah:

- 1) Menciptakan iklim kelas yang kondusif akan mendorong dan menguatkan motivasi santri. Suasana tempat *bahtsual-*



*masail* yang nyaman dan edukatif, santri akan merasa betah berada di ruangan, tidak cepat merasa jenuh.<sup>25</sup>

- 2) Memberikan angka dalam hal ini sebagai simbol dari nilai kegiatan belajarnya. Hal ini dimaksudkan untuk mengangkat motivasi santri, sehingga mereka merasa diperhatikan dan diapresiasi dengan sepenuhnya oleh pesantren.
- 3) *Reward* atau hadiah dapat menjadi motivasi yang kuat, dimana siswa akan tertarik pada bidang studi atau kegiatan tersebut jika diberikan *reward*. Pemberian *reward* ini sangat penting untuk dilakukan sebagai upaya memupuk motivasi santri sehingga terus terpacu dalam belajar dan mengikuti kegiatan *bahtsual-masail*.
- 4) Kompetisi persaingan, baik antar individu atau kelompok dapat menjadi sarana untuk meningkatkan motivasi belajar.
- 5) *Ego-involvement* yaitu menumbuhkan kesadaran kepada santri agar merasakan pentingnya tugas dan kegiatan *bahtsual-masail* untuk masa depannya.<sup>26</sup>

c. Membuat kriteria khusus untuk pemilihan moderator

Moderator adalah pemimpin jalannya kegiatan *bahtsual-masail*, jadi harus benar-benar dipertimbangkan ketika memilih moderator. Beberapa hal yang dipertimbangkan ketika memilih moderator:

- 1) Memiliki kecakapan berdiskusi
- 2) Memiliki pengetahuan yang cukup tentang permasalahan yang akan dibahas dalam *bahtsual-masail*.
- 3) Moderator harus bersikap objektif.
- 4) Memiliki kepribadian yang matang, sehingga akan berwibawa di depan para peserta forum.

## Penutup

Pelaksanaan kegiatan *bahtsual-masail* dipondok pesantren An-Nur II Malang dan pondok pesantren Mambaus Sholihin Gresik mempunyai tahapan yang hampir sama, letak perbedaannya yaitu di PP.

---

<sup>25</sup>Hadiyanto, *Teori dan Pengembangan Iklim Kelas dan Iklim Sekolah* (Jakarta: Kencana, 2016), 21.

<sup>26</sup>Siti Suprihatin, "Upaya Guru dalam Meningkatkan Motivasi Belajar Siswa", *Pendidikan Ekonomi UM Metro*, Vol.3, No. 1 (2015), 76.

An-Nur II santri diberikan kebebasan dalam berpendapat tanpa kewajiban mengumpulkan jawaban dan **ta'bir** sebelum *bahtsual-masail*, sedangkan di pesantren Mambaus Sholihin peserta harus mengumpulkan jawaban dan **ta'bir** terlebih dahulu untuk disaring mana jawaban kelompok peserta yang bisa diajukan dan diperdebatkan ketika *bahtsual-masail* berlangsung. Perbedaan kedua yaitu di pesantren Mambaus Sholihin santri dapat memanfaatkan media dan teknologi pembelajaran berbasis ICT, sedangkan di pesantren An-Nur II media berbasis ICT hanya bisa digunakan oleh ustadz serta pengurus saja. Kegiatan *bahtsu al-masail* ini memberikan peluang bagi santri untuk meningkatkan daya berpikir kritis santri dengan saling bertukar ide tau gagasan yang sudah ditelaah terlebih dahulu untuk menemukan jawaban dari masalah yang sudah ditentukan. Dengan model dialog interaktif antar santri secara tidak langsung melatih daya kritisnya yang kelak akan bermanfaat untuk dirinya dan ketika berbaur di tengah masyarakat. Kedua pondok pesantren mempunyai beberapa faktor pendukung dan penghambat dalam pelaksanaan kegiatan *bahtsu al-masail*, pondok pesantren terus berupaya untuk memecahkan faktor penghambat yang ada sebagai bentuk peningkatan pelaksanaan kegiatan *bahtsu al-masail*.

### Daftar Pustaka

- Angkowo dan Kosasih. 2007. *Optimalisasi Media Pembelajaran* Jakarta:Gramedia Widiasarana
- Daulay, Haidar Putra. 2014. *Pendidikan Islam dalam Perspektif Filsafat*. Jakarta: Prenadamedia Group
- Dhofier, Zamakhsyari. 1994. *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta:LP3ES
- Djafri, Novianty. 2016. *Manajemen Kepemimpinan Kepala Sekolah: Pengetahuan Manajemen, Efektivitas, Kemandirian Keunggulan Bersaing dan Kecerdasan Emosi*. Yogyakarta: Deepublish
- Hadiyanto. 2016. *Teori dan Pengembangan Iklim Kelas dan Iklim Sekolah*. Jakarta: Kencana
- Hendrikus, Dori Wuwur. 1991. *Retorika: Terampil Berpidato, Berdiskusi, Berargumentasi, Bernegosiasi*. Yogyakarta: Kanisius
- Jahja, Yudrik. 2015. *Psikologi Perkembangan*. Jakarta: Prenadamedia

- Neila Ramadhani,dkk. 2018.*Psikologi untuk Indonesia Tangguh dan Bahagia*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press
- Rofiq A, dkk. 2005.*Pemberdayaan Pesantren Menuju Kemandirian dan Profesionalisme dengan Metode Daurah Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren
- Sagita, Apri Damai, dkk. 2017.*Pembelajaran Bahasa Indonesia untuk SD: Pendekatan dan Teknis*. Jakarta: Media Maxima
- Setiawan, Jemmy dan Mohammad Juri. 2018. *Rendah Hati Membuka Pintu Sukses*. Jakarta: Alex Media Komputindo
- Suprihatin, Siti. 2015. **“Upaya Guru dalam Meningkatkan Motivasi Belajar Siswa”**, *Pendidikan Ekonomi UM Metro*, Vol.3, No. 1
- Surya, Hendra. 2013. *Strategi Jitu Mencapai Kesuksesan Belajar*. Jakarta: Elex Media Komputindo
- Syarifuddin K. 2018.*Inovasi Baru Kurikulum 2013 Pendidikan Agama Islam dan Budi Pekerti*. Yogyakarta: Budi Utama
- Syuhud, Fatih. 2011.*Pendidikan Islam:Cara Mendidik Anak Saleh, Smart dan Pekerja Keras*. Malang: Al-Khoirot
- Thalib, Syamsul Bachri. 2010.*Psikologi Pendidikan Berbasis Analisis Empiris Aplikatif*. Jakarta: Kencana
- Zahro, Ahmad. 2004.*Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul masail 1926-1999*. Yogyakarta: LKiS
- Zainiyati, Husniyatus Salamah. 2010.*Model dan Stategi Pembelajaran Aktif Teori dan Praktek dalam Pembelajaran Pendidikan Agama Islam*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press

## KONTEKSTUALISASI KITAB KUNING; ANALISA HASIL PUTUSAN *BAHTSUL MASÂIL* PWNU JATIM TENTANG WAWASAN KEBANGSAAN

Ibnu

**Ma'had Aly Ash-Shiddiqiyah** Jakarta

STAI Miftahul Huda Subang

ibnusahroji@gmail.com

### Abstrak

Tulisan ini menunjukkan bahwa peserta *Bahtsul Masâil* NU melakukan kontekstualisasi terhadap kitab kuning, terutama ketika membahas isu yang berkaitan dengan wawasan kebangsaan. Wawasan kebangsaan dijadikan perspektif utama *Bahtsul Masâil* NU dalam membaca kitab kuning, karena mereka menyadari sebagian besar rujukan *Bahtsul Masâil* NU ditulis pada masa klasik di saat umat Islam menjadi penguasa dan superior. Karenanya, sebagian pendapat ulama klasik yang berkaitan dengan negara perlu dipahami berdasarkan situasi kekinian. Untuk membuktikan ini, penulis menjadikan hasil rujukan *Bahtsul Masâil* PWNU Jawa timur tahun 2018 tentang wawasan kebangsaan.

**Kata Kunci:** Kontekstualisasi, *Bahtsul Masâil*, Kebangsaan

## Pendahuluan

*LajnahBahtsul Masâil* merupakan forum yang memiliki otoritas tertinggi pengambilan hukum Islam dalam organisasi Nahdlatul Ulama.<sup>1</sup> Forum ini diadakan sebagai jawaban atas kebutuhan masyarakat terhadap permasalahan **hukum Islam praktis** (*‘amaly*) bagi kehidupan sehari-hari yang melibatkan para ulama dan intelektual NU. Meski baru resmi menjadi sebuah institusi pada Mukhtar NU XVIII di Yogyakarta, namun dalam sejarahnya, kegiatan *Bahtsul Masâil* telah dilakukan sejak kongres / Mukhtar I.<sup>2</sup>

Sebagai organisasi yang menganut paham *Ahlu Sunnah wa al-Jamaah*, secara fikih, NU mengakomodir pendapat-pendapat fikih sebagaimana **dikemukakan oleh Imam Madzhab 4 yakni Hanafi, Maliki, Syafi’i dan Hanbali**.<sup>3</sup> Dalam menentukan hukum sebuah permasalahan fikih, NU terkesan sangat hati-hati, bahkan tidak pernah secara langsung merujuk kepada **alQur’an dan Hadits**. **NU selalu mengembalikan permasalahan kepada** pendapat ulama madzhab. NU menganggap fikih madzhab merupakan karya final. Dengan kata lain, segala masalah hukum yang telah dibahas dalam karya-karya tersebut merupakan intisari dari **al-Qur’an dan Hadits**. Anggapan tersebut bukan tanpa alasan. Setidaknya dalam upaya memelihara mata rantai tranmisi ilmu pengetahuan Islam, NU berpendirian bahwa apa yang dilakukan hanya menelusuri mata rantai yang baik dan sah bagi setiap generasi.<sup>4</sup> Tak pelak, paradigma semacam ini membuat NU disinyalir sebagai sebuah organisasi keagamaan yang bersifat tradisional.<sup>5</sup>

Dugaan semacam ini selaras dengan penegasan dari K.H. Hasyim **Asy’ari yang menyatakan bahwa syari’at agama Islam** tidak diketahui kecuali dengan cara memindahkan dari orang terdahulu dan mengambil pelajaran, ketentuan dari orang orang terdahulu itu.<sup>6</sup> Penegasan ini membuktikan bahwa NU memang lebih memilih berupaya untuk melestarikan tradisi

---

<sup>1</sup> Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU; LajnahBahtsul Masâil 1926 – 1999*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), 67.

<sup>2</sup> Muhammad Ulil Abshor, *Dinamika Ijtihad Nahdlatul Ulama (Analisis Pergeseran Paradigma dalam Lembaga Bahtsul Masâil NU)*, Millati, Journal of Islamic Studies and Humanities, Vol. 1, No. 2, Des. 2016, 231.

<sup>3</sup> Zudi Setiawan, *Pemikiran dan Kebijakan Nahdlatul Ulama dalam Menjaga Kedaulatan Wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia pada Era Reformasi (1998 - 2009)*, Spektrum, Jurnal Ilmu Politik Hubungan Internasional, Vol. 7, No. 1, Januari 2010, 72.

<sup>4</sup> Zamachyari Dlofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1984) 149-153.

<sup>5</sup> Greg Barton and Greg Fealy (Ed), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, (Clayton, Australia: Monash Asia Institute, 1996), 2.

<sup>6</sup> **Hasyim Asy’ari, Qanun Asasi Nahdlatul Ulama’**, (Kudus: Menara Kudus, 1971). 37. <sup>7</sup>Ulil Abshor, ...., 230.

bermazhab dibandingkan berusaha mengembangkan upaya ijtihad. Apalagi **kenyataan di lapangan bermadzhabnya pun sebatas pada madzhab Syafi'i.**<sup>7</sup>

Kealpaan tradisi ijtihad dalam forum *Bahtsul Masail* mengesankan adanya kecenderungan tekstualis dalam pemahaman fikih di NU dengan merujuk begitu saja pendapat-pendapat fikih yang terdapat pada referensi kitab-kitab klasik.<sup>7</sup> Meskipun demikian, dalam perjalanannya, tradisi *Bahtsul Masail* yang dilakukan oleh Nahdlatul Ulama mengalami perkembangan, dimana pada Munas alim Ulama tahun 1992 di Lampung diputuskan tentang prosedur pengambilan hukum di NU dengan memandang perlunya bermazhab secara *manhajiy*, yaitu menganut mazhab pada kaidah-kaidah yang digunakan **ulama' dalam ijtihad mereka. Ini berarti peluang melakukan istinbat** hukum terhadap sebuah masalah mendapatkan porsi yang layak.<sup>8</sup>

Selain menggunakan metode *manhajiy*, *Bahtsul Masail* juga mengalami perubahan paradigma pemahaman yang tadinya tekstual menjadi kontekstual, sebagaimana disebutkan dalam halaqah di PP Watucongol Muntilan Magelang pada tanggal **15-17 Desember 1998, dengan tema "Telaah Kitab Kuning Secara Kontekstual", yang merekomendasikan beberapa point, diantaranya** ialah upaya untuk memahami teks kitab klasik dengan melihat konteks sosio-historisnya.<sup>9,10</sup>

Dalam praktiknya, pemahaman secara kontekstual tersebut terlihat pada hasil *Bahtsul Masail* yang diselenggarakan oleh PWNU Jawa Timur yang membahas permasalahan wawasan kebangsaan dan relasi antar umat beragama. Paradigma ini merupakan kelanjutan dari penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai dasar dan ideologi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.<sup>11</sup> Sebagai organisasi keulamaan dengan jumlah pengikut terbanyak

---

<sup>7</sup> Kecenderungan semacam ini biasa disebut sebagai metode *istinbath qauliy*, sebuah arus utama yang sangat mendominasi konstruksi pemikiran fikih NU. Baca: Ahmad Arifi, ***Pergulatan Pemikiran Fikih "Tradisi" Pola Mazhab*** (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 3.

<sup>8</sup> Zahro, .....,70.

<sup>9</sup> Point-point rekomendasi tersebut secara lengkap ialah: (a) memahami teks kitab klasik harus dengan konteks sosio historisnya, (b) mengembangkan kemampuan observasi dan analisis terhadap teks kitab, (c) memperbanyak *muqabalah* (perbandingan) dengan kitab-kitab lain, baik dalam lingkup **Madzhab Syafi'i** maupun diluar madzhab, (d), meningkatkan intensitas diskusi intelektual antara pakar disiplin ilmu terkait dengan materi yang tercantum dalam kitab klasik, (e) mampu menghadapkan kajian teks kitab kuning dengan wacana aktual dengan bahasa yang komunikatif. Selengkapny, baca: Abdul Moqsiith Ghazali, *Metode Bahtsul Masail NU*, <http://islamlib.com/lembaga/nahdlatululama/metode-bahtsul-masail-nu/>, diakses pada 28 September 2018, pukul:

<sup>10</sup> .19.

<sup>11</sup> **As'ad Said Ali**, *Negara Pancasila Jalan Kemaslahatan Berbangsa* (Jakarta: LP3ES, 2010), h. xiii.

di dunia sekaligus organisasi non-pemerintah yang mampu bertahan lama,<sup>12</sup> NU memandang bahwa kehadiran negara dalam pandangan Islam bukanlah sebagai tujuan (*ghayah*), melainkan sebagai sarana untuk mencapai tujuan (*wasilah*)<sup>13</sup>

Penelitian ini bertujuan untuk membedah bagaimana pemahaman kontekstual terhadap kitab fikih klasik dilakukan oleh forum *Bahtsul Masâil* PWNU Jawa Timur dalam membahas persoalan tentang wawasan kebangsaan. Sumber data yang digunakan ialah data tertulis baik berupa rumusan hasil *Bahtsul Masâil*, buku, kitab, maupun tulisan yang beredar di media dan internet terkait dengan topik ini. sumber data yang berkaitan langsung dengan *Bahtsul Masâil* menjadi sumber data primer, dan yang tidak berkaitan secara langsung menjadi sumber data sekunder. Penelitian ini termasuk kategori penelitian filosofis-normatif-empiris<sup>1415</sup> yang merupakan bagian dari penelitian hukum Islam. Pendekatan yang dipakai ialah pendekatan ushul fikih yang kemudian dianalisa menggunakan analisis isi (konten) secara reflektif (deduksi-induksi), komparatif dan kritis.

### Menuju Pemahaman Kontekstual Fikih

Kata teks, dalam bahasa Arab disebut *nash*, telah dipakai dalam wacana keilmuan Islam klasik khususnya dalam bidang hukum Islam. Dalam *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, *nash* diartikan dengan mengangkat atau batas akhir sesuatu.<sup>16</sup> Di kalangan ulama Ushul Fikih *nash* berarti lafal yang hanya bermakna sesuai dengan ungkapanannya dan tidak dapat dialihkan pada makna lain.<sup>17</sup>

Batasan *nash* sendiri sebenarnya tidak disepakati, misalnya oleh Mazhab Hanafi dan Syāfi'i. Mazhab Hanafi menyatakan bahwa *nash* ialah yang tegas menunjukkan kepada makna sesuai dengan apa yang tersurat, tetapi masih dimungkinkan untuk mengambil makna lain, misalnya makna khusus untuk makna yang berpengertian umum. Sementara itu Mazhab Syāfi'i

---

<sup>12</sup> Martin Van Bruinessen, *NU tradisi relasi-relasi kuasa pencari wacana baru*, (Yogyakarta LKIS, 1998), 3.

<sup>13</sup> Afifuddin Muhajir, *Fikih Tata Negara: Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam* (Yogyakarta: IRCISoD, 2017), h. 23.

<sup>14</sup> M. Atho Mudzhar, *Tantangan Studi Hukum Islam di Indonesia Dewasa Ini*, Jurnal Indo-Islamika, vo. no. 1, 2012, h. 95-97

<sup>16</sup> Ahmad ibn Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz IV (Beyrut : Dār al-Fikr, t.th.), h. 356.

<sup>17</sup> Abd. Aziz Dahlan (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid IV (Jakarta : Ihtiar Baru van Hoeve, 1996), 1303.



mengartikannya sebagai suatu teks al-Qur'an yang mengandung maksud secara jelas dan pasti.<sup>18</sup>

*Nash* dalam pengertian teks al-Qur'an di bagi menjadi ***nash qath'i*** dan ***nash dzanni***. *Nash* ini terbagi dalam dua wilayah yaitu ***nash qath'i al-wurūd*** atau ***qath'i al-subūt*** dan ***nash qath'i al-dalālah***. Istilah pertama berarti teks yang pasti datangnya dari Allah SWT dan sudah menjadi konsensus kaum muslimin, sedang yang kedua berarti teks yang jelas penunjukan maknanya. Dalam definisi Abd al-Wahab Khallaf disebutkan sebagai “yang menunjuk kepada makna tertentu sebagaimana yang dipahami pada teks; tidak mengandung kemungkinan ***ta'wil*** serta tidak ada peluang untuk memahami **selain makna yang tertera pada teksnya**”.<sup>19</sup> Sementara *nash dzanni* adalah teks yang relatif atau nisbi sehingga memungkinkan adanya ***ta'wil*** yang menghasilkan pengertian lain. Dari *nash dzanni* inilah muncul perbedaan pendapat dan paham diantara pemikir hukum Islam dan selanjutnya menimbulkan mazhab-mazhab hukum yang berbeda.

Teks al-Qur'an dalam perkembangan berikutnya tidak bisa dilepaskan dari pertemuannya dengan akal manusia, karena akal inilah yang sebenarnya memberi interpretasi kepadanya. Kenyataan ini memberi warna yang jelas bahwa pemahaman manusia terhadap suatu teks (*nash*), berbeda dengan teks itu sendiri, dan ini bisa kurang dari kandungan teks atau melebihinya. Bahkan menurut M. Quraish Shihab teks al-Qur'an yang sebagian besar dari *nash-nash* yang mengandung ketentuan ***juz'i*** dapat menampung lebih dari satu makna sehingga lahir aneka pandangan yang ketat atau longgar. Ini bisa dibuktikan lanjutnya pada masa sahabat dimana Abdullah ibn Umar dinilai ketat sementara sahabat Nabi yang lain seperti Abdullan ibn Abbas dinilai penuh toleransi.<sup>21</sup>

Kalangan pemikir muslim kontemporer yang banyak bergelut dengan dunia teks, semisal Hassan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zayd, dan Ali Harb menganggap bahwa teks memerlukan interpretasi. Hassan Hanafi melihat bahwa teks mengandung dinamika dan vitalitas di dalamnya. Akan tetapi, sebelum diadakan pembacaan, maka ia hanya potensial dan statis sifatnya. Membaca teks berarti menghidupkannya.<sup>22</sup> Karakter seperti ini lanjutnya

---

<sup>18</sup> Lihat Harun Nasution (ed.), *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jilid II (Jakarta : CV. Anda Utama, 1993), 835-836

<sup>19</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *Ilm Ushūl al-Fikih* (Mesir : Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah al Azhar, t.th.)

<sup>21</sup> Lihat M.Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah* (Jakarta : Lentera Hati, 2004), 19

<sup>22</sup> Hassan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyyah* (Kairo : Maktabah Anglo Mishriyyah, 1988), h. 535

mencerminkan bahwa teks selalu membutuhkan penafsiran yang dengannya makna menjadi jelas. Nashr Abu Zayd mendefinisikan secara eksplisit apa yang dimaksud dengan teks. Teks seperti anggapan sebagian orang bahwa ia merupakan kepastian-kepastian keagamaan yang tidak membutuhkan interpretasi tidak disepakatinya. Abu Zayd selanjutnya meletakkan teks kembali sebagai pusat dalam riset akademik Islam dengan menolak teori tradisional tentang al-Qur'an sebagai sebuah teks tertutup dan, sebaliknya, lebih membahas al-Qur'an sebagai teks terbuka dan meniscayakan interpretasi sebagai kunci untuk membuka dunia teks.<sup>23</sup>

Sementara itu Ali Harb berpendapat bahwa teks hendaknya menjadi wilayah pemikiran atau kajian. Ini berarti bahwa teks membutuhkan sebuah pembacaan dan hendaknya pembacaan itu menyingkap makna dari apa yang tidak dan belum ditemukan sebelumnya.<sup>24</sup>

Istilah tekstual dalam madzhab fikih adalah mereka yang menjadikan teks (*nash*) baik al-Qur'an maupun hadis sebagai satu-satunya sumber otoritas yang sah dengan menafikan peran penafsiran manusia. Istilah "tekstual" di sini lebih menunjuk pada sebuah paradigma berfikir, baik cara, metode maupun pendekatan yang mengacu pada teks atau makna harfiah teks. Istilah ini secara umum bisa diartikan sebagai kecenderungan suatu pandangan yang mengacu pada makna teks atau makna harfiah. Jadi, yang dimaksud dengan istilah tafsir tekstual dalam kajian ini adalah suatu kecenderungan atau metode penafsiran yang menitikberatkan pada makna teks harfiah dengan tanpa menyertakan konteks sosio-historis teks dalam aktivitas penafsirannya: dimana, kapan, dan mengapa teks tersebut lahir, dan bagaimana proyeksi makna teks ke depan. Karena mengedepankan makna harfiah teks di satu sisi dan menafikan peran dan keterlibatan sang penafsir di sisi lain, maka penetapan maknanya sepenuhnya menjadi domain otoritas teks.<sup>25</sup>

Bukti tekstualitas paradigma kajian hukum Islam klasik adalah begitu banyaknya pembahasan tentang kaidah kebahasaan dalam ilmu ushul fikih. Pernyataan Al-Juwaini menjadi bukti atas hal tersebut: "sesungguhnya mayoritas pembahasan dalam ushul fikih berkaitan dengan kata-kata (*alfazh*) dan makna yang terkait dengan kata-kata tersebut. Harus disadari bahwa syariat itu berbahasa Arab, maka seseorang tidak akan bisa menguak

---

<sup>23</sup> Nashr Abu Zayd, *Mafhūm al-Nashsh : Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo : Al-Hay'ah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kitāb, 1993), 12-13

<sup>24</sup> Ali Harb, *Naqd al-Nash* diterjemahkan oleh M.Faisol Fatawi dengan judul *Kritik Nalar al-Qur'an* (Yogyakarta : LKIS, 2003), 20-21

<sup>25</sup> Asriaty, *Tekstualisme Pemikiran Hukum Islam; Sebuah Kritik*, Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam, Vol. 11, No. 1, Juni 2013, 1

**kandungan syariat selama ia belum menguasai nahwu dan bahasa Arab**".<sup>26</sup> Al-Shafi'i juga menjelaskan bahwa "al-Quran turun dengan bahasa Arab, bukan yang lain. Oleh karena itu, seseorang yang tidak mengetahui keluasan bahasa Arab, aspek-aspeknya, kepadatan dan keragaman maknanya, maka ia tidak akan mengetahui kejelasan semua pengetahuan dalam al-Quran itu".<sup>25</sup>

Paradigma di atas sebenarnya bisa dipahami karena ahli hukum Islam klasik memaknai hukum itu berasal dari titah Ilahi sehingga hanya melalui teks-teks suci sajalah manifestasi hukum itu dapat diketahui.<sup>27</sup> Oleh karena itu paradigma yang digunakan adalah paradigma tekstualis. Pandangan ini kemudian menggunakan logika deduktif sehingga model pendekatan yang digunakanpun adalah teologis-normatif-deduktif.<sup>28</sup>

Paradigma *bayani* pertama kali diperkenalkan oleh Imam al-Shafi'i. Pasca al-Shafi'i, **telaah tekstual** terhadap sumber hukum Islam, dalam hal ini al-Qur'an dan Sunnah memasuki tulisan akhir, **hasil telaah teks tersebut** menghajatkan label yang menggambarkan intensitas berlakunya ikatan hukum yang dikandung teks. Praktis corak pemikiran hukum Islam mengacu pada basis tekstual nash al-Qur'an dan Sunnah.

Hal ini bisa tergambar dengan jelas dalam soal pembakuan hukum-hukum penafsiran teks-teks agama, terutama dalam masalah bentuk-bentuk *dalalah al-lafz* (signifikasi atau kandungan makna suatu lafadh),<sup>29</sup> maka bisa dipahami kemudian kalau persoalan *istinbat* atau penalaran hukum dalam syariat yang dibakukan al-Shafi'i adalah **persoalan yang terkait dengan teks** dengan segenap tangga-tangga *dalalah*-nya, mulai dari makna yang mudah ditangkap hingga yang paling susah.

Konteks dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna. Atau dengan pengertian lain, situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.<sup>30</sup> Peter Salim mengartikannya dengan lingkungan sekitar, keliling. Dari pengertian ini, maka paradigma kontekstual, secara umum dapat diartikan sebagai kecenderungan suatu pandangan yang

---

<sup>26</sup> Al-Juwaini, *al-Burhan fi Usul al-Fikih* (Mansurah: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), vol. I, h.130. <sup>25</sup> Al Juwaini, ....., vol. I, 130.

<sup>27</sup> Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasyfa min 'Ilm al-Ushul Karya al-Ghazali (450-505-1058-1111)*, Desertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 438.

<sup>28</sup> Akh. Minhaji membagi model pendekatan ushul fikih menjadi dua, pertama, teologis-normatif-deduktif dan kedua, empiris-historis-induktif. Lihat Akh. Minhaji, *Reorientasi Kajian Ushul Fikih*, Jurnal al-Jamiah, vol. VI, No. 63, 1999, 16.

<sup>29</sup> Lihat Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, edisi Ahmad Muhammad Shakir (Kairo: Maktabah Dar al-Turath, 1979), h.51-52.

<sup>30</sup> Anton M. Moeliono dkk., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II (Cet. III; Jakarta : Balai Pustaka,

mengacu pada konteks. Abuddin Nata menegaskan bahwa yang dimaksud dengan pemahaman kontekstual adalah upaya memahami ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan konteks dan aspek sejarah ayat itu, sehingga nampak gagasan atau maksud yang sesungguhnya dari setiap yang dikemukakan oleh al-Qur'an.<sup>31</sup>

Gagasan tentang perlunya memperhatikan aspek konteks ini dicetuskan oleh Fazlur Rahman dengan teori *Double Movement* (penafsiran **dua arah**), yaitu merumuskan visi al-Qur'an yang utuh dan kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam situasi sekarang. Menurutnya ayat-ayat al-Qur'an harus dipahami berdasarkan latar belakang kesejarahan Nabi dan masyarakat Arab di masa-masa turunnya al-Qur'an.<sup>32</sup>

Sebelum Fazlur Rahman, Muhammad Abduh juga telah menawarkan pentingnya memperhatikan aspek konteks ini. Lewat corak penafsiran *adabijtima'i*-nya Abduh ingin agar ajaran al-Qur'an itu membumi. Caranya adalah menitikberatkan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an pada segi ketelitian redaksinya, kemudian menyusun kandungan ayat-ayatnya dalam suatu redaksi yang indah dengan penonjolan tujuan utama turunnya al-Qur'an, kemudian merangkaikan pengertian ayat tersebut dengan hukum-hukum yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.<sup>33</sup> Menurut Al-Thana'hi selain perumusan di atas Abduh juga memiliki tujuan pemikiran yang lain yaitu keinginan yang kuat untuk membebaskan akal pikiran dari belenggu taklid dan memperbaiki gaya bahasa Arab.<sup>34</sup> **Sedang Abdul 'Athi Muhammad Ahmad** mengemukakan tujuan lain yaitu menjelaskan hakikat ajaran Islam

---

<sup>31</sup> Abudin Nata, *al-Qur'an dan Hadits* (Dirasah Islamiah I), (Jakarta: Rajawali Press, 1993), h.146.

<sup>32</sup> Fazlur Rahman, *Interpreting the Qur'an* diterjemahkan dan disunting oleh Taufik Adnan Amal dengan judul *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* (Cet. V; Bandung : Mizan, 1993), h. 54. Fazlur Rahman kemudian menawarkan prinsip-prinsip metodologinya dengan: a) Pendekatan historis yang seksama dan serius untuk menemukan makna teks al-Qur'an. Untuk itu pertama-tama al-Qur'an dipelajari dalam tatanan kronologisnya dari ayat-ayat yang paling awal turun sampai kepada ayat-ayat yang terakhir turun. Dengan cara ini seorang mufassir harus mengikuti bentangan al-Qur'an sepanjang karir dan perjuangan Nabi. b) Membedakan antara ketetapan-ketetapan legal al-Qur'an dengan sasaran dan tujuan-tujuan utamanya. c) Sasaran-sasaran al-Qur'an harus dipahami dan ditetapkan dengan member perhatian sepenuhnya terhadap latar sosiologisnya –yakni lingkungan dimana Nabi bergerak dan bekerja. Baca: Fazlur Rahman, *Interpreting the Qur'an* diterjemahkan dan disunting oleh Taufik Adnan Amal dengan judul *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*,...,23-24

<sup>33</sup> M.Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Bandung: Hidayah, 1994), 11

<sup>34</sup> Thahir al-Thana'hi, *Mudzakkirat al-Ustadz al-Imām* (Kairo : Dar al- Hilāl, t.th.), 81

yang murni dan menghubungkan ajaran-ajaran tersebut dengan kehidupan masa kini.<sup>35</sup>

### Nalar Fikih Forum *Bahtsul Masail*

Nalar fikih NU senantiasa berkembang setidaknya dalam kurun 1990-an sampai 2004, mulai dari nalar fikih yang formalistik-tekstual, nalar fikih sosial-kontekstual, sampai nalar fikih kritis emansipatoris. *Pertama, Nalar Fikih Formalistik-Tekstual* dengan paradigma pola bermadzhab secara *qauliy* (tekstualis) sebagai arus utama yang sangat mendominasi konstruksi pemikiran fikih NU. Namun demikian, pada dekade 1990-an sampai sekarang, nalar formalistik ini mengalami dinamika dengan dikembangkan pola bermadzhab secara *manhajiy* (metodologis) untuk mengatasi kelemahan-kelemahan pola bermadzhab secara *qauliy*. *Kedua, Nalar Fikih Sosial-Kontekstual* yang dimotori oleh K.H. M.A. Sahal Mahfudh. Paradigma fikih yang dibangun oleh nalar ini adalah mengikuti pola bermadzhab, tetapi mengedepankan upaya kontekstualisasi fikih pola madzhab terhadap *al-kutub al-madzahib* dengan menggunakan pendekatan sosial dan *maqashid syariah* (tujuan-tujuan pokok syariat Islam) serta *qawa'id fikihiyyah* (kaidah-kaidah Fikih). Dengan memberikan nuansa sosial pada fikih, pola **madzhab 'ala** NU tetap relevan dengan perkembangan zaman dan tuntutan masyarakatnya. *Ketiga, Nalar Fikih Kritis-Emansipatoris atau Nalar Fikih Transformatif*. Nalar fikih **ini tidak terikat oleh "sakralitas" kutub al-madzahib** yang digunakan oleh kelompok nalar formalistik-tekstual. Paradigma fikihnya mengedepankan perlunya rekonstruksi atas fikih

**"tradisi" pola mazhab pada NU. Sebagai solusinya, "Ijtihad baru" dengan mengacu pada sumber asal fikih (al-Qur'an-Hadis) dan al-maslahah (kemaslahatan) sebagai tujuan hukumnya (maqashid al-syari'ah).**<sup>36</sup>

Masalah keagamaan (*masail al-diniyyah*) yang menjadi objek kajian *Masail Fikihiyyah* diklasifikasikan menjadi dua macam. *Pertama, al-masail al-diniyyah al-waqi'iyah* (problematika keagamaan realistik), yaitu masalah-masalah keagamaan yang bersifat aktual-kontemporer, sebagaimana dibahas dalam kitab-kitab fikih pada umumnya, baik menyangkut fikih ibadah maupun fikih muamalah. *Kedua, al-masail al-diniyyah al-maudhu'iyah* (problematika keagamaan tematis), yaitu masalah-masalah keagamaan yang bersifat tematik, misalnya demokrasi, *civil society*, HAM, dan lain-lain. Ketika membicarakan *al-masail al-diniyyah al-waqi'iyah*, NU menggunakan pendekatan *qaul al-madzhab* atau pendekatan *qauliyyah*; sedangkan ketika membicarakan *al-*

---

<sup>35</sup> Abdul 'Athi Muhammad Ahmad, *Al-Fikr al-Siyasi li al-Imam Muhammad Abduh* (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah li al-Kitab, 1978), 99

<sup>36</sup> Arifi, ....., 5

*masail al-diniyyah al-maudhu'iyah*, NU memakai pendekatan bermadzhab secara *manhajiiyyah*. Argumentasinya, masalah *al-waqi'iyah* memiliki tingkat urgensi yang tinggi bagi masyarakat dan perlu dengan cepat memperoleh jawaban. Oleh sebab itu, dengan mengacu pada tekstualitas kitab madzhab, dapat segera diperoleh jawabannya. Sedangkan masalah *al-maudhu'iyah* tidak menghendaki jawaban secara cepat dan tingkat tuntutan kebutuhan bagi masyarakat lebih leluasa. Selain itu, masalah *al-maudhu'iyah* memerlukan pembahasan yang lebih serius dan konsep yang matang berkenaan dengan metodologi hukumnya. Oleh sebab itu, setiap peserta *Bahtsul masail* diminta untuk membuat konsep yang jelas dalam bentuk makalah yang dipresentasikan dalam forum *Bahtsul masail*. Kemudian makalah tersebut dibahas dan didiskusikan untuk mencari rumusan ketetapan hukum yang komprehensif.<sup>37</sup>

Ulama NU dalam menyikapi warisan klasik (*al-turats*) yang berupa kitab-kitab fikih madzhab dan tuntutan pembaruan pemikiran fikih (*al-tajdid*), terbagi menjadi tiga kelompok. *Pertama*, kelompok yang menerima *al-turats* sebagai suatu kebenaran final, sehingga dijadikan sebagai sumber solusi bagi problem-problem masyarakat masa kini. *Kedua*, kelompok yang menerima *al-turats* sebagai suatu kebenaran yang masih dapat digunakan sebagai solusi atas problematika masyarakat masa kini, namun perlu dikontekstualisasikan berdasarkan kemaslahatan masyarakat. *Ketiga*, kelompok yang memandang *al-turats* sebagai sesuatu yang sudah ketinggalan zaman (*out of date*) dan telah kehilangan konteksnya, sehingga tidak perlu lagi dijadikan rujukan untuk menjawab problematika masa kini yang semakin kompleks. Oleh sebab itu, perlu dilakukan ijtihad mandiri berdasarkan kemaslahatan umat.<sup>38</sup>

Selanjutnya ketiga kelompok tersebut membentuk suatu piramida yang menunjukkan bahwa kelompok ulama NU konservatif masih sangat dominan mewarnai peta pemikiran fikih NU yang mempertahankan *status quo* dalam pola madzhabnya; kemudian disusul kelompok moderat; sedangkan kelompok progresif menjadi bagian terkecil dalam komunitas ulama NU.<sup>39</sup>

Dalam hal interaksi sosial maupun struktural, ketiga kelompok di atas menampilkan pola hubungan yang unik. Pada suatu saat, bisa terjadi hubungan yang harmonis; dan di saat lain bisa terjadi konflik. Dalam relasi sosial, kelompok pertama (konservatif) dan ketiga (progresif) terjadi interaksi

---

<sup>37</sup> Zulkarnain Nasution, *Implikasi Keputusan Lajnah Bahtsul Masail NU terhadap Pengamalan Agama Nahdhiyin*, As-Sais, Jurnal Hukum Tata Negara Islam / Siyasah, vol. 5, no. 5, 2017, 61

<sup>38</sup> Arifi, ....., 223

<sup>39</sup> Vivin Baharu Sururi, *Metode Istinbath Hukum di Lembaga Bahtsul Masail NU*, Jurnal Bimas Islam



yang positif dan harmonis; mereka saling memahami dan menghormati. Kelompok konservatif yang umumnya diisi oleh kaum NU tua menerima keberadaan kelompok progresif yang umumnya diisi kaum NU muda sebagai bagian dari keluarga besar NU; sedangkan kaum NU muda sangat menaruh hormat di hadapan kaum NU tua. Berbeda halnya ketika berinteraksi dalam pemikiran keagamaan (fikih), mereka menjadi berseberangan, berbeda dan tidak ada titik temunya. Kelompok konservatif dengan tegas menolak apa yang dilakukan oleh kelompok progresif dengan pemikiran progresif (liberal)nya, seperti penggunaan hermeneutika dalam pemikiran Islam; demikian juga kelompok progresif menolak sikap *status quo* pemikiran kelompok konservatif. Berikut ilustrasi pola interaksi ketiga kelompok dalam NU.<sup>40</sup>

Implikasi dari pergulatan *al-turats* dan *al-tajdid* di atas adalah munculnya tiga paradigma fikih dalam NU. *Pertama, Paradigma Fikih Formalistik-Tekstual. Kedua, Paradigma Fikih Sosial-Kontekstual. Ketiga, Paradigma Fikih Kritis-Emansipatoris.*<sup>41</sup>

Dalam rangka memberi jawaban atas permasalahan keagamaan yang bersifat **waq'i'iyah** maupun **maudhu'iyah**, ada tiga metode *istinbath* hukum yang diterapkan. *Pertama, metode qauli* (tekstualis), yaitu langsung merujuk pada teks suatu kitab atau rujukan. *Kedua, metode ilhaqi* (analogis), yaitu meng-“**qiyas**”-kan masalah baru yang belum ada ketetapan hukumnya, dengan masalah lama yang sudah ada ketetapan hukumnya dalam teks suatu kitab atau rujukan. *Ketiga, metode manjahy* (metodologis), yaitu menggunakan metodologi yang ditempuh oleh madzhab empat.<sup>42</sup>

### Kontekstualisasi Pemahaman Fikih Kebangsaan dalam Forum *Bahtsul Masâil*

*Bahtsul Masâil* tentang wawasan kebangsaan yang dilaksanakan oleh Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Timur dilangsungkan pada hari Sabtu hingga minggu, tanggal 24 sampai 25 Jumadal Ula 1439 H atau 10

---

<sup>40</sup> Arifi, ....., 225-227. Lihat pula: Husein Muhammad, *Bahtsul Masâil NU dan Implementasi Demokrasi*, Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan, vol. 3, no. 2, April-Juni 2005, 5

<sup>41</sup> Arifi, 272. Bandingkan dengan: Aba Doni Abdullah, *Studi Komparatif Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah Dan Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama Tentang Istinbath Hukum Merokok*, Tajdida, Vol. 11, No. 2, Desember 2013, 170, yang lebih fokus pada metode *ilhaq al-masâil bi nadzâiriha* (Menyamakan masalah dengan padanannya).

<sup>42</sup> Arifi, ....., 21. Lihat pula: Anshor, Muhtadi. *Bath Al-Masail Nahdlatul Ulama Melacak Dinamika Pemikiran Mahzab Kaum Tradisional*, (Yogyakarta: 2012), 84-89

















**“Masa sekarang sudah tidak ada khilafah. Tidak ada negara Islam. Semuanya negara nasional ... Pada masa sekarang kalau bangsanya tidak dijunjung maka akan runtuh.”<sup>54</sup>**

Namun demikian prinsip ini tidak menafikan pembelaan terhadap kaum muslimin yang terzalimi di manapun berada. Akan tetapi perlu dipahami, bahwa komando perang militer hanya merupakan kewenangan pemimpin pemerintahan dan rakyat harus menaati kebijakannya.<sup>55</sup>

Perang militer termasuk bagian dari hukum-hukum kenegaraan. Tidak ada perbedaan pendapat ulama bahwa siasat perang, deklarasi, gencatan senjata, analisis strategi dan dampaknya, semuanya masuk dalam hukum kenegaraan. Rakyat, siapapun itu tidak boleh secara ilegal tanpa izin dan persetujuan pemimpin negara ikut campur atas kebijakannya. Rakyat, siapapun itu, tidak boleh memerangi orang yang berbeda agama hanya berdasarkan mengikuti hawa nafsu.<sup>56</sup>

Kewajiban jihad dalam konteks negara bangsa juga sudah terpenuhi dengan kebijakan negara dalam menjaga kedaulatan, menjaga tapal-tapal perbatasan dan memperkuat struktur kekuatan militer dan semisalnya.<sup>57</sup> Bahkan sebenarnya, kewajiban jihad militer adalah kewajiban yang bersifat sebagai perantara (*wasilah*), bukan sebagai tujuan senyatanya. Karena maksud utamanya adalah menyampaikan *hidayah* agama.<sup>58</sup>

Dari sini menjadi jelas, pada hakikatnya karakter dasar Islam adalah agama damai dan selalu mengutamakan upaya-upaya kedamaian sebisa mungkin. Perang merupakan solusi terakhir (tindakan darurat) yang dilakukan untuk menjaga perdamaian dan kemaslahatan umat manusia. Perang merupakan strategi taktis dan hanya dilakukan dalam kondisi darurat untuk menjaga kelestarian umat manusia, mencegah kejahatan dan menolak kezaliman di

---

<sup>54</sup>Maimun Zubair, *Menyelaraskan Ide-Ide Keislaman dalam Konteks Kebangsaan*, dalam Tim BM Himasal, *Fikih Kebangsaan Merajut Kebersamaan di Tengah Kebhinnekaan*, (Kediri.: Lirboyo Press dan LTN Himasal, 2018), h. iv.

<sup>55</sup>Hal ini ditegaskan oleh Al-Muwaffiq Ibn Qudamah al-Maqdisi (541-620 H/1146-1223 M):

وَأَمَّا مَرَاةُ الْجَدِّ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْإِمَامِ وَلَا جَبَّ آدِهِ وَيَلْزَمُ الرَّعِيَّةَ طَاعَتُهُ فِيمَا يَرَاهُ مِنْ لَوْ

**Artinya: “Urusan jihad dipasrahkan kepada pemimpin negara dan ijtihadnya, dan rakyat wajib menaati kebijakannya dalam urusan tersebut.”** Lihat: Abdullah bin Ahmad bin Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughni*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1405 H), vol. X, h. 368.

<sup>56</sup> Al-Buthi, *al-Jihad fi al-Islam*, 112, 148-149

<sup>57</sup> Az-Zuhaili, *Atsar al-Harb*, h. 88-89. Lihat juga: Ahmad bin Ahmad bin Salamah al-Qulyubi, *Hasyiyyah Qulyubi*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1419 H/1998 M), vol. IV, 215

<sup>58</sup> Muhammad al-Khatib As-Syirbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfazh al-Manhaj*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2009), vol. IV, 210



muka bumi.<sup>59</sup> Demikianlah hakikat jihad sebenarnya dalam Islam yang sesuai dengan nash-nash *fuqaha* dan selaras dengan hadits Nabi Saw:

لَا تَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَاسْأَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمْهُمْ فَأَصْبِرُوا ... (مُتَّفَقٌ عَلَى هِ)

**“Janganlah kalian mengharap bertemu musuh dan mintalah keselamatan kepada Allah. Namun demikian, bila kalian menemuinya maka bersabarlah ....” (Muttafaq ‘Alaih)**

Akad Damai Ijtihad Pimpinan Negara

Pimpinan negara sebagai panglima tertinggi militer juga menjadi penentu kebijakan perjanjian damai dengan negara lain sesuai ijtihadnya. Rakyatpun wajib mematuhi kebijakannya meski terkadang secara sekilas terlihat merugikan. Demikian itu sebagaimana halnya perjanjian Hudaibiyah yang dilakukan oleh Rasulullah Saw.<sup>60</sup>

### Status Syahid Pahlawan Perang Kedaulatan Negara

Dalam dinamika hubungan antarnegara terkadang terjadi ketidakharmonisan, pertentangan, permusuhan hingga peperangan dengan berbagai latarbelakang kepentingan: ekonomi, politik maupun selainnya. Yang kemudian menjadi pertanyaan adalah, apakah prajurit yang meninggal dalam perang / pertempuran antarbangsa ini dapat dikategorikan mati syahid? Atau dalam konteks Indonesia, apakah tentara dan para pahlawan yang meninggal dalam perang / pertempuran mempertahankan kedaulatan NKRI dapat disebut sebagai orang yang mati syahid ?

Pada dasarnya, istilah syahid dalam khazanah klasik hanya diperuntukkan bagi orang Islam yang meninggal dalam peperangan melawan pasukan kafir. Namun demikian, istilah syahid juga mencakup orang yang meninggal karena dibunuh secara dzalim. Oleh karenanya, orang yang

<sup>59</sup> Az-Zuhaili, *Atsar al-Harb*, 90

<sup>60</sup> Penjelasan Imam an-Nawawi terkait persoalan ini ialah:

وَفِيهِ أَنَّ لَإِلِمَامٍ أَلَّنَ لِقَاءَ الْعَدُوِّ عَلَى مَا رَأَى مَصْلَحَةً لِّلْإِسْلَامِ وَلَإِنْ كَانَ لَإِيِظَارٌ لِّلْإِسْلَامِ لِبِإِضِ  
الْأَسْرِ فِي بَادِيِ الرَّأْيِ. وَفِيهِ إِتْمَالُ الْإِسْلَامِ إِفْسَادَ الْإِسْلَامِ لِيَسِيرَةَ إِدْفَعِ أَعْظَمَ. مَّا، أَوْ لِيَتِ إِحْصِيلُ مَصْلَحَةٍ أَعْظَمَ. مَّا إِ  
لِأَلِّ إِيِإِيْكَ إِنْ لَإِلِلَّ لِلَّيْ بِدَلِّ.

**Artinya:** “Dalam perdamaian Hudaibiyah terdapat dalil bahwa pemimpin negara berhak melakukan akad damai berdasarkan apa yang dilihatnya menjadi kemaslahatan kaum muslimin, meskipun secara sekilas hal itu tidak tampak jelas bagi sebagian orang. Dalam perdamaian Hudaibiyah juga terdapat dalil kebolehan menanggung mafsadah yang lebih kecil untuk menolak mafsadah yang lebih besar darinya, atau untuk mendapatkan kemaslahatan yang lebih besar darinya ketika hal itu tidak dapat diraih kecuali dengannya.” **Lihat:** Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim bin al-Hajjaj*, (Beirut: Dar Ihya Turats al-‘Arabi, 1392 H), juz XII, h. 135. Lihat pula: Al-Jauziyyah, Muhammad bin Abi Bakr Ibn Qayyim, *Zad al-Ma’ad fi Huda Khair al-‘Ibad*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1415 H/1994 M), vol. III, 300-306.

meninggal dalam peperangan demi mempertahankan kedaulatan negaranya dari kezaliman penjajahan negara lain termasuk mati syahid.<sup>61</sup> Senada dengan sabda Rasulullah Saw:

**“Orang yang dibunuh karena membela hartanya maka syahid; orang yang dibunuh karena membela keselamatan jiwanya maka syahid; dan orang yang mati membela keluarganya maka syahid.”** (HR. Abu Dawud dan Tirmidzi. *Shahih Hasan*)

Dengan demikian tidak diragukan lagi, bahwa tentara dan para pahlawan yang meninggal dalam pertempuran mempertahankan kedaulatan negara—termasuk pula kedaulatan NKRI di dalamnya—adalah mati syahid, terlebih dalam menjaga kedaulatan negara juga terkandung maksud menjaga eksistensi Islam di dalamnya, sebagaimana Resolusi Jihad 22 Oktober 1945 dan 29 Maret 1946 yang digelorakan NU untuk mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia.<sup>62</sup>

## Penutup

Kecenderungan peserta *Bahtsul Masail* PWNU Jawa Timur untuk melakukan pembacaan terhadap kitab hukum Islam klasik dengan metode kontekstual pada persoalan terkait wawasan kebangsaan, setidaknya mengindikasikan dua hal: *pertama*, secara kultural, NU masih sangat menghargai ulama-ulamamasa lalu. Kesadaran akan belum adanya jawaban atas persoalan-persoalan kontemporer pada pendapat masa lalu tidak harus membuang jauh-jauh karya ulama yang memang diyakini memiliki kredibilitas dan komitmen moral yang tinggi. *Kedua*, dalam praktiknya, untuk persoalan terkait wawasan kebangsaan, kecenderungan NU saat ini masih sama dengan masa sebelumnya, yakni mengutamakan persatuan dan kesatuan serta perdamaian bangsa Indonesia tanpa perlu mengubah status negara menjadi negara Islam. NU dalam hal ini menganggap bahwa Indonesia sudah merupakan Negara Islam tanpa memformalkannya. Kedua hal tersebut sebenarnya menunjukkan bahwa NU telah melakukan ijtihad, namun ijtihad yang mereka lakukan tetap apresiatif terhadap karya ulama masa klasik.

## Daftar Pustaka

Abdullah, Aba Doni. **2013**. “Studi Komparatif Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah Dan *Bahtsul masail* Nahdlatul Ulama Tentang Istibth Hukum Merokok”. *Tajdida*. Vol. 11, No. 2

---

<sup>61</sup> Abdullah bin Ahmad bin Qudamah Al-Maqdisi, *Al-Mughni*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1405 H), vol. II, 403

<sup>62</sup> Tim Aswaja NU Center Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, (Surabaya: Aswaja NU Center Jawa Timur, 2016), 423-426.

- Abdur Rahman bin Muhammad bin Husain bin ‘Umar Ba ‘Alawi al-Hadhrami.** 2006. *Bughyah alMustasyidin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah
- Abu Zayd, Nashr. 1993. *Mafhūm al-Nashsh : Dirāsah fiy ‘Ulūm al-Qur’ān* Kairo : Al-**Hay’ah al- Mishriyah al-Ammah li al-Kitāb**
- Ahmad, Abdul ‘Athi Muhammad. 1978.** *Al-Fikr al-Siyasiy li al-Imam Muhammad Abduh* (Kairo: **alHay’ah al Mishriyyah li al-Kitab**
- Al-**‘Asqalani, Abu Hajar.** 2009. *Fath al-Bari*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah
- Al-Anshari, Syamsuddin Muhammad bin Abu al-Abbas Ahmad bin Hamzah bin Syihabuddin al-Ramli al-Manufi al-Mishri. 2010. *Nihāyatul Muhtāj ila Syarh Minhāj*. Beirut: Dar alFikr
- Al-Aqyuni, Adnan. 2010. *Al-‘Alaqah Bain al-Din wa al-Wathn*. Beirut: Dar al-Fikr
- Al-Buthi, Muhammad Sa’id Ramadhan.** 2009. *Al-Jihad fi al-Islam*, DamaskuBairut: Dar al-Fikr dan Dar al-Fikr al-**Mu’ashir**
- Al-Ghazali. 2008. *Al-Mushtashfa*. Beirut: Dar al-Kutub
- Al-Husaini, Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad, ad-Dimasyqi, asy-**Syafi’i.** 2009. *Kifayatul Akhyar*. Semarang: Toha Putra
- Al-Jauziyyah, Muhammad bin Abi Bakr Ibn Qayyim. 1994. *Zad al-**Ma’aad fi Huda Khair al-‘Ibad***. Beirut: Muassasah ar-Risalah
- Al-Juwaini. 1993. *al-Burhan fi Usul al-Fikih*. Mansurah: al-Markaz al-Tsaqafi al-**‘Arabi**
- Al-Maqdisi, Abdullah bin Ahmad bin Qudamah. *al-Mughni*. Bairut: Dar al-Fikr
- Al-Qulyubi, Ahmad bin Ahmad bin Salamah. 1998. *Hasyiyyah Qulyubi*. Bairut: Dar al-Fikr
- Al-Shafi’i, Muhammad Ibn Idris.** 1979. *al-Risalah*, edisi Ahmad Muhammad Shakir. Kairo: Maktabah Dar al-Turath
- Al-Thanahiy, Thahir. *Mudzakkirat al-Ustadz al-Imām*. Kairo : Dar al- Hilāl, t.th.
- Al-Zar’i, Abu Abdullah Syamsuddin Muhammad bin Abu Bakar bin Ayyoub bin Sa’ad alDimasyqi al-Hanbali.** 2009. *al-Turuq al-Hukmiyyah fi al-Siyysah al-**Shar’iyyah***. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah
- Al-Zuhaily, Wahbah. 2007. *Al-Fikih al-Islami wa Adillatuhu*. Beirut: Dar al-Fikr
- An-Nawawi, Yahya bin Syaraf. *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim bin al-Hajjaj*. Beirut: Dar Ihya Turats al-**‘Arabi, 1392 H**
- Anwar, Syamsul. *Epistemologi Hukum Islam dalam al-**Mustsyfa min ‘Ilm al-Ushul Karya alGhazali (450-505-1058-1111)***, Desertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Arifi, Ahmad. 2010. *Pergulatan Pemikiran Fikih “Tradisi” Pola Mazhab* Yogyakarta: eLSAQ Press

- Asriaty. 2013. *Tekstualisme Pemikiran Hukum Islam; Sebuah Kritik*, Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam, Vol. 11, No. 1
- As-Sarkhosi, Syamsuddin. 2010. *Al-Mabsuth*. Beirut: Dar al-**Ma'rifah**
- As-Syirbini, Muhammad al-Khatib. 2009. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfazh al-Manhaj*. Beirut: Dar al-Fikr
- Asy'ari, Hasyim**. 1971. **Qanun Asasi Nahdlatul Ulama'**. Kudus: Menara Kudus
- Audah, Abd Al-Qadir. 2009. *At-Tasyri' Al-Jinaiy Al-Islamiy*. Beirut: Dar Al-Kitab, 2009)
- Az-Zuhaili, Wahbah. 1998. *Atsar al-Harb fi Fikih al-Islam*, (Damaskus: Dar al-Fikr
- Barton, Greg and Fealy, Greg (Ed). 1996. *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*. Clayton, Australia: Monash Asia Institute
- Dahlan, Abd. Aziz, (et al.). 1996. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid IV. Jakarta : Ihtiar Baru van Hoeve
- Dlofier, Zamachyari. 1984. *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES
- Fadeli dan Subhan, Moh. 2008. *Antologi NU*. Khalista: Surabaya
- Ghazali, Abdul Moqsih, *Metode Bahtsul Masail NU*, <http://islamlib.com/lembaga/nahdlatululama/metode-bahtsul-masail-nu/>
- Hanafi, Hassan. 1988. *Dirāsāt Falsafiyyah*. Kairo : Maktabah Anglo Mishriyyah
- Harb, Ali. 2003. *Naqd al-Nash* diterjemahkan oleh M.Faisol Fatawi dengan judul **Kritik Nalar alQur'an**. Yogyakarta : LKIS
- Ibn Faris, Ahmad. **Mu'jam Maqāyis al-Lughah**, Juz IV. Beyrut : Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman. 2001. *Muqaddimah Ibn Khaldun; al-Juz al-Awwal min Tarikh Ibn Khaldun al-Musamma bin Diwan al-Mubtadi' wa al-Khabar fi Tarikh al-'Arab wa alBarbar wa Man 'Asharahum min Dzawi al-Sya'n al-Akbar*. Bairut: Dar al-Fikr
- Khallaf, Abd al-Wahab. *Ilm Ushul al-Fikih*. Mesir : Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah al- Azhar, t.th.
- Minhaji, Akh. **1999**. "Reorientasi Kajian Ushul Fikih". *Jurnal al-Jamiah*, vol. VI, No. 63
- Moeliono, Anton M., dkk. 1990. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II Cet. III; Jakarta : Balai Pustaka
- Mudzhar, M. Atho. **2012**. "Tantangan Studi Hukum Islam di Indonesia Dewasa Ini". *Jurnal IndolIslamika*, vo. 2, no. 1
- Muhajir, Afifuddin. 2017. *Fikih Tata Negara; Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*. Yogyakarta: IRCISoD

- Muhammad, Husein. 2005. *Bahtsul Masâil NU dan Implementasi Demokrasi*, Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan, vol. 3, no. 2
- Muhtadi, Anshor. 2012. *Bath Al-Masail Nahdlatul Ulama Melacak Dinamika Pemikiran Mahzab Kaum Tradisionalis*. Yogyakarta: 2012
- Nasution, Harun, (ed.). 1993. *Ensiklopedi Islam di Indonesia*. Jilid II Jakarta : CV. Anda Utama
- Nasution, Zulkarnain. **2017**. “Implikasi Keputusan Lajnah Bahtsul Masâil NU terhadap Pengamalan Agama Nahdiyyin, As-Sais”. *Jurnal Hukum Tata Negara Islam / Siyasah*, vol. 5, no. 5
- Nata, Abudin. 1993. *al-Qur'an dan Hadits* (Dirasah Islamiah I). Jakarta: Rajawali Press
- Rahman, Fazlur. 1993. *Interpreting the Qur'an* diterjemahkan dan disunting oleh Taufik Adnan Amal dengan judul *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Cet. V; Bandung : Mizan
- Said Ali, As'ad. 2010. *Negara Pancasila Jalan Kemaslahatan Berbangsa* Jakarta: LP3ES
- Setiawan, Zudi. **2010**. “Pemikiran dan Kebijakan Nahdlatul Ulama dalam Menjaga Kedaulatan Wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia pada Era Reformasi (1998 - 2009)”. *Spektrum, Jurnal Ilmu Politik Hubungan Internasional*, Vol. 7, No. 1
- Shihab, M.Quraish. 2004. *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*. Jakarta : Lentera Hati
- Shihab, M.Quraish. 1994. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*. Bandung: Hidayah
- Sururi, Vivin Baharu. **2013**. “Metode Istimbath Hukum di Lembaga *Bahtsul masail* NU”. *Jurnal Bimas Islam*, vol. 6, no. 3
- Tim Aswaja NU Center Jawa Timur. 2016. *Khazanah Aswaja*. Surabaya: Aswaja NU Center Jawa Timur
- Tim BM Himasal. 2018. *Fikih Kebangsaan Merajut Kebersamaan di Tengah Kebhinnekaan*. Kediri.: Lirboyo Press dan LTN Himasal
- Ulil Abshor, Muhammad. **2016**. “Dinamika Ijtihad Nahdlatul Ulama (Analisis Pergeseran Paradigma dalam Lembaga Bahtsul Masâil NU)”. *Millati, Journal of Islamic Studies and Humanities*. Vol. 1, No. 2
- Van Bruinessen, Martin. 1998. *NU tradisi relasi-relasi kuasa pencari wacana baru*. Yogyakarta : LKIS
- Zahro, Ahmad. 2004. *Tradisi Intelektual NU; Lajnah Bahtsul Masâil 1926 – 1999*. Yogyakarta: LkiS

## KONTRIBUSI *BAHTSUL MASAIL* PESANTREN DI MADURA DALAM MENGHADAPI PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM KONTEMPORER

Kudrat Abdillah

Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta  
dratlah2024.ka@gmail.com

### Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk memaparkan Kontribusi *Bahtsul masail* Pesantren di Madura dalam menghadapi perkembangan Hukum Islam Kontemporer. Permasalahan kontemporer ini terjadi di berbagai bidang, seperti bidang keluarga, bidang ekonomi, bidang kesehatan, bidang perdata, bidang pidana, dan lain-lain. Sebagai penelitian kualitatif, pengumpulan data tulisan ini dilakukan melalui dokumentasi, wawancara, dan observasi. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sejarah sosial, yaitu sejarah yang menggunakan ilmu-ilmu sosial untuk mengkaji tentang struktur (bagian-bagian) dan proses interaksi (hubungan timbal balik) antar manusia sebagai pelaku sejarah. Data yang didapatkan menunjukkan bahwa tradisi *Bahtsul masail* Pesantren di Madura sudah berlangsung sejak lama (kisaran tahun 1989). Metode yang digunakan secara umum mengacu pada metode *Bahtsul masail* yang digunakan Nahdlatul Ulama. Hanya di beberapa teknis sedikit berbeda sesuai dengan ciri dan kekhasan masing-masing pesantren. Hasil dari diskusi *bahtsul masail* tersebut, sebagian besar tidak disosialisasikan kepada masyarakat secara langsung. Penulis melihat tradisi *bahtsul masail* yang sudah berlangsung lama di Pesantren Madura ini menjadi kontribusi dalam menghadapi perubahan dan perkembangan hukum kontemporer. Bukan melihat dari sisi hasil atau produk yang dihasilkan, tetapi lebih menarik pada proses bagaimana kemudian tradisi diskusi ini memecahkan suatu masalah baru. Itu yang menunjukkan wujud nyata bahwa ijtihad harus terus dilakukan.

**Kata Kunci:** Kontribusi, *Bahtsul masail*, Hukum Islam, Kontemporer

## **Pendahuluan**

Kehidupan di dunia ini adalah kehidupan yang dinamis, akan selalu berubah dari waktu ke waktu. Berbedanya tempat juga berpengaruh pada ketidaksamaan situasi dan kondisi yang memaksa terciptanya perubahan. Sejalan dengan adanya perubahan, permasalahan akan semakin kompleks. Begitu juga adanya dalam hukum yang berlaku di dunia, tidak terkecuali Hukum Islam.

Hukum Islam yang disyariatkan dan diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. berabad-abad silam mengalami perubahan dan perkembangan. Perubahan dan perkembangan ini disebabkan dengan banyaknya faktor yang mempengaruhi. Diantaranya adalah karena perubahan zaman atau waktu, perbedaan tempat, perubahan kondisi sosial kemasyarakatan dan juga penemuan-penemuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Selain itu juga tidak bisa dihindari permasalahan semakin kompleks dan rumit yang tidak ada pada masa awal datangnya Islam.

Dalam sistem hukum apapun dan di manapun di dunia ini, hukum mengalami perubahan dan pembaharuan. Begitupun pembaharuan hukum Islam merupakan keharusan sejarah, karena fenomena sosial kemasyarakatan tidaklah statis atau tetap, melainkan selalu memiliki sifat dinamis. Hukum Islam selain bersifat pasti, juga memiliki sisi perubahan dan diperbaharui agar sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan masyarakat.

Perkembangan Hukum Islam juga terjadi di Indonesia, sebagai salah satu negara yang mayoritas warganya beragama Islam dengan jumlah prosentase mencapai 87,18%.<sup>1</sup> Bahkan Indonesia merupakan negara dengan tingkat keanekaragaman yang tinggi. Keragaman suku, budaya, bahasa, dan adat istiadat menjadi ciri khas tersendiri dan menjadi penguat faktor perubahan hukum Islam. Hal ini memaksa kita berubah dari kajian-kajian klasik ke arah kajian kontemporer agar sejalan dengan perkembangan zaman.

Banyak permasalahan kontemporer dan penemuan baru yang muncul yang jelas belum ada pada masa Nabi Muhammad SAW. atau bahkan pada masa ulama-ulama klasik. Perkembangan masalah-masalah kontemporer ini terjadi di berbagai aspek, seperti aspek

---

<sup>1</sup>Badan Pusat Statistik, *Penduduk Menurut Kelompok Umur dan Agama yang Dianut*, bps.go.id, diakses pada tanggal 9 Maret 2017 pukul 07.00 WIB.



keluarga, aspek ekonomi, aspek kesehatan, aspek perdata, aspek pidana, dan lain-lain. Aspek hukum keluarga misalnya, permasalahan kontemporer saat ini seperti: pembagian harta waris untuk non muslim, akad nikah *via* telepon, wakaf tunai, pernikahan dengan calon istri yang sudah hamil, Program Keluarga Berencana, dan lain-lain.<sup>2</sup>

Menanggapi hal tersebut, Pondok Pesantren sebagai salah satu lembaga pusat kajian hukum Islam di masyarakat memiliki tanggung jawab moral yang besar. Hal ini dikarenakan Pesantren sebagai kiblat bagi masyarakat dalam menjalani praktek dan ibadah hukum Islam. Masyarakat meyakini dan sangat menaati petuah-petuah Kyai dan penghuni Pesantren. Masyarakat menganggap kalangan pesantren - Kyai dan para santrinya- adalah orang-orang yang sangat memahami dan mengerti hukum-hukum Islam. Sehingga pesantren memiliki tanggung jawab untuk bisa menjawab berbagai kasus yang muncul di masyarakat.

Di dalam pesantren, sudah menjadi tradisi dan agenda rutin diskusi terkait dengan berbagai kasus kontemporer saat ini. Tradisi ini lebih dikenal dengan nama *Bahtsul masail*, meskipun di beberapa pesantren lebih akrab menyebutnya sebagai musyawarah, kajian rutin, atau malam kajian hukum Islam. Melalui *Bahtsul masail* ini, para santri di pesantren unjuk kebolehan dalam berdiskusi memecahkan permasalahan. Mereka membawa kitab-kitab literasi yang dibutuhkan. Dengan daya pikir dan kemampuan nalar mereka, menganalisis kasus yang sedang dikaji.

Bukan tanpa kontrol, diskusi para santri ini diawasi langsung oleh para ustadz dan kyai pengasuh pesantren. Tujuannya tidak hanya untuk melihat dan menjaga agar diskusi/kajian tidak keluar jalur. Tetapi kebebasan pendapat dan keleluasaan berpikir tetap dikedepankan. Hasil-hasil dari diskusi itu kemudian bisa dijadikan pegangan, pendapat, dan pencerahan dalam menghadapi masalah kontemporer.

Pada penelitian ini, agar mendapatkan kajian yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, maka dalam menelaah data dan menampilkan serta menjelaskan objek pembahasan, penulis juga menggunakan metode penelitian. Jenis penelitian ini menggunakan

---

<sup>2</sup> Saleh, Hasan, *Kajian Fikih Nawawi & Fikih Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008), 7.

penelitian lapangan (*field research*). Data primer dari penelitian ini adalah data yang peneliti ambil dari lapangan yaitu Pondok Pesantren di Madura yang tersebar di beberapa kabupaten. Diantaranya, Pondok **Pesantren Mathali'ul Anwar Sumenep, Pondok Pesantren As-Salafiyah Pamekasan, Pondok Pesantren Yas'a Sumenep, Pondok Pesantren Mamba'ul Ulum Pamekasan, dan Pondok Pesantren Raudhatul Jannah Sampang.**

Sifat penelitian ini adalah deskriptif analitik, yaitu penelitian yang bertujuan untuk memusatkan diri pada pemecahan masalah-masalah yang ada pada masa sekarang dan pada masalah-masalah yang aktual<sup>3</sup>, dengan memaparkan segala sesuatu terkait dengan *Bahtsul masail* di Pondok Pesantren di Madura. Analitik adalah jalan untuk melakukan analisis terhadap data yang didapatkan selama penelitian berlangsung.

Pengumpulan data bersumber pada beberapa sumber. *Pertama*, sumber primer yang diperoleh dari penggalian data dan pengumpulan data selama penelitian Lembaga *Bahtsul masail* Pesantren di Madura. Sumber data ini diperoleh dengan cara *interview* (wawancara). Selain wawancara, peneliti juga akan mencoba terlibat langsung dalam kegiatan *Bahtsul masail* yang menjadi kajian penelitian ini.

Metode *interview* adalah suatu metode pengumpulan data dengan cara tanya jawab sepihak yang dikerjakan secara sistematis dan berdasarkan pada tujuan penelitian.<sup>4</sup> Adapun *interview* yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah *Interview* terpimpin (*guided interview*), yakni *interview* yang dilakukan pewawancara dengan membawa sederetan pertanyaan lengkap dan terperinci seperti yang dimaksud dalam *interview* terstruktur.<sup>5</sup>

*Kedua*, adalah sumber sekunder, yaitu data yang tidak langsung memberikan data kepada pengumpul/peneliti,<sup>6</sup> yakni penunjang yang bersumber dari kepustakaan, berupa: Kitab-kitab tafsir, hadis, ataufikih yang membahas tentang kajian yang penulis teliti, Buku Pedoman Lembaga *Bahtsul masail* Nahdlatul Ulama, Buku-buku karya ilmiah

---

<sup>3</sup> Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode dan Teknik*, ed. ke-7 (Bandung: Tarsito, 1994), 1139.

<sup>4</sup> Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan UGM, 1980). 193.

<sup>5</sup> Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), 198.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 309.

yang terkait dengan Lembaga *Bahtsul masail*, dan Jurnal-jurnal terkait dengan Lembaga *Bahtsul masail*.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sejarah sosial. Sejarah sosial merupakan cabang yang berkembang paling akhir dalam perkembangan kajian sejarah.<sup>7</sup> Sejarah sosial adalah sejarah yang menggunakan ilmu-ilmu sosial yang mengkaji tentang struktur (bagian-bagian) dan proses interaksi (hubungan timbal balik) antar manusia sebagai pelaku sejarah sebagaimana telah terjadi dalam konteks sosio-kultural pada masa lampau.

Dalam teori adaptabilitas hukum Islam juga meyakini bahwa hukum yang diciptakan Tuhan untuk kepentingan manusia bisa beradaptasi dengan perkembangan zaman. Konsekuensinya, hukum Islam dapat disesuaikan demi mewujudkan kemaslahatan untuk manusia. Hukum Islam juga terikat dan dipahami menurut latarbelakang sosio-kultural yang mengelilinginya, sehingga peran akal dapat memahami perputaran hukum. Dasar lahirnya teori tersebut adalah masalah, yang merupakan tujuan hukum Islam. Prinsip masalah inilah yang membuat hukum Islam mampu merespon setiap perubahan sosial.<sup>8</sup>

### **Dinamika Perubahan dan Keniscayaan *Bahtsul masail***

Lembaga *Bahtsul masail/ Bahtsul masail* adalah salah satu forum yang membahas permasalahan yang belum ada dalilnya atau belum diketahui solusinya. Masalah tersebut meliputi semua masalah keagamaan, ekonomi, politik, budaya, dan masalah-masalah lain yang berkembang di tengah masyarakat. Masalah tersebut dikaji dan dicarikan jalan keluarnya yang mengacu pada ***Kutubul Mu'tabaroh***.<sup>9</sup>

*Bahtsul masail* di kalangan Nahdlatul Ulama (kemudian disingkat dengan NU) menjadi sebuah tradisi intelektual yang sudah lama ada. Sebelum NU berdiri dalam bentuk organisasi formal, aktifitas dan kegiatan *Bahtsul masail* telah berlangsung sebagai praktek yang hidup

---

<sup>7</sup>Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2013), 48.

<sup>8</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 15-17.

<sup>9</sup> M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih dalam Politik*, (Gramedia Pustaka Utama: Jakarta, 1998), 41-42.

dan berkembang di tengah masyarakat muslim, khususnya kalangan pesantren, meskipun dengan nama yang berbeda-beda. Hal itu merupakan wujud nyata rasa tanggung jawab Ulama (Kyai) dalam membimbing dan menuntun kehidupan ibadah dan agama masyarakat di sekitarnya.

**Di Pondok Pesantren Mathali'ul Anwar, *Bahtsul masail*** sudah dimulai sejak tahun 1989 dengan nama musyawarah.<sup>10</sup> Secara umum, musyawarah ini dikendalikan oleh santri-santri pesantren yang notabene mereka adalah orang-orang yang menekuni bidang kajian agama dan memiliki pemahaman yang luas dengan permasalahan agama. Menurut Ustadz. Mohammad Saifa Ibadillah, musyawarah ini bukan menjadi ajang untuk menampilkan kemampuan masing-masing santri, namun merupakan forum yang diadakan untuk menjadi media penyelesaian seluruh problema kontemporer dalam masyarakat. **Kalangan pesantren Mathali'ul Anwar mengerti bahwa kasus-kasus** baru akan selalu muncul. Dengan berlandaskan kaidah fikih yang berbunyi:

تغير الاحكام بتغير الزمنة والامكنة والاحوال<sup>11</sup>

**“Perubahan hukum bisa terjadi dengan adanya perubahan zaman (waktu), tempat, dan keadaan.”**

Sebuah hukum yang baru tidak lepas demi sebuah kemaslahatan yang dibutuhkan oleh masyarakat yang ada. Jadi, perubahan pasti ada, dan akan selalu ada solusi dalam menghadapi perubahan dan permasalahan kontemporer. Sebagai salah satu cara mengatasi dan menghadapi masalah tersebut adalah dengan melalui tradisi musyawarah di pesantren.

Sementara Pondok Pesantren Roudhatul Jannah Sampang, menanggapi sebuah perubahan dan permasalahan saat ini dengan tanpa melepaskan diri dari takdir Allah SWT. Semua yang terjadi di dunia ini tidak lepas dari kehendak-Nya. Kita sebagai manusia hanya ditugaskan untuk selalu berusaha mencari jawaban atas rahasia-rahasia Tuhan. Termasuk di dalam sebuah usaha, *bahtsul masail* yang ada di pesantren

---

<sup>10</sup>Wawancara dengan Ustadz. Ahdi sebagai Koordinator musyawarah hukum **Islam pondok Pesantren Mathali'ul Anwar, Sumenep.**

<sup>11</sup> Muslih Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fikihiyyah*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 195.

ini sudah dimulai sejak tahun 1993. Sebagai bentuk usaha dan doa untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan baru yang belum ditemukan solusinya.

Hal senada juga disampaikan oleh Ustadz. Hantok dari Pondok **Pesantren Yas'a, sebagai sebuah keharusan, *Bahtsul masail* di Pesantren Yas'a adalah aktualisasi nilai-nilai rasa syukur atas nikmat akal dan pikiran manusia.**<sup>12</sup> Dengan melalui *Bahtsul masail*, maka permasalahan kontemporer saat ini bisa dipecahkan. Sebuah permasalahan akan lebih mudah diselesaikan dengan diskusi yang melibatkan banyak orang –santri- daripada harus berpikir sendiri. Inilah yang kemudian menjadi faktor pentingnya *Bahtsul masail* menjadi tradisi yang hidup di pesantren.

Pesantren As-Salafiyah juga menanggapi perubahan zaman sebagai sesuatu yang pasti, karena nash (al-**Qur'an dan as-Sunnah**) sudah tidak turun lagi, sementara kasus-kasus akan selalu muncul dari waktu ke waktu. Maka dari itu di pesantren as-Salafiyah sudah berlangsung sejak tahun 1996 tradisi kajian rutin *Bahtsul masail*. Hal ini untuk mengimbangi perubahan zaman, perbedaan tempat satu dengan yang lain, dan kemajuan teknologi di berbagai belahan dunia serta penemuan-penemuan terbaru yang tidak ada pada zaman Nabi Muhammad SAW.<sup>13</sup>

**Di pesantren Mamba'ul Ulum Bata-Bata Pamekasan, *bahtsul masail* sudah dimulai sejak tahun 1999 dengan nama Majelis Musyawarah Kutubuddiniyah (biasa disingkat dengan M2KD). Dengan melalui M2KD ini, pesantren Mamba'ul Ulum memahami betul akan arti sebuah perubahan dan perkembangan. Tidak mungkin kita menolak sebuah perubahan. Agar menjadi bijak, maka bagaimana kemudian kita bisa mencari peluang dan sisi positif dari perubahan itu sendiri. Semua perubahan bisa disikapi dengan baik, dengan tetap memegang teguh tujuan hukum Islam. Tujuan hukum Islam yang utama adalah kemaslahatan umat.**

---

<sup>12</sup>Wawancara dengan Ustadz Hantok Pesantren Yas'a, Senin 10 September 2018.

<sup>13</sup>Wawancara dengan Ustadz Mohammad Ali Pesantren As-Salafiyah, Sabtu 15 September 2018.

Maslahat sebagai tujuan hukum Islam mempunyai arti sesuatu yang baik. Menurut Imam Ghazali definisi maslahat adalah:<sup>14</sup>

المصلحة هي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة

**”Maslahat adalah sebuah ungkapan yang menunjukkan adanya (usaha) mengambil manfaat dan menolak mudarat.”**

Al-Syatibi juga secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Karena itu, taklif dalam bidang hukum harus mengarah pada dan merealisasikan terwujudnya tujuan hukum tersebut.<sup>15</sup>

Pada sisi akhir sebuah proses mencari solusi dalam kehidupan, manusia akan bermuara pada satu jawaban yang mengandung kebaikan bersama. Itulah kemaslahatan secara mutlak untuk dicapai dalam pemecahan masalah. Selain itu termasuk juga sebuah kemaslahatan adalah mengurangi kemafsadatan. Sehingga berkurangnya keburukan di diri manusia, merupakan kemaslahatan itu sendiri.

### Metode *Bahtsul masail* Pesantren

Metode *bahtsul masail* Pesantren di Madura menggunakan metode yang sama dengan Metode Lajnah *Bahtsul masail* Nahdlatul Ulama. Macam-macam Metode *Bahtsul masail* dalam Nahdlatul Ulama adalah:

**Metode Ijtihad.** Kata ijtihad secara etimologi berasal dari kata *jahada* yang memiliki arti mencurahkan segala kemampuan atau menanggung beban. Sedangkan secara terminologi menurut al-Amidi seperti yang dikutip dari buku Hukum Islam Kontemporer adalah **“mengarahkan segenap kemampuan dalam mencari hukum syar’i yang bersifat dzanny, dalam batas sampai dirinya merasa mampu melebihi usahanya sendiri”**. Sedangkan menurut al-Ghazali adalah **“pencerahan kemampuan seorang mujtahid dalam rangka memperoleh hukum-hukum syar’i”**.

---

<sup>14</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), hlm. 176.

<sup>15</sup> Abu Ishaq Al-Syatibi, *al-Muwafaqat Fi Uṣūl Al-Syariat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), II: hlm. 4.

Al-Qardhawi mengatakan bahwa dewasa ini ada dua macam *ijtihad* yang diperlukan oleh umat Islam. kedua macam *ijtihad* tersebut adalah: **Pertama, Ijtihad Intiqai**, yaitu "memilih salah satu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat dalam warisan fikih Islam, **yang penuh dengan fatwa dengan keputusan hukum**". Dalam *ijtihad* ini dilakukan studi komparatif terhadap pendapat-pendapat dalam madzhab fikih dan meneliti dalil-dalil nash atau dalil-dalil *ijtihad* yang dijadikan sandaran pendapat tersebut, sehingga pada akhirnya kita dapat memilih pendapat yang terkuat dalilnya sesuai dengan kaidah *tarjih*. Contoh hasil *ijtihad* menggunakan metode ini adalah orang yang dipaksa membunuh maka hukumnya juga sepadan dengan orang yang memaksanya.<sup>16</sup>

**Kedua, Ijtihad Insiy'i**, yaitu "pengambilan konklusi hukum baru dari suatu persoalan, yang persoalan itu yang belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu, baik itu persoalan **lama atau baru**". Sebagian besar *ijtihad* ini terjadi pada masalah-masalah baru yang belum pernah dikenal dan diketahui oleh ulama terdahulu dan belum pernah terjadi pada masa mereka. Contoh hasil *ijtihad* menggunakan metode ini adalah diperbolehkannya berfoto, yang mana hukumnya berbeda dengan melukis karena berfoto merupakan refleksi bayangan diri pada kertas, sedangkan melukis adalah menyerupai hukum Allah.<sup>17</sup>

Al-Qardhawi menambahkan bahwa pada masa modern ini memungkinkan untuk memunculkan *ijtihad* baru yang merupakan integrasi antara **ijtihad intiqai** dan **ijtihad insy'i**. Integrasi tersebut adalah dengan cara memilih berbagai pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kemudian dalam pendapat tersebut ditambahkan unsur-unsur *ijtihad* baru. Contoh dari model *ijtihad* ini adalah seperti hasil Fatwa Lajnah, Fatwa Kuwait tentang permasalahan aborsi.<sup>18</sup>

**Metode Qauli/Qawl**. Metode ini adalah salah satu cara istinbat hukum yang digunakan oleh Ulama NU dalam kerja *Bahtsul masail* dengan mempelajari masalah yang dihadapi kemudian mencari

---

<sup>16</sup> Yusuf Al-Qardhawi, *Ijtihad Kolektif: Kode Etik dan Penyimpangan*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), 24.

<sup>17</sup> *Ibid*, hlm. 43.

<sup>18</sup> *Ibid*, hlm.47.



jawabannya pada kitab-kitab fikih dari madzhab empat dengan mangacu dan merujuk secara langsung pada bunyi teksnya. Atau dengan kata lain mengikuti pendapat-pendapat yang sudah jadi dalam lingkungan madzhab tertentu.

Walaupun penerapan metode ini sudah berlangsung sejak lama, yakni sejak pertama kali dilaksanakannya *Bahtsul masail* tahun 1926, namun hal ini baru secara eksplisit dinyatakan dalam keputusan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama di bandar lampung (21-25 Juni 1992). Keputusan *Bahtsul masail* dilingkungan NU dibuat dalam kerangka bermadzhab kepada salah satu mazhab empat yang disepakati dan mengutamakan mazhab secara qauli. Oleh karena itu, prosedur penjawaban masalah disusun dalam urutan: (1) Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh '**ibarat**' kitab dan disana terdapat hanya satu *qawl*/wajah sebagaimana diterangkan dalam '**ibarat**' tersebut. (2) Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh '**ibarat**' kitab disana terdapat lebih dari satu *qawl*/wajah, maka dilakukan **taqir jama'i** untuk memilih salah satu *qawl*/wajah.

Adapun prosedur pemilihan *qawl*/wajah ketika dalam satu masalah dijumpai beberapa *qawl*/wajah dilakukan dengan memilih salah satu pendapat dengan ketentuan sebagai berikut: (1) Dengan mengambil pendapat yang lebih maslahah/lebih kuat. (2) Sedapat mungkin dengan melaksanakan ketentuan Mukhtamar 1 tahun 1926, bahwa perbedaan pendapat diselesaikan dengan cara memilih: Pendapat yang disepakati oleh al-Syakhani (al-Nawawi dan al-Rifa'i), **Pendapat yang dipegangi oleh al-Nawawi**, Pendapat yang dipegangi oleh al-Rifa'i, **Pendapat yang didukung oleh mayoritas Ulama.**, Pendapat Ulama yang terpandai, Pendapat Ulama yang paling wara'.

**Metode Ilhaqi.** Metode ilhaqi, apabila metode qawlitidak dapat dilaksanakan karena tidak ditemukan jawaban tekstual dari kitab **mu'tabar**, maka yang dilakukan adalah apa yang disebut dengan *ilhaqi al-masail binazariha* yakni menyamakan hukum suatu kasus/masalah yang belum di jawab oleh kitab (belum ada ketetapan hukumnya) dengan kasus/masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (telah ada ketetapan hukumnya), atau menyamakan dengan pendapat yang sudah jadi.

Sama dengan metode *qawli* metode ini secara operasional juga telah diterapkan sejak lama oleh para Ulama NU dalam menjawab permasalahan keagamaan yang diajukan oleh umat Islam khususnya warga Nahdhiyin, walaupun baru secara implisit dan tanpa nama sebagai metode *ilhaqi*. Namun secara resmi dan eksplisit metode *ilhaqi* baru terungkap dan dirumuskan dalam keputusan Munas Alim Ulama NU di Bandar Lampung tahun 1926, yang menyatakan bahwa untuk menyelesaikan masalah yang tidak ada *qawli*/wajah sama sekali, maka dilakukan dengan *ilhaqi al-masail bi nazairiha* **secara jama'i oleh para ahlinya**.<sup>19</sup>

Sedangkan prosedur *ilhaqi* adalah dengan memperhatikan ketentuan sebagai berikut: *Mulhaq bih* (sesuatu yang belum ada ketentuan hukumnya), ***mulhaq 'alaih*** (sesuatu yang sudah ada ketentuan hukumnya), *wajh al-ilhaq* (faktor keserupaan antara *mulhaq bih* dengan ***mulhaq 'alaih***), oleh para *mulhiq* yang ahli. Metode penjawaban semacam ini kemudian disebut sebagai metode *ilhaqi*. Dalam prakteknya menggunakan prosedur dan persyaratan mirip *qiyas*. Oleh karenanya, dapat juga dinamakan metode *qiyas* versi NU. Ada perbedaan antara *qiyas* dan *ilhaqi*. Yaitu kalau *qiyas* adalah menyamakan hukum sesuatu yang belum ada ketetapan dengan sesuatu yang sudah ada kepastian hukumnya berdasarkan nass al-**Qur'an dan atau al-Sunnah**.

Sedangkan *ilhaq* adalah menyamakan hukum sesuatu yang belum ada ketetapan dengan sesuatu yang sudah ada kepastian hukumnya berdasarkan teks atau kitab (***mu'tabar***). Dalam metode *ilhaqi* nampak ada kecenderungan bahwa cara ini ditempuh hanya dalam rangka menjaga agar tidak terjadi stagnasi (*mauquf*).<sup>20</sup>

Selama ini memang sering terjadi persoalan-persoalan yang diajukan untuk dibahas dalam forum *Bahtsul masail* mengalami kebuntuan. Hal ini sering berkaitan dengan persoalan-persoalan kontemporer. Kebutuhan warga NU terhadap jawaban atas masalah-masalah baru semakin hari semakin meningkat. Tanpa jawaban dengan legitimasi keagamaan atau *kitab kuning* yang ***mu'tabar*** dapat dipastikan akan membingungkan mereka.

---

<sup>19</sup> A. Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Nahdlatul Ulama*, (Surabaya: PP. RMI dan Dinamika Press, 1997), 365.

<sup>20</sup> **Husein Muhammad**, "Tradisi Istinbath Hukum NU: Sebuah Kritik", dalam *Kritik Nalar Fikih NU*, (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), 31.

Penyebab terjadi kebuntuan tersebut antara lain adanya keterbatasan sumber rujukan. *Khazanah* kitab-kitab klasik titangan para Ulama tidaklah lengkap. Ketidaklengkapan itu ditambah lagi dengan kecenderungan yang sangat kuat pada kitab-kitab **Shafi'iyah**. Sehingga kitab-kitab diluar itu menjadi terbaikan untuk dimiliki.<sup>21</sup>

**Metode Manhajiy.** Metode *manhajiy* adalah suatu cara menyelesaikan masalah keagamaan yang ditempih dalam *Bahtsul masail* dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah-kaidah penetapan hukum yang telah disusun imam *mazhab*. Sebagaimana metode *qawli* dan metode *ilhaqi*, sebenarnya metode *manhajiy* juga sudah diterapkan oleh para Ulama NU terdahulu walaupun tidak dengan istilah *manhajiy* dan tidak nula diresmikan melalui sebuah keputusan.

Jawaban terhadap permasalahan yang dikaji dalam *Bahtsul masail* yang tidak tercantumkan dalil dari suatu kitab ataupun memberikan argumentasi detail, setelah tidak dapat dirujukkan kepada teks suatu kitab **mu'tabar** maka digunakanlah metode *manhajiy* dengan mendasarkan jawaban mula-mula pada Al-Qur'an, **setelah tidak** ditemukan jawabanya dalam Al-Qur'an **lalu pada hadits dan begitu** seterusnya yang akhirnya sampailah pada jawaban pada kaidah *fikihiyah*.

Secara resmi metode ini baru dipopulerkan penggunaanya dalam Musyawarah Nasional Alim Ulama NU di Bandar Lampung 1992. Oleh karenanya dapat dikatakan bahwa Munas Bandar Lampung adalah era kesadaran perlunya redefinisi dan reformasi arti ber-*mazhab*. Era ini dapat dikatakan sebagai titik awal untuk bersikap lebih inklusif dalam hal pemahaman beragama, khususnya dalam *Bahtsul masail* menuju **universalitas dan era kesadaran perlunya "pabrik" pemikiran.**<sup>22</sup>

Munas Bandar Lampung juga dapat dikatakan sebagai titik awal untuk mendobrak pemahaman *Jumud* (stagnan) yang berupa ortodoksi pemikiran dengan mencukupkan pada apa yang telah diformulasikan para Ulama terdahulu yang sudah terkodifikasi dalam kitab empat *mazhab*, khususnya **Syafi'iyah**. Proses pengambilan hukum yang biasa dilakukan oleh para Ulama NU sebagaimana tercermin dalam forum

---

<sup>21</sup> Ahmad Zahro, *Lajnah Bahtsul Masail 1926 - 1999, Tradisi Intelektual NU*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 124.

<sup>22</sup> *Ibid*, hlm. 126.

*Bahtsul masail* dengan langkah-langkahnya dapat dijelaskan sebagai berikut.<sup>23</sup>

**Pertama**, penetapan hukum yang dilakukan *Bahtsul masail* itu adalah respon terhadap pertanyaan-pertanyaan *rill* (**waqi'iyah**) pada berbagai daerah dari semua tingkatan organisasi, baik yang diajukan oleh perseorangan atau masyarakat.

**Kedua**, sebelum diajukan ketingkat *Bahtsul masail* pusat (PBBU) pertanyaan-pertanyaan tersebut sudah dibahas dalam *Bahtsul masail* tingkat jajarannya, tetapi tidak mendapat jawaban/solusi yang memuaskan.

**Ketiga**, melakukan identifikasi masalah untuk dipersiapkan jawabannya di pra-sidang *Bahtsul masail*.

**Keempat**, mencari jawabannya dalam kitab-kitab klasik hingga modern atau artikel/majalah yang ditulis oleh para Ulama yang diakui kredibilitas keilmuannya. Disinilah terjadinya penelitian. Yang menjadi ukuran tertinggi adalah komitmen kejelasan argumen yang ditampilkan dalam redaksi kitab atau teks rujukan yang dipilih. Biasanya, pemilihan yang dilakukan secara alami, apakah kitab itu diterima oleh kalangan pesantren secara kultural terkait dengan NU atau tidak? Jika diterima, kitab itu dapat dijadikan rujukan.

**Kelima**, setelah mendengar argumen dari para peserta LBM dengan landasan redaksional (teks) kitab yang menjadi pegangannya, pemimpin sidang membuat kesimpulan, dan ditawarkan kemabali kepada peserta *Bahtsul masail* untuk ditetapkan ketentuan hukumnya secara kolektif (**taqriri jama'i**).

**Keenam**, kesimpulan penetapan hukum seperti itulah yang dalam NU populer dengan *Ahkam al-Fuqaha*. Untuk lebih jelasnya, format keputusan hukum hasil *Bahtsul masail* di atas disusun secara sistematis sebagai berikut: 1) Setiap masalah dikemukakan deskripsi masalahnya, 2) Pertimbangan hukum (tidak selalu ada), 3) Rumusan soal (pertanyaan) yang dibahas, 4) Jawaban (dengan kalimat yang singkat dan jelas, 5) Dasar pengambilan (**ma'khdh**), yakni kitab-kitab fikih *mazhab* yang menjadi rujukan (referensi), 6) Uraian teks/redaksi dalilnya.

---

<sup>23</sup>Ahmad Arifi, *Dinamika Fikih Pola Mazhab: Kontekstualisasi Bermazhab dalam Fikih NU*, Jurnal Asy-Syir'ah, 184.

Sistem pengambilan keputusan dalam *bahtsul masail* dibuat dalam kerangka ber-madzhab kepada salah satu *madzhab* empat yang disepakati dan mengutamakan be-*madzhab* secara *qowli* (mengikuti pendapat-pendapat yang sudah jadi) dalam lingkup *madzhab* tertentu. Oleh karena itu, prosedur pengambilan jawaban masalah dalam forum *bahtsul masail* disusun dalam urutan sebagai berikut:

**Pertama**, Keputusan *Bahtsul masail* bersumber dari kitab-kitab *MadzhabilArba'ah*. Diluar *Madzhabil Arba'ah* tidak boleh dipakai sebabmadzhab-madzhab diluar *Madzhabil Arba'ah* belum pernahdibukukan, namun untuk permasalahan-permasalahan yang bisaditemukan syarat dan rukunnya boleh diikuti meskipun diluar*Madzhabil Arba'ah*.

**Kedua**, Dalam kasus tidak ada satu *qowl/wajah* sama sekali yangmemberikan penyelesaian, maka dilakukan *ilhaq al-masail binadza'iriha* (menyamakan hukum suatu kasus/masalah serupa yangtelah dijawab oleh kitab) menyamakan dengan penddapat yang sudah jadi. Namun untuk orang-orang yang sudah mencapai derajat*faqih* diperbolehkan menggunakan metode *ilhaq* dengan syaratmasalah-masalah yang di*ilhaq*-kan bukan masalah-masalah yangtermasuk kategori sulit (membutuhkan pemikiran yang panjanguntuk menemukan titik persamaannya). Begitu pula seorang *faqih*diperbolehkan memakai kaidah-kaidah *madzhab* yang bersifatumum.

**Ketiga**, Tidak boleh menggunakan *ta'bir* berupa ayat-ayat Al-Qur'an atauHadist yang masih mentah, tanpa interpretrasi dari para ulama' yangmemenuhi kriteria *mufasssir*. Jika memakai *ta'bir* dari al-qur'an atau Hadist, maka harus disertai penjelasan dari para ulama' mengenaiayat-ayat atau Hadist tersebut.

**Keempat**, Jika memakai madzhab diluar Syafi'i supaya dijelaskan syarat danrukun yang berkaitan dengan masalah tersebut menurut madzhabyang bersangkutan. Karena termasuk salah satu persyaratan *taqlid*.Yaitu harus mengetahui syarat, rukun, dan kewajiban-kewajibanyang berkaitan dengan *madzhab* yang diikuti.

**Kelima**, Menurut ulama' fikih sosial dan juga keputusan Nahdlaul Ulama',*qowl dloif* sebaiknya dipakai pegangan untuk memutuskan masalahmaslaahyang sudah berlaku dimasyarakat. Karena keputusan*bahtsul masail* bukan termasuk fatwa naum hanya sekedar

*irsyad*(memberi petunjuk). Dengan catatan *qowl* tersebut tidak sangat lemah.

**Keenam,** Teks-teks *fuqoha'* mengenai suatu permasalahan yang dzohirnyaterjadi *takhaluf* (perbedaan) dan *tanafi* (saling menafikan), jikamasih mungkin di*jami'*kan (dicarikan titik temu) maka wajib men*jami'*kannya.

**Ketujuh,**Menurut *qowl mu'tamad*, pendapat-pendapat yang masih mutlak(tanpa ada *qoyyid*) harus dipahami menurut kemutlakannya,meskipun ada sebagian ulama' yang menentangnya.

**Kedelapan,** Dalam kasus ketika jawaban dicukupi oleh *ibarat kitab* dan disanahanya terdapat satu *wajah* (**pendapat ulama' madzhab**) makaibarat tersebut. Prosedur pemilihan qowl/wajah dilakukan sebagai berikut: (a) Ketika dijumpai beberapa *qowl/wajah* dalam satu masalah yangsama, maka diusahakan memilih salah satu pendapat. (b) Pemilihan salah satu pendapat dilakukan dengan caramengambilpendapat yang lebih *maslahah* (baik) atau yang lebihkuat.<sup>24</sup>

### Kontribusi *Bahtsul masail*

*Bahtsul masail* di Pesantren sudah menjadi sebuah instrument penting yang tak terpisahkan. *Bahtsul masail* yangdiselenggarakan oleh hampir seluruh pondok pesantrensudah menjadi wadah diskusi yan paling efektif dan efisien. Dengan adanya *Bahtsul masail*santri bisa lebih berkembang dalam pemikiran dan pengetahuanya untuk memahami permasalahan agama yang dihadapi masyarakat kontemporer. Banyak permasalahan kontemporer yang belum terbahas secara mendetail di dalam al-Quran dan al-Sunnah, sehingga dengan adanya *Bahtsul masail*permasalahan-permasalahan tersebut bisa terjawab secara mendetail menggunakan metode-metode yang ada.

*Bahtsul masail* juga menjadi ruh eksistensi sebuah pesantren, karena berdiskusi mengikuti perubahan dan perkembangan zaman modern. Tidak hanya beradu argumentasi secara tekstual saja pada nash, tetapi juga berpadu dengan konteks yang ada pada saat ini. Dengan begitu maka hasil-hasil pemikiran dari diskusi-diskusi *Bahtsul*

---

<sup>24</sup> RidwanQoyyum Said, **Rahasia Sukses Fuqoha'**, (Kediri: Mitra Gayatri, 2004), 43.

*masail* ini sangat representatif terhadap kebutuhan masyarakat muslim kapanpun dan di manapun.

Jika dianalisis menggunakan teori adaptabilitas hukum Islam, maka kita meyakini bahwa hukum yang diciptakan Tuhan untuk kepentingan manusia bisa beradaptasi dengan perkembangan zaman. Dengan begitu, hukum Islam dapat disesuaikan demi mewujudkan kemaslahatan hidup manusia. Dasar lahirnya teori tersebut adalah masalah, yang merupakan tujuan hukum Islam. Prinsip masalah inilah yang membuat hukum Islam mampu merespon setiap perubahan kontemporer dan perubahan sosial.

Dengan berlandaskan kaidah fikih yang berbunyi:

تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال<sup>25</sup>

Maka tidak bisa dipungkiri bahwa perubahan hukum bisa terjadi dengan adanya perubahan zaman (waktu), perubahan tempat, dan perubahan keadaan. Sebuah keharusan yang tak terhindarkan, adanya perubahan dalam masyarakat.

Dalam catatan sejarahnya, *Bahtsul masail* merupakan forum yang sangat dinamis, demokratis, dan berwawasan luas. Disebut dinamis karena masalah-masalah (*masail*) yang didiskusikan selalu mengikuti perubahan dan perkembangan (*tren*) hukum di masyarakat. Demokratis karena dalam forum tersebut sangat mengedepankan kebebasan berargumentasi demi mencapai kemaslahatan. Pendapat siapapun yang paling kuat itulah yang diambil. Disebut berwawasan luas karena di dalam *Bahtsul masail* tidak ada dominasi *madzhab* dan selalu sepakat dalam *khilaf*.<sup>26</sup>

Secara esensial, *Bahtsul masail* menjadi salah satu tawaran pemikiran hukum Islam dalam menghadapi perkembangan kontemporer. Proses pengambilan keputusannya melalui perdebatan dan diskusi panjang oleh pemikir-pemikir Islam –para santri yang paham hukum Islam-. Peserta *Bahtsul masail* sangat banyak, sehingga pendekatan dan kajiannya akan banyak dilihat dari berbagai sisi. Pada

---

<sup>25</sup> Muslih Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fikihiyah*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 195.

<sup>26</sup> MA. Sahal Mahfudh, “*Bahtsu al-Masail dan Istinbath Hukum NU: Sebuah cetakan Pendek*” dalam M. Imdadu Rahmat (ed) *Kritik Nalar Fikh NU* (Jakarta: Lakpesdam, 2002), xiv.



poin inilah yang kemudian menjadi penting, karena melihat satu kasus/ masalah dari berbagai pemikiran.

Dibandingkan dengan metode pemikiran para Imam Mazhab – **Mazhab Maliki, Mazhab Hanafi, Mazhab Syafi'i, dan Mazhab Hambali**-, maka *Bahtsul masail* memiliki sisi keunggulan. Sisi keunggulan ini terlihat dari proses pengambilan keputusan, yang melibatkan banyak orang untuk berpikir dan memikirkan satu masalah tertentu. Maka bisa dikatakan hasil pemikiran Imam Mazhab ini adalah hasil ijtihad individu, sedangkan hasil dari *Bahtsul masail* adalah hasil ijtihad kolektif.

Kita tidak bisa memungkiri perubahan zaman yang sangat pesat. Hari ini jauh berbeda dengan sepuluh tahun yang lalu. Apalagi dibandingkan dengan ratusan tahun lalu, saat para Imam Mazhab masih hidup. Bukan berarti para pemikir dari *Bahtsul masail* itu lebih hebat dari para Imam Mazhab, tetap saja para Imam Mazhab inilah yang menjadi rujukan dari diskusi *Bahtsul masail*. Hematnya, para Imam Mazhab sangat luar biasa pada masanya, bahkan hingga saat ini masih dijadikan rujukan. Sementara hasil dari *Bahtsul masail* adalah produk pemikiran kontemporer yang sangat representatif terhadap kebutuhan masyarakat saat ini.

Sebagai sebuah kontribusi pemikiran hukum Islam untuk masyarakat, *Bahtsul masail* tidak begitu saja selesai hanya menghasilkan pemikiran-pemikiran kontemporer. Proses distribusi dan penyampaian hasil pemikiran kepada masyarakat juga hal yang sangat **penting**. Di Pesantren Mathali'ul Anwar misalnya, hasil diskusi musyawarah –*Bahtsul masail*- dituliskan dan didokumentasikan dalam catatan-catatan penting. Ketika sudah terkumpul banyak hasil diskusi, maka kemudian akan dibukukan dan dibuat sebuah karya dengan sistematika yang bagus.<sup>27</sup>

Dengan berwujud dalam sebuah buku, maka harapannya masyarakat bisa mudah mengakses dan membaca hasil-hasil dari pembahasan pertanyaan-pertanyaan dan masalah-masalah kontemporer. Hal ini menambah khazanah hukum Islam pada umumnya, sekaligus membuktikan bahwa ijtihad akan terus berlanjut hingga akhir zaman.

---

<sup>27</sup>Hasil wawancara dengan Ustadz Suwahmad Pondok Pesantren Mathali'ul Anwar, Ahad 16 September 2018.

Bentuk respon yang lain dan implementasi memanfaatkan perkembangan zaman –perkembangan teknologi-, Pondok Pesantren **Mamba’ul Ulum mendokumentasikan hasil diskusi *Bahtsul masail*** pada web yang dibuat khusus pesantren. Pada salah satu menu di web pesantren tersebut, ada menu hasil-hasil pemikiran *bahtsul masail*.<sup>28</sup> Dengan begitu masyarakat dengan sangat mudah bisa mencari dan membaca hasil-hasil pemikiran *Bahtsul masail*. Di zaman sekarang, dengan bantuan *smartphone* dan koneksi internet, kita dengan sangat cepat bisa mendapatkan dan mengakses hasil pemikiran tersebut. Sangat memudahkan manusia, tanpa harus pergi jauh, tanpa harus membeli buku, sudah bisa mencari dan mendapatkan hasil- *Bahtsul masail*.

Terlepas dari perbedaan cara dalam menyampaikan kepada masyarakat, *bahtsul masail* selalu menunjuk satu tujuan dalam diskusinya, yaitu kemaslahatan. Menurut Syatibi, ketika berbicara mengenai maslahat dalam konteks *maqāṣid syarī’ah* mengatakan bahwa tujuan pokok pembuat undang-undang (*Syārī’*) adalah *tahqīq maṣālih al-khalq* (merealisasikan kemaslahatan makhluk), dan bahwa kewajiban-kewajiban syariat dimaksudkan untuk memelihara *al-maqāṣid al-syar’iyyah*. Dalam studinya, al-Raisuni mengungkapkan bahwa *al-maqāṣid* Syatibi berdiri atas dua asas: Pertama, kausasi atau enumerasi *syarī’ah (ta’lil)* dengan menarik masalah dan menolak mafsadah. Kedua, *al-maqāṣid* sebagai produk induksi menjadi dasar ijtihad terhadap kasus-kasus yang belum tersentuh oleh *naṣ* dan *qiyās*.<sup>29</sup>

## Penutup

Hidup di zaman milenial saat ini memang harus siap menghadapi banyak perubahan. Perubahan ini menjadi sebuah keniscayaan karena waktu terus berjalan, dan kita juga berpindah dari satu tempat ke tempat lain, yang notabene secara iklim saja sudah berbeda. Dengan berbagai perbedaan tersebut maka perubahan sangat tidak bisa dihindarkan lagi. Menyikapi adanya perubahan dan perkembangan kontemporer yang belum ada pada masa sebelumnya, bahkan pada masa Nabi Muhammad SAW. kita semestinya harus bijak dan arif. Tata

---

<sup>28</sup>Bisa dicek pada alamat web: [http://: bata-bata.net](http://bata-bata.net)

<sup>29</sup> Ahmad al-Raisuni, *Nazariyāt al- Maqōsid ‘inda Al-Imam Syatibi*, (Riyad: al-Dār al-‘Ilmiyah li al-Kitab al-Islami, 1992), 143.

cara dan tuntunan merespon perubahan sudah dicontohkan sejak zaman Nabi. Dengan tanpa mengesampingkan tujuan hukum Islam – maslahat-, maka kita diperbolehkan seluas-luasnya untuk berjihad. Sebagai bentuk ijtihad masa sekarang, *Bahtsul masail* tampil menjadi garda depan ijtihad kolektif di kalangan pesantren, termasuk daerah Madura. Dengan nama yang berbeda-beda, tradisi *bahtsul masail* pesantren di Madura sudah sejak tahun 1989 dimulai. Eksistensi *bahtsul masail* ini selalu dipertahankan demi intelektual muslim yang berintegritas dan responsif terhadap zaman. Sehingga tidak heran, dengan tetap mengacu pada metode yang ditetapkan Nahdlatul Ulama dalam mengambil keputusan, tradisi *bahtsul masail* ini tetap terjaga nilai-nilainya.

Satu bentuk kontribusi besar terhadap khazanah keislaman – khususnya hukum Islam- di Indonesia, *bahtsul masail* turut serta memecahkan masalah dan problema yang ada di masyarakat. Bukan dilihat hanya dari hasilnya saja, tetapi yang jauh lebih berharga dan esensi adalah konsistensi tradisi *bahtsul masail* ini tetap berjalan dan dipertahankan di kalangan pesantren. Bahkan di masa yang akan datang, tradisi seperti ini harus tetap berjalan, karena kita semua menyadari bahwa perubahan akan tetap ada. Tanpa dipungkiri dan terlepas dari kata sempurna, *bahtsul masail* tetap memiliki kekurangan. entah berbeda pendapat dengan sesama pemikir islam, atau bahkan antar tempat yang satu dengan yang lainnya. Itu semua kita sadari sebagai sebuah sikap menjunjung tinggi nilai toleransi.

## Daftar Pustaka

- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1993. *al-Mustasfa*. Beirut: Dar al-Kutub al-**‘Ilmiyah**.
- Al-Qardhawi, Yusu. 2000. *Ijtihad Kolektif: Kode Etik dan Penyimpangan*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Arifi, Ahmad**. “Dinamika Fikih Pola Mazhab: Kontekstualisasi Bermazhab dalam Fikih **NU**”. Jurnal Asy-**Syir’ah**.
- Arikunto, Suharsimi. 1991. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Ar-Raisuny, Ahmad. 1992. *Nazariyât al- Maqôsid ‘inda Al-Imam Syatibi*. Riyad: al-Dâr al-**‘Ilmiyah li al-Kitab al-Islami**.

- As-Syatibi, Abu Ishaq. 2003. *al-Muwafaqat Fi Uşul Al-Syariat*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, II.
- Badan Pusat Statistik. *Penduduk Menurut Kelompok Umur dan Agama yang Dianut*. bps.go.id, diakses pada tanggal 9 Maret 2017 pukul 07.00 WIB.
- Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS.
- Hadi, Sutrisno. 1980. *Metodologi Research*, Yogyakarta: Yayasan Penerbitan UGM.
- Haidar, M. Ali. 1998. *Nahdlatul Ulama dan Islam Indonesia Pendekatan Fikih dalam Politik*. Gramedia Pustaka Utama: Jakarta.
- Husein, Muhammad. 2002. “Tradisi Istinbath Hukum NU: Sebuah Kritik”, dalam Kritik Nalar Fikih NU. Jakarta: LAKPESDAM.**
- Mahfudh, MA. Sahal. 2002. “Bahtsu al-Masail dan Istinbath Hukum NU: Sebuah cetakan Pendek” dalam M. Imdadu Rahmat (ed) Kritik Nalar Fikih NU. Jakarta: LAKPESDAM.**
- Masyhuri, A. Aziz. 1997. *Masalah Keagamaan Nahdlatul Ulama*, Surabaya: PP. RMI dan Dinamika Press.
- Minhaji, Akh. 2013. *Sejarah Sosial dalam Studi Islam*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press.
- Said, RidwanQoyyum. 2004. ***Rahasia Sukses Fuqoha’***. Kediri: Mitra Gayatri.
- Saleh, Hasan, 2008. *Kajian Fikih Nawawi & Fikih Kontemporer*. Jakarta: Rajawali Press
- Usman, Muslih. 1996. *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fikihiyah*, Jakarta: Rajawali Press
- Winarno, Surakhmad. 1994. *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode dan Teknik*, ed. ke-7 Bandung: Tarsito.
- Zahro, Ahmad. 2004. *Lajnah Bahtsul masail 1926 - 1999, Tradisi Intelektual NU*. Yogyakarta: LKiS.

## **SANTRI TAHFIDZ DAN GALAU: UPAYA SANTRI TAHFIDZ DALAM MENGHILANGKAN PERASAAN GALAU DI PONDOK PESANTREN DARULLUGAH WADDAWAH PASURUAN**

**M. Alfi Fakhruddin<sup>1</sup>**

### **Abstrak**

Studi ini akan mendeskripsikan upaya santri tahfidz dalam menghilangkan perasaan galau di Pondok Pesantren Darullugah Waddawah Pasuruan. Hal ini penting dilakukan karena beberapa alasan, diantaranya yaitu: Pertama, santri yang tinggal di pesantren lazimnya tidak boleh keluar pondok dalam jangka waktu yang lama. Kedua, fasilitas pesantren yang sederhana dengan aturan-aturan yang ketat, seperti tidak boleh menggunakan gawai dan alat komunikasi lainnya. Ketiga, karena santri tinggal di pesantren secara otomatis berpisah dengan orang tuanya dan orang-orang yang ia cintai. Karena berpisah dengan cukup lama di satu sisi dan tidak bisa berkomunikasi pada sisi lain terkadang perasaan galau itu tumbuh. Di samping ada faktor lain munculnya perasaan galau tersebut seperti: terlambat kiriman uang, barang atau uang hilang, dan persoalan lainnya. Studi ini akan menjawab setidaknya dua fokus penelitian, diantaranya: 1) bagaimana upaya santri tahfidz dalam menghilangkan perasaan galau di Pondok Pesantren Darullugah Waddawah? 2) Bagaimana santri tahfidz memaknai Alquran dalam kaitannya mengurangi perasaan galau di pondok. Penelitian ini menghasilkan dua temuan: Pertama, upaya santri tahfidz menghilangkan perasaan galau dengan cara tiga cara. Pertama, santri tahfidz membaca tafsirnya (bagi yang bisa membaca) atau membaca terjemahannya bagi yang belum bisa. Kedua, mereka menghafalkan Alquran di maqbarah pendiri pondok. Ketiga, dengan cara majlas, yaitu makan/minum bersama teman-teman yang akrab. Kedua, makna Alquran bagi santri tahfidz yaitu Alquran sebagai pedoman hidup, Alquran sebagai kalam Allah, Alquran sebagai sumber ilmu pengetahuan. Karenanya harus terus dibaca, dihafalkan dan diamalkan.

**Kata Kunci:** Pesantren, Santri, Tahfidz, Galau

---

<sup>1</sup> Santri Pondok Pesantren Darullugah Waddawah dan Mahasiswa Prodi Bimbingan Konseling Islam, IAI Darullugah Waddawah Bangil Pasuruan.

## Pendahuluan

Ciri khas paling menonjol dalam pendidikan pesantren yaitu pendidikan dengan menerapkan pola pendidikan *full day*. Melalui pendidikan *full day* tersebut, seorang santri harus tinggal di asrama-asrama yang disediakan oleh pesantren. Perspektif sejarah, sebagaimana dinyatakan oleh Zamaksari Dhofier bahwa istilah pondok pesantren berasal dari asrama, yakni sebuah tempat tinggal santri yang terbuat dari bambu. Bisa juga berasal dari **bahasa Arab “funduq” yang berarti hotel.**<sup>2</sup>

Istilah santri sendiri setidaknya ada tiga pendapat yang mengemukakan. *Pertama* menurut A. H. Johns, bahwa istilah santri berasal dari bahasa Tamil yang berarti guru ngaji.<sup>3</sup> Alasan ini bisa jadi karena memang bahasa Tamil juga termasuk bahasa yang dituturkan oleh penduduk Indonesia, terutama di kawasan Sumatra.<sup>4</sup> *Kedua*, C.C. Berg menyebut istilah santri berasal dari istilah *Shanstri*, yang dalam bahasa India berarti orang-orang yang tahu buku-buku suci Agama Hindu, atau seorang ahli dalam bidang kitab Agama Hindu.<sup>5</sup> Pengertian ini mendapat legitimasi fakta sejarah bahwa sejak abad pertama, agama Hindu sudah masuk ke Indonesia. Ini juga bisa dipahami karena memang santri adalah orang yang mengkaji ilmu agama. *Ketiga*, Nurcholis **Madjid mengatakan bahwa kata “Santri” berasal dari kata “sastri”, sebuah kata dari bahasa Sansekerta yang artinya melek huruf dan bahasa Jawa, dari kata “cantrik” berarti seseorang yang selalu mengikuti seorang guru ke mana guru ini pergi menetap.**<sup>6</sup>

Pengertian ketiga ini agaknya hemat peneliti yang paling tepat. Dalam kehidupan di pesantren, santri adalah orang yang paling melek huruf terutama berkaitan dengan ilmu agama. Para santri belajar agama selama sehari penuh (*full days*) dan menggunakan referensi berbahasa Arab yang disebut dengan kitab kuning. Selanjutnya, para santri biasanya mengikuti gurunya sampai benar-benar gurunya memberi izin pulang. Sampai saat ini pola pendidikan model ini masih ada terutama pesantren salaf yang jumlah

---

<sup>2</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, LP3 Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi Sosial (Jakarta, LP3ES, 1994).18.

<sup>3</sup> A. H. Johns, *From Coastal Settlement to Islamic School and City Islamization in Sumatera, The Malaya Peninsula and Java* dalam J. Fox (Edt.), *Indonesia The Making of Culture* (Canberra, RSPS A N U, 1980).176-177.

<sup>4</sup> [https://id.wikipedia.org/wiki/Bahasa\\_Tamil](https://id.wikipedia.org/wiki/Bahasa_Tamil)

<sup>5</sup> A. H. Johns, *From Coastal Settlement to Islamic School and City Islamization in Sumatera. The Malaya Peninsula and Java* dalam J. Fox (Edt.) *Indonesia The Making of Culture* (Canberra, RSPS A N U, 1980).176-177.

<sup>6</sup> Yasmadi, *Modernisasi Pesantren: Kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional* (Jakarta: Ciputat Press, 2005).61.

santrinya tidak terlalu banyak. Pesantren jenis ini biasanya ditemukan pada sosok kiai yang ahli dalam ilmu tasawuf.

Dalam perkembangannya pondok pesantren juga berkembang baik dari sisi bangunan fisik, jenjang pendidikan maupun spesialisasi kekhasan pesantren tersebut. Ada pesantren dengan kekhususan ilmu *fikih*, ilmu alat, ilmu *lughoh*, ilmu tafsir, ilmu *qiroat* dan lainnya. Tetapi meskipun pesantren punya kekhususan tertentu, tidak berarti mengabaikan studi bidang lainnya. Pesantren tetap juga mengkaji bidang keislaman lainnya secara lengkap. Kajian bidang-bidang keilmuan pesantren biasanya dalam kelas klasikal yang sudah terstruktur kurikulumnya.

Pondok pesantren Darullugh Waddawah (selanjutnya disebut PP. Dalwa) yang merupakan salah satu pesantren yang memiliki kekhususan bidang tertentu yaitu penguasaan bidang Bahasa Arab secara aktif. Tidak seperti pesantren-pesantren pada umumnya yang memakai kitab kuning dengan bahasa daerah dengan kode tertentu (*utawi, iku, iku, dst*), pondok pesantren Darullugh Waddawah memaknai kitab dengan Bahasa Indonesia untuk kelas dasar dan menggunakan makna Bahasa Arab sendiri untuk kelas yang sudah tinggi.

Sebagai sebuah lembaga pendidikan Islam bercorak *salafiyah*, PP. Dalwa menerapkan aturan yang sangat ketat bagi santri-santrinya. Para santri tidak diperkenankan keluar pesantren dan dilarang menggunakan alat elektronik semisal hp, menonton televisi atau membaca buku/majalah yang dilarang oleh pesantren. Sementara di sisi lain, kegiatan PP. Dalwa juga cukup ketat. Semua santri diwajibkan sholat lima waktu berikut wiridnya, madrasah *diniyah*, juga sekolah formal sesuai dengan tingkatannya. Belum lagi mereka juga harus mengikuti kegiatan ekstra yang diadakan setiap malam Jumat dan kegiatan pesantren lainnya.

Padatnya kegiatan santri tersebut terkadang membuat mereka merasa jenuh. Sebagai seorang manusia, santri Dalwa juga merasakan apa yang dirasakan remaja pada umumnya. Mereka juga menginginkan menggunakan HP, jalan-jalan atau kegiatan remaja lainnya. Tetapi mereka tidak bisa melakukannya karena terbentur aturan ponpes.

Keadaan ini semakin diperparah dengan keadaan keuangan para santri yang menipis. Tidak jarang orang tua juga mengirim uang bagi anaknya di pesantren secara tidak tepat waktu. Selain itu, para santri merasakan kejenuhan saat berada di dalam pesantren. Tidak sedikit di antara mereka yang merasa seperti berada dalam kurungan. Tak hanya itu, jadwal kegiatan yang padat, tuntutan untuk menghafal yang sangat tinggi, dan tidak memiliki uang menjadi faktor lainnya mengapa para santri ini merasa tersiksa.



Kondisi tersebut memuat terkadang membuat santri menjadi galau. Satu ungkapan yang sekarang juga sering terdengar di kalangan anak muda. Dalam Kamus besar bahasa Indonesia, kata galau diartikan dengan kacau (tentang pikiran).<sup>7</sup> Dengan kata lain, galau berarti kacanya pikiran karena tekanan masalah dalam kehidupan. Kata galau ini berkembang pada beberapa tahun terakhir. Beberapa remaja sering mengungkapkan kata galau untuk menyebut perasaan bingung. Termasuk juga santri.

Penelitian ini mencoba menjelaskan upaya santri *tahfidz* dalam menghilangkan perasaan galau tersebut. Apalagi tekanan hafalan santri *tahfidz* di PP. Dalwa sangat tinggi sekali. Di samping beberapa faktor yang disebutkan di atas.

### Galau dalam Kajian Psikologi

Berdasarkan perkembangan bahasa dalam Wikipedia Indonesia, galau bisa diartikan ke dalam dua pengertian. *Pertama*, galau bermakna perasaan yang mengungkapkan rasa bingung seperti dihadapkan dengan 2 pilihan. Contohnya seseorang dihadapkan di antara 2 pilihan pasangan hidup, memilih A atau memilih B. Biasanya ungkapan galau sering kali muncul dalam konteks ini. *Kedua*, galau bisa juga diartikan sebagai ungkapan rasa di mana harapan tidak sesuai dengan kenyataan yang terjadi.<sup>8</sup> Misalkan, seseorang yang telah tunangan, tiba-tiba salah satu dari keduanya meminta dibatalkan pertunangannya tersebut. Dalam hal ini, seseorang menggunakan kata galau untuk mengungkapkan perasaan kecewanya seperti yang ada dalam ungkapan **“Aku galau karena dia telah membatalkan pertunangan ini”**

Dalam bahasa Psikologi, galau semakna dengan cemas. Menurut Stuart dan Sundeens sebagaimana dikutip oleh Lina Revilla, kecemasan diartikan sebagai respon emosional yang tidak menentu terhadap suatu obyek yang tidak jelas.<sup>9</sup> Ini berarti kecemasan adalah suatu perasaan bingung harus bagaimana menghadapi suatu masalah tersebut. Dalam bahasa anak muda **terkadang terdengar “Bingung tapi tidak jelas apa yang membuat bingung”**. Sebuah ungkapan perasaan kecemasan yang tinggi.

Lebih lanjut, kecemasan menurut Kaplan, Revilla Sadock dan Grebb sebagaimana dikutip Lina adalah sebuah sinyal yang menyadarkan seseorang. Kecemasan memperingatkan adanya bahaya yang memungkinkan seseorang mengambil tindakan untuk mengatasi ancaman. Kecemasan jika ditinjau dari definisi tersebut memiliki fungsi adaptif, kecemasan segera

---

<sup>7</sup> <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/galau>

<sup>8</sup> <https://id.wiktionary.org/wiki/galau>

<sup>9</sup> Lina Revilla, *Kecemasan Menghadapi Tes (Test Anxiety) dan Dampaknya Terhadap Aktivitas Belajar*, (Jurnal Dinamika Ilmu 9, no. 2 Desember 1, 2009).3.

mengarahkan seseorang untuk mengambil langkah yang diperlukan agar bahaya atau akibatnya dapat diringankan. Contohnya siswa yang cemas menghadapi ujian akan berusaha semaksimal mungkin untuk belajar lebih giat.<sup>10</sup>

Dalam batas-batas yang wajar, kecemasan dapat membuat seseorang bertindak untuk positif untuk menghilangkan kecemasan tersebut. Seorang santri *tahfidz* yang cemas menghadapi setoran Alquran, akan segera bertindak dan berusaha untuk menghafalkan Alquran yang hendak ia setorkan tersebut.

Dalam konteks santri *tahfidz*, kecemasan santri *tahfidz* akan meningkat **ketika ia diharuskan “sempurna” dalam hafalannya**. Hal ini terjadi karena adanya harapan yang tinggi, ketidaksiapan mental yang mengakibatkan munculnya perasaan cemas. Apalagi kategori santri *tahfidz* masih remaja.

Menurut Santrock, sebagaimana dikutip Andry Putra Pratama, dkk., bahwa sebagian masalah yang dihadapi remaja saat ini disebabkan karena citra ideal orang dewasa tentang seperti apa remaja itu seharusnya dan pesan ambivalen dari masyarakat pada remaja. Lebih lanjut, mengutip Andry Putra, salah satu wujud dari citra ideal tersebut adalah prestasi. Hal tersebut menjadikan prestasi merupakan hal yang penting bagi remaja, baik prestasi di sekolah, keluarga maupun di lingkungan sosial. Prestasi bagi remaja menjadi salah satu cara dalam pencapaian identitas. Namun banyak tantangan dalam mencapai prestasi. Hal tersebut menjadikan perasaan cemas muncul pada diri remaja tersebut.<sup>11</sup>

Dalam konteks santri *tahfidz* yang secara usia masih remaja juga mengalami hal yang sama. Ketika citra ideal itu mereka inginkan, mereka berusaha untuk mengejarnya. Jika secara mental mereka tidak siap maka akan menimbulkan problem yang sangat serius, meskipun mereka gagal mencapai idealitas tersebut. Secara konkret misalkan, ketika santri *tahfidz* menargetkan harus mengkhatamkan Alquran *binnador* dalam hanya dengan waktu 2 tahun misalkan, ketika mereka gagal, jika secara mental sudah siap, mereka tidak akan mengalami kekecewaan. Tetapi jika mental santri *tahfidz* itu tidak siap, bukan tidak mungkin mental mereka jatuh bahkan menjadi cemas.

### **Santri Program *Tahfidz* Pondok Pesantren Darullugah Waddawah**

Beberapa program di PP. Dalwa sangat banyak sekali. Mulai madrasah diniyah, sekolah formal dari jenjang sekolah dasar sampai tingkat atas, PP.

---

<sup>10</sup>Revilla, 3–4.

<sup>11</sup>Andry Putra Pratama, Endang Widyorini, and Lita W. Hastuti, *Penerapan Cognitive-Behavioural Therapy Untuk Menurunkan Gejala-Gejala Generalized Anxiety Disorder Pada Remaja*, (Prediksi 1, no. 2 2012).229.

Dalwa juga menyelenggarakan pendidikan tingkat perguruan tinggi program Sarjana (S1), Pascasarjana (S2) bahkan program Doktor (S3).<sup>12</sup> Tidak sebatas itu saja. PP. Dalwa juga menyelenggarakan program *tahfidz* Alquran bagi santri yang berminat mengambil program tersebut.

Dengan komunikasi bahasa Arab aktif, PP. Dalwa menjadi pondok pesantren dengan ciri khusus yaitu *lugot arobiyah* yang aktif. Tidak itu saja, PP. Dalwa juga terkenal dengan amalan-amalan sunah yang kokoh. Dengan aktivitas 24 jam terkontrol, sholat jamaah dan pembacaan wirid lima waktu dan jadwal pendidikan lainnya yang tertata menjadikan PP. Dalwa dengan kegiatan santri yang padat. Padatnya jadwal santri tersebut terkadang membuat para santri merasa jenuh.

Dalam konteks santri *tahfidz* juga demikian, di samping ia juga harus membaca wirid yang panjang, madrasah diniyah, *muadalah*, ia juga memiliki tanggung jawab terhadap Alqurannya. Bagi santri *tahfidz* sangat padat sekali kegiatannya. Karena semua kegiatan juga wajib diikuti. Dari mulai sekolah *diniyah*, sekolah formal dan kegiatan lainnya. Ini bukan hal yang gampang. Sekolah diniyah juga banyak hafalan. Sekolah formal juga diberi tugas. Belum kegiatan pesantren lainnya.<sup>13</sup>

Hal yang sama dikatakan Fadhil Naufal. Santri asal Jakarta tersebut merasa sangat berat sekali kegiatan di PP Dalwa. Ia khawatir karena padatnya kegiatan, akan membuat waktunya sempit juga untuk melakukan ***muraja'ah***. **“Saya sempat khawatir dengan Alquran yang dulu pernah saya hafal. Karena kegiatan di Dalwa sangat padat sekali”**<sup>14</sup>

Dengan kegiatan yang sangat ketat tersebut santri *tahfidz* di PP. Dalwa harus banyak mengatur strategi, baik strategi fisik maupun mental. Terutama ketika menghadapi perasaan galau akibat terkena masalah tertentu. Sebut saja, ketika mereka rindu akan keluarga, bermasalah dengan teman sebaya, tidak punya uang/kiriman uang terlambat atau masalah lainnya.

Ketika timbul masalah demikian, biasanya beberapa santri memiliki beragam acara. Salah satunya dengan ber*ziarah* ke *maqam* pendiri PP. **Dalwa**. **“Kalau sedang galau, biasanya saya *ziarah* ke *maqbarah* abuya. Sambil membaca Alquran saya berpasrah diri. Bertawassul dengan beliau, memohon pertolongan kepada Allah, agar diberi kemudahan dan kesabaran di pondok, diberi kesabaran dalam menghafal Alquran. Biasanya selepas itu saya semakin tenang”**.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Observasi, PP. Dalwa, Bangil, 20 September 2018.

<sup>13</sup> Ahmad Nadjib, PP. Dalwa, Bangil, 20 September 2018

<sup>14</sup> Fadhil Naufal, PP. Dalwa, Bangil, 20 September 2018

<sup>15</sup> Munawir, Santri *Tahfidz*, Pondok Pesantren Dalwa, Bangil, 20 September 2018.

Ada santri yang memiliki strategi khusus ketika menghadapi perasaan galau. Naswa Hafid misalkan, ketika perasaan galau tersebut menyerang dan tarafnya sudah sangat parah, dia lebih memilih *majlas* (istilah yang berlaku di PP Dalwa untuk menyebut nongkrong) dengan teman-temannya.

**“Biasanya kalau galau, saya *majlas* dulu dengan teman-teman. Tetapi tetap harus ingat waktu. Artinya kita juga harus tahu batasan waktunya. *Majlas* hanya untuk mengalihkan saja, bukan jadi hal yang utama.”**<sup>16</sup>

Hal berbeda dikatakan oleh Syukron. Menurutnya ketika perasaan galau melanda dirinya, ia memilih membaca terjemahan Alquran. Ia renungi ayat per ayat sehingga membuat keyakinannya bertambah. Jika keyakinannya bertambah, secara otomatis juga perasaan galau itu hilang.

**“Biasanya saya membaca maknanya. Saya pahami dan resapi maknanya. Sambil menunggu azan dengan menghadap kiblat saya pahami ayat demi ayat. Dari situlah keimanan saya bertambah.”**

Beberapa strategi santri *tahfidz* PP. Dalwa tersebut beragam. Sesuai dengan pengalaman personalnya masing-masing. Tetapi pada intinya kegalauan itu akan hilang dengan sendirinya ketika semangat dan *istiqomah* itu tinggi.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif yaitu metode penelitian yang berlandaskan pada filsafat *postpositivisme*, dipakai meneliti pada situasi alamiah, (sebagai lawannya eksperimen), peneliti adalah sebagai instrumen kunci, pengambilan sampel sumber data dilakukan secara *purposive* dan *snowball*, teknik pengumpulan dengan *triangulasi* (gabungan), analisis data yang hasilnya penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi.<sup>17</sup>

Menurut Punaji Setyosari, penelitian kualitatif adalah penelitian dimana peneliti dalam melakukan penelitiannya menggunakan observasi, wawancara atau *interview*, analisis isi dan metode pengumpul data lainnya untuk menyajikan respon-respon dan perilaku subjek. Jenis penelitian ini sering dilakukan dalam situasi yang terjadi secara alamiah dan peneliti menaruh perhatian mendalam terhadap konteks sosial yang ada.<sup>18</sup>

Berdasarkan rumusan masalah di atas, penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif. Dipilihnya metode penelitian ini karena peneliti ingin menyelidiki dengan cara mendeskripsikan, melukiskan keadaan

---

<sup>16</sup> Naswa Hafidz, PP. Dalwa, Bangil, 20 September 2018

<sup>17</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2010).15.

<sup>18</sup> Punaji Setyosari, *Metode Penelitian Pendidikan dan Pengembangan* (Jakarta: Kencana, 2012).40.

subjek atau objek penelitian pada saat sekarang berdasarkan fakta-fakta yang tampak, atau sebagaimana adanya.<sup>19</sup>

Lokasi penelitian ini yaitu di pondok Pesantren Darullugah Waddawah Bangil Pasuruan. Sebuah pondok pesantren dengan perkembangan yang signifikan baik jumlah santri maupun jenjang pendidikan. Pondok pesantren yang didirikan oleh Abuya Hasan Baharun yang kini diteruskan oleh putra-putranya berkembang secara pesat bahkan menjadi ikon pondok pesantren yang memiliki keunggulan di bidang bahasa Arab.<sup>20</sup>

Sebagaimana dikatakan Moleong, pada penelitian kualitatif, kehadiran peneliti mutlak diperlukan. Karena itu, peneliti juga hadir di pondok pesantren Dalwa. Berkaitan dengan sumber data dalam penelitian ini adalah objek yang dapat memberikan data. Sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi:

1. Sumber primer, adalah orang pertama langsung yang memberikan data kepada peneliti.<sup>21</sup> Dalam penelitian ini, sumber primer yang peneliti pilih adalah santri *tahfidz* Pondok Pesantren Dalwa.
2. Sumber data sekunder, yaitu orang kedua/ yang tidak langsung memberikan data kepada peneliti, misalnya lewat orang lain atau lewat dokumen.<sup>22</sup> Dalam penelitian ini, termasuk di antaranya santri lain yang tidak mengambil program *tahfidz* termasuk juga pengurus PP Dalwa.

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan metode-metode sebagai berikut yaitu:

1. Observasi, yaitu strategi mencari data dengan cara mengamati perilaku maupun kejadian yang terdapat pada subjek dan objek penelitian. Secara metodologis observasi mengoptimalkan seluruh kemampuan peneliti dari segi motif, kepercayaan, perhatian, perilaku tidak sadar, kebiasaan, dan sebagainya. Karena itu, pengamatan dapat merasakan sebagaimana yang dialami oleh subjek.<sup>23</sup> Secara praktis, peneliti mengobservasi langsung ke PP Dalwa khususnya ke bagian *tahfidz* quran. Peneliti melihat langsung kehidupan santri *tahfidz*.
2. Wawancara, yaitu metode pengumpulan data dengan jalan tanya-jawab dan hal itu dikerjakan sistematis dan berlandaskan pada tujuan penelitian. Biasanya antara penanya dan yang ditanya hadir/bersamaan di satu tempat. Karena mimik, intonasi dan gerak-gerik tubuh juga bagian tak terpisahkan dari wawancara.<sup>24</sup> Untuk melengkapi data-data observasi yang

---

<sup>19</sup> Hadari Nawawi, *Metode penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2007).67.

<sup>20</sup> Observasi, PP. Dalwa, Bangil, 20 September 2018

<sup>21</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian*, 308.

<sup>22</sup> *Ibid*, 308-309.

<sup>23</sup> S. Nasution, *Metode Research* (Bandung: JEMMARS, 1988).126.

<sup>24</sup> Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: ANDI, 2004).218.

masih belum jelas, peneliti melanjutkan mewawancara kepada *santri tahfidz* yang peneliti temui.

3. Dokumentasi, yaitu mencari data dari hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen dan sebagainya.<sup>25</sup> Secara teknis peneliti juga memfoto/mendokumentasi kegiatan keseharian santri *tahfidz* di PP dalwa.

Teknik analisis data dalam penelitian ini merujuk pada Miles dan Huberman sebagaimana yang dikutip Sugiyono, aktivitas dalam analisis data kualitatif dilakukan secara interaktif dan berlangsung secara terus menerus sampai tuntas, sehingga datanya sudah jenuh. Aktivitas dalam analisis data yaitu *data reduction*, *data display* dan *conclusion drawing/verification*.<sup>26</sup>

Mereduksi data berarti merangkum, memilih hal-hal pokok, memfokuskan pada hal-hal yang penting, dicari tema dan polanya dan membuang yang tidak perlu. Dengan demikian data yang telah direduksi akan memberikan gambaran yang jelas, dan mempermudah peneliti untuk mengumpulkan data selanjutnya, dan mencarinya bila diperlukan.<sup>27</sup> Pada saat penelitian berlangsung sudah pasti mendapatkan data yang begitu banyak. Tidak semua data berkesesuaian dengan tema penelitian. Hanya tema yang sesuai saja yang digunakan.

Dalam penelitian kualitatif, penyajian data bisa dilakukan dalam bentuk uraian singkat, bagan, hubungan antar kategori, *flowchart* dan sejenisnya. Tujuan display data ini agar bisa mengorganisasikan, menyusun dalam pola hubungan, sehingga mudah difahami. Miles dan Huberman, sebagaimana dikutip Sugiyono *data display* yang paling sering digunakan adalah teks yang bersifat narasi.<sup>28</sup>

Langkah ketiga dalam analisis kualitatif menurut Miles dan Huberman adalah penarikan kesimpulan atau verifikasi. Kesimpulan awal masih bersifat sementara, dan akan berubah bila tidak ditemukan bukti-bukti yang kuat yang mendukung pada tahap pengumpulan data berikutnya. Tetapi apabila kesimpulan yang dikemukakan pada tahap awal, didukung oleh bukti-bukti yang valid dan konsisten saat peneliti kembali ke lapangan mengumpulkan data, maka kesimpulan yang dikemukakan merupakan kesimpulan yang kredibel.<sup>29</sup> Setelah data terkumpul dan direduksi menjadi hal yang relevan. Setelah itu dibuat pola/kategorisasi baik melalui *flowchart* maupun narasi untuk kemudian membuat kesimpulan.

---

<sup>25</sup> Suharsimi Arikunto, *Prosedur penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 2002).206.

<sup>26</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian*, 337.

<sup>27</sup> *Ibid*, 338.

<sup>28</sup> *Ibid*, 341.

<sup>29</sup> *Ibid*, 345.

## Upaya Santri *Tahfidz* Dalwa dalam Menghilangkan Perasaan Galau

Beberapa santri yang diwawancara berkenaan dengan strategi menghilangkan perasaan galau yaitu dengan menziarahi makam pendiri. Di sana mereka *bertawasul*, meminta pertolongan kepada Allah atas segala masalah yang dihadapinya. Beberapa santri berkeyakinan dengan berziarah ke makam pendiri akan mendatangkan barakah.

*Barakah* menurut teori interaksionisme simbolik *Blumer and Mead* sebagaimana dikutip Ahmad Fauzi memfokuskan pada proses pemaknaan terhadap realitas sosial dengan menggunakan simbol-simbol sosial dan menekankan pada tindakan (*act*) serta peran individu kiai terhadap sesuatu yang dianggap bermakna (*thing*) dan menjadi nilai *barakah*. Karena itu, tindakan sosial kiai (pengasuh) mengandung nilai sosial yang dapat dipersepsikan oleh santri, sebagai suatu sistem nilai yang diyakini mampu menggerakkan tindakan dan perilaku seseorang. Pada aspek yang lain, interaksi simbolik berusaha memahami perilaku sosial kiai/pengasuh dari sudut pandang subjek, perspektif ini menekankan bahwa perilaku kiai/pengasuh dapat melahirkan nilai sosial yang memungkinkan para santri dan masyarakat membentuk persepsi, berdasarkan penafsiran terhadap objek di sekeliling kiai. Tidak mengherankan apabila definisi realitas atas tindakan kiai yang terlihat oleh santri didefinisikan sebagai sistem nilai sosial dan dimaknai sebagai *barakah* dengan simbol-simbol atas tindakan kiai di pesantren.<sup>30</sup>

Karena keyakinan barokah tersebut santri yang berziarah menjadi tenang hatinya. Dengan ketenangan hatinya, lama kelamaan berbagai masalah akan hilang termasuk juga soal galautersebut.

Strategi santri lainnya dalam menghilangkan perasaan galau adalah dengan cara melihat terjemahan Alquran atau dengan cara men-*tadabbur* Alquran, yaitu upaya membaca Alquran berikut maknanya untuk diambil hikmah/maknanya. Allah SWT berfirman:

**Artinya: “Maka Apakah mereka tidak memperhatikan Alquran? Kalau kiranya Alquran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya”.**

Melalui *tadabbur* Alquran, hati santri *tahfidz* akan menjadi tenang. Ketenangan santri *tahfidz* karena merasakan/memahami kandungan Alquran membuat keimanannya bertambah dan hal ini menghilangkan perasaan galau. Begitu juga dengan *majlas*. Kegiatan ini juga dalam jangka pendek bisa saja dilakukan. Karena dengan *refreshing* memungkinkan masalah akan hilang dan pikiran menjadi *fresh*. Sehingga santri *tahfidz* bisa menjalankan aktivitasnya dengan baik.

---

<sup>30</sup>Ahmad Fauzi, “Persepsi Barakah di Pondok Pesantren Zainul Hasan Genggong Perspektif” 17, no. 1 (2017): 108–109.



## **Makna Alquran Bagi Santri *Tahfidz***

Alquran bagi santri *tahfidz* di Dalwa adalah segala-galanya. Artinya aktivitas utama mereka yang utama di PP. Dalwa adalah bagaimana melakukan *murajaah* atau kalau bisa menambah hafalannya. Tetapi bukan berarti yang lain tidak penting, hanya saja skala prioritas bagi santri *tahfidz* PP Dalwa adalah Alquran.

Sebagaimana dinyatakan Sayyid Muhammad Al-Bagir Assegaf: **“Sejak sebelum ke Dalwa Saya sudah menyelesaikan hafalan Quran. Tetapi karena di Dalwa ini kegiatannya padat, Saya sempat khawatir hafalan Saya hilang. Tetapi berkat pertolongan Allah SWT, Saya mencoba tetap istikomah dengan terus *memurajaah*. Meskipun berat Saya coba melakukannya”**.<sup>31</sup>

Bagi santri tahfid, Alquran adalah pedoman hidup, karena itu mereka merasa berkewajiban untuk mengkiplat kepada Alquran. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Hasan santri asal Kalimantan. Hal yang sama juga dikatakan oleh Munawir. Menurutnya Alquran adalah kitab pedoman hidup karena itu harus yang utama daripada yang lainnya. Bahkan Alquran juga *kalamullah* dan sumber ilmu pengetahuan.

Makna Alquran bagi saya adalah sebagai pedoman hidup. Karena pedoman hidup dalam perkara apapun kita harus merujuk kepada Alquran. Sebagai *kalamullah* harus diutamakan dari pada yang lainnya. Bahkan Alquran juga sumber pengetahuan. Sebagaimana dalam Alquran:

**Artinya: “Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang Menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah yang Maha pemurah. Yang mengajar (manusia) dengan perantaran *kalam*. Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya. Ketahuilah! Sesungguhnya manusia benar-benar melampaui batas. Karena Dia melihat dirinya serba cukup. Sesungguhnya hanya kepada Tuhanmulah kembali(mu)”**.

Ayat di atas adalah legitimasi bahwa Alquran merupakan sumber pengetahuan. Karena itu sebenarnya dalam Alquran semuanya telah ada. Tinggal manusia mengeksplorasi makna Alquran dan menjalankannya dalam kehidupan (*living Alquran*).

## **Penutup**

Upaya santri *tahfidz* menghilangkan perasaan galau dengan tiga cara. *Pertama*, santri *tahfidz* membaca tafsirnya (bagi yang bisa membaca) atau membaca terjemahannya bagi yang belum bisa. *Kedua*, mereka menghafalkan

---

<sup>31</sup> Sayyid Muhammad Al-Bagir Assegaf, Santri *Tahfidz*, PP. Darullugah Waddawah, Bangil Pasuruan, 20 September 2018.

Alquran di *maqbarah* pendiri pondok. *Ketiga*, dengan cara *majlas*, yaitu makan/minum bersma teman-teman yang akrab.

Makna Alquran bagi santri *tahfidz* yaitu sebagai pedoman hidup, Alquran sebagai *kalam* Allah, Alquran sebagai sumber ilmu pengetahuan. Karenanya harus terus dibaca, dihafalkan dan diamalkan.

## **Daftar Pustaka**

- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- A. H. Johns. *From Coastal Settlement to Islamic School and City Islamization in Sumatera, The Malaya Peninsula and Java*, dalam J. Fox (Edt.), *Indonesia The Making of Culture*. Canberra: RSPS, ANU, 1980.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai. LP3 Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Fauzi, Ahmad. *Persepsi Barakah di Pondok Pesantren Zainul Hasan Genggong Perspektif*. Vol.17, no. 1. 2017.
- Nawawi, Hadari. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2007.
- Pratama, Andry Putra, Endang Widyorini, and Lita W. Hastuti. *Penerapan Cognitive-Behavioural Therapy untuk Menurunkan Gejala-gejala Generalized Anxiety Disorder pada Remaja*. *Jurnal Prediksi*. Vol. 1, No. 2.
- Revilla, Lina. Kecemasan Menghadapi Tes (Test Anxiety) dan Dampaknya terhadap Aktivitas Belajar. *Jurnal. Dinamika Ilmu*. Vol. 9, No. 2 December 1, 2009.
- S. Nasution, *Metode Research*. Bandung: Jemmars, 1988.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi, 2004.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta, 2010.
- Setyosari, Punaji. *Metode Penelitian Pendidikan dan Pengembangan*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Yasmadi. *Modernisasi Pesantren: Kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional*. Jakarta: Ciputat Press, 2005.

## **BAHTSUL MASAIL PESANTREN DAN INOVASI KEILMUAN : UPAYA MEMASYARAKATKAN BAHTSUL MASAIL DI ERA MODERN**

Miftahul Alim

**Pondok Pesantren Ma'had Mamba'ul Hikam, Jati-Rejo, Diwek-Jombang.**  
miftahulalimsaulin6@gmail.com

### **Abstrak**

**Bahtsul Masa'ail** adalah sebuah tradisi ilmiah yang kental konotasinya dengan kaum santri. Penyelenggaraan *bahtsul masail* biasanya dilakukan ketika ada sebuah masalah yang menyebabkan problematika ditengah kehidupan masyarakat. Dan hal ini belum diketahui hukumnya secara pasti. Baik itu nash yang ada dalam Alquran maupun dalam Hadis. Ditengah **bahtsul masa'ail** inilah akan dicari hukum atau solusi untuk memecahkan masalah tersebut. Sebagai sebuah tradisi ilmiah, *bahtsul masail* adalah tradisi yang penting dan harus dilestarikan. Dengan adanya wadah seperti ini dapat dijadikan sebagai tempat up date ilmu pengetahuan dan sebagai media untuk mengembangkan **budaya tela'ah kitab**-kitab klasik yang kini keberadaannya hampir menjadi barang langka diluar lingkungan pesantren. Memperkenalkan khazanah pesantren yang sangat kaya dan kompleks kepada masyarakat secara umum adalah tugas bersama kaum santri. Melalui tradisi *bahtsul masail* perlu dibangun sebuah pintu penghubung. Bagaimana caranya agar masyarakat pesantren dapat melakukan pengenalan sedikit demi sedikit budaya yang ada dalam pesantren kepada masyarakat diluar pesantren. Upaya mengenalkan tradisi *bahtsul masail* kepada masyarakat secara luas juga dapat dijadikan sebagai bentuk pemikat kepada masyarakat, agar animo masyarakat semakin tinggi untuk memilih lembaga pendidikan pesantren sebagai lembaga pendidikan yang cocok bagi putera-puteri mereka. karena secara tidak langsung para civitas *bahtsul masail* adalah gambaran out put yang dihasilkan dari produk pendidikan dari pondok pesantren.

**Kata Kunci :** Masyarakat, Tradisi *Bahtsul masail*

## Pendahuluan

Dalam menjalani roda kehidupan, setiap manusia akan selalu menemukan berbagai macam permasalahan. Baik itu masalah yang pernah terjadi dan sudah memiliki solusi, masalah yang sudah pernah ada namun belum memiliki solusi, atau masalah baru yang harus segera dicarikan duduk solusinya. Terlebih hal-hal yang berkaitan dalam wilayah *diniyah* (keagamaan). Walaupun sebenarnya segala permasalahan yang terjadi selalu ada benang penghubung untuk dikaitkan dengan masalah agama, namun yang dimaksud disini adalah sesuatu yang bersifat spesifik. Yang cenderung memiliki konsekuensi hukum : makruh, mubah, halal, haram atau sunnah (anjuran).

Munculnya sebuah tradisi ilmiah yang khas dimiliki oleh kalangan warga Nahdlatul Ulama Yang kini dikenal dengan istilah *bahtsul masail*, Nampaknya memberikan harapan baru kepada masyarakat. Karena dalam tradisi ini, sebuah masalah yang berpolemik ditengah kehidupan masyarakat dan belum diketahui hukum/solusinya, akan diproses sedemikian rupa dalam forum diskusi. Dengan tujuan agar masalah yang ada segera mendapatkan jalan keluar, atau paling tidak ada sebuah landasan hukum dalam menyikapi masalah tersebut. Sehingga masyarakat tidak lagi dibingungkan dengan masalah yang sedang mereka hadapi.

Adanya tradisi *bahtsul masail* juga sebagai upaya pengajaran secara tidak langsung kepada masyarakat bahwa dalam beragama, madzhab adalah hal penting yang tidak dapat dikesampingkan. Ini terbukti bahwa produk-produk hukum yang dihasilkan dalam *bahtsul masail* tidak bisa lepas dari **ijtihad imam madzhab. Seperti : Imam Maliki, Syafi'i, Hanafi, maupun Hambali.** Secara umum masyarakat Indonesia, terutama warga nahdliyyin **memang memiliki kecenderungan kepada madzhab Imam Safi'i.** Tetapi dalam *bahtsul masail* tidak ada madzhab yang mendominasi. Semua memiliki *value* secara proporsional.

Di sisi lain, tidak dapat dielakkan bahwa selama ini tradisi *bahtsul masail* kental hubungannya dengan pondok pesantren dan masih berkuat dalam internal pesantren. bagi kalangan akademisi kaum santri, tidak juga harus menutup mata bahwa memang masih banyak masyarakat awam yang merasa asing dengan istilah *bahtsul masail*. Apalagi di lingkungan perkotaan dengan masyarakatnya yang memiliki multi-kultur dan karakter (masyarakat heterogen).

Selama ini yang memahami dan mengambil manfaat dari buah *bahtsul masail* masih relatif terbatas. Yaitu masyarakat dengan kategori tertentu. Mereka adalah masyarakat yang ada di sekitar pesantren atau masyarakat yang memang memiliki *basic* pengetahuan pondok pesantren. Sedangkan masyarakat yang di luar pondok pesantren atau yang sama sekali tidak

memiliki basic pendidikan pondok pesantren, mereka tidak dapat merasakan manfaat secara signifikan dari *bahtsul masail* tersebut. Kalaupun ada masyarakat di luar lingkungan pesantren yang dapat mengambil manfaat dari forum ilmiah ini, mereka hanya akan mendapatkan manfaat berupa produk (hukum yang sudah jadi) dari *bahtsul masail* tersebut. Tanpa mengetahui proses bagaimana sebuah hukum bisa ditetapkan atau dilahirkan.

Dari sini kemudian muncul sebuah pemikiran bahwa para civitas *bahtsul masail* sudah saatnya melakukan sebuah inovasi baru dari hal-hal *mainstream* yang sudah berjalan selama ini, yaitu melibatkan masyarakat secara luas agar mereka dapat terlibat langsung dalam aktifitas forum *bahtsul masail* yang kerap diadakan oleh kaum intelektual santri Nahdlatul Ulama.

Masalah pokok yang akan dituangkan dalam tulisan ini adalah bagaimana upaya mengenalkan dan mengajak masyarakat secara luas dapat terlibat dalam aktifitas *bahtsul masail*, apakah manfaat jika melibatkan masyarakat dalam aktifitas *bahtsul masail*?, dan apa saja kendala yang akan ditemukan jika melibatkan masyarakat secara langsung dalam forum *bahtsul masail*. Melalui tulisan ini penulis berusaha memetakan apa saja yang dapat dilakukan oleh civitas *bahtsul masail* dalam mengimplementasikan hal-hal tersebut di atas, serta berusaha memberikan tawaran solusi dari masalah-masalah yang sekiranya akan dihadapi.

### **Upaya memasyarakatkan *Bahtsul masail***

Melihat pesatnya perkembangan zaman belakangan ini, nampaknya upaya mengenalkan tradisi forum *bahtsul masail* kepada masyarakat secara luas menjadi sesuatu yang substansial. Disamping sebagai kiat dalam melestarikan turas ilmiah pondok pesantren, juga sebagai media dakwah kepada masyarakat. Adapun beberapa kiat yang dapat dilakukan agar masyarakat dapat terlibat langsung dalam aktifitas *bahtsul masail* adalah sebagai berikut :

#### **1. Memanfaatkan masjid sebagai central kegiatan *Bahtsul masail***

Masjid yang dijadikan sebagai central peribadatan memiliki peran penting dalam kehidupan bermasyarakat. Yang perlu kita pahami bersama adalah, seharusnya masjid bukan hanya sebagai tempat peribadatan saja. Pada zaman Rasulullah, masjid juga digunakan sebagai tempat pengajaran ilmu-ilmu agama. Ini menjadi bukti bahwa masjid tidak melulu dijadikan tempat seremoni peribadatan saja. Tetapi masjid juga memiliki peran dalam kemajuan peradaban dan hal-hal positif lainnya. Dengan catatan, penggunaannya tidak sampai melebihi yang diperbolehkan oleh syariat.

Masjid memiliki peranan primer, oleh karena itu pekerjaan pertama yang dilakukan oleh Rasulullah setelah hijrah ke Yastrib (Madinah) adalah

membangun masjid,<sup>1</sup> bukan yang lain. Karena berangkat dari masjid inilah umat Islam dapat bersatu (minimal dalam sholat berjamaah). Umat Islam memiliki potensi yang cukup besar untuk membuat masyarakat menjadi bergairah serta maju. Namun banyak orang yang tidak memanfaatkan peluang ini dan menggalinya lebih dalam.

Memanfaatkan masjid sebagai tempat *bahtsul masail* adalah salah satu upaya agar masyarakat yang ada di sekitar masjid bisa terlibat dalam forum. Dengan demikian peserta yang akan berpartisipasi dalam aktifitas *bahtsul masail* akan semakin banyak. Tentu saja hal ini harus melalui proses penting lain yang tidak bisa dikesampingkan, yaitu proses administrasi kepada pihak pengurus masjid yang akan dijadikan tempat *bahtsul masail*. Seperti membuat **surat perizinan, surat undangan yang ditujukan kepada jama'ah masjid, kepada masyarakat, dan beberapa hal lain yang sekiranya diperlukan.**

Tempat pelaksanaan *bahtsul masail* dapat bergantian dari masjid satu ke masjid yang lain. Hal ini harus diimbangi dengan keaktifan para civitas *bahtsul masail* untuk terus bergerak mensosialisasikan agenda *bahtsul masail* kepada masyarakat dan masjid-masjid yang ada sesuai dengan kebutuhan pelaksanaan.

## 2. Menjaring minat masyarakat melalui media sosial

Media sosial banyak memberikan manfaat bagi hajat hidup manusia, namun juga tak bisa dipungkiri media sosial juga mengandung sisi negatif. Sebagaimana yang akhir-akhir ini terjadi. Maraknya berita-berita *hoax* (bohong) yang beredar di media sosial, ujaran kebencian, hasut, fitnah, penipuan, dan lain sebagainya. Sebenarnya, media sosial tak lebih hanya sebuah alat komunikasi dengan kedudukannya yang netral (tidak berpihak). Sebagaimana pisau, positif atau tidaknya tergantung bagaimana cara dalam memanfaatkan alat tersebut.

Melalui media ini kita dapat menyebarkan informasi yang berkaitan dengan aktifitas *bahtsul masail*. Seperti *menyebarkan* undangan, format undangan juga sebisa mungkin di kemas dengan kata-kata yang menarik. Bisa berisi : rumusan masalah yang akan dibahas, tempat pelaksanaan *bahtsul masail*, waktu pelaksanaannya, dan hal lain yang sekiranya dibutuhkan. Disamping sebagai bahan informasi, cara ini juga mempunyai tujuan agar masyarakat secara luas memiliki antusiasme turut serta dalam aktifitas *bahtsul masail*. Media yang digunakan dapat bervariasi seperti Facebook, Instagram, Whatsapp grup, BBM, dan media sosial lainnya.

Penyebaran undangan tak cukup disebarkan sekali saja. Upaya yang demikian harus dilakukan berulang kali secara masif. Dengan intensnya

---

<sup>1</sup> **Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthy**, *Sirah Nabawiyah*, penj: Aunur Rafiq Shaleh Tamhid Lc (Jakarta:Robbani Press,1999) 185

informasi tentang agenda *bahtsul masail* yang akan *dilaksanakan*, diharapkan dapat menjadi daya tarik tersendiri kepada masyarakat, dengan hasil akhir banyak masyarakat turut berperan aktif dalam mensukseskan acara *bahtsul masail* tersebut.

Setidaknya, kehadiran masyarakat secara luas dapat menjadi penyemarak kegiatan atau sebagai pendengar. Jika ternyata ada sebagian masyarakat yang mampu terlibat aktif dalam *perhelatan* menentukan sebuah hukum dalam *bahtsul masail*, ini menjadi sesuatu yang luar biasa. Melalui forum ini akan didapatkan sebuah simpulan baru ternyata kalangan masyarakat ada orang yang memiliki potensi namun tidak tersalurkan. Sehingga forum *bahtsul masail* dapat menjadi wadah penyaring bagi mereka yang sebenarnya memiliki kemampuan tetapi belum mendapatkan wadah penyalur.

### 3. Melibatkan tokoh masyarakat dalam jajaran kepengurusan LBM (Lembaga *Bahtsul masail*)

Terkadang kita harus memaksakan agar seseorang menjadi peduli terhadap sesuatu. Begitu pula dalam hal ini. Dengan memasukkan tokoh masyarakat yang memiliki pengaruh pada jajaran kepengurusan lembaga *bahtsul masail* akan memiliki dampak yang signifikan. Karena masyarakat secara luas juga akan melihat. Ini adalah salah satu upaya sebagai daya tarik agar masyarakat memiliki minat dan keinginan aktif dalam aktifitas *bahtsul masail*.

Dalam kepengurusan lembaga *bahtsul masail* tidak harus dari kalangan kaum santri, sebab ada hal-hal non-teknis sebagai penunjang suksesnya penyelenggaraan *bahtsul masail* dan hal tersebut dapat diselesaikan oleh mereka yang tidak memiliki dasar pendidikan pesantren, seperti menyilapkan sarana pra-sarana, konsumsi, atau hal-hal yang bersifat administratif.

Tiga hal diatas dapat dijadikan sebagai metode atau cara agar masyarakat dapat terlibat dalam kegiatan-kegiatan *bahtsul masail* yang dilaksanakan. Baik se-tingkat ranting, cabang, atau sampai pada tataran wilayah dan pusat.

### **Manfaat Melibatkan Masyarakat Dalam Aktifitas *Bahtsul masail***

Adapun beberapa manfaat yang akan didapatkan ketika melibatkan masyarakat dalam aktifitas *bahtsul masail* adalah sebagai berikut :

#### 1. Pengenalan turast ilmiah pondok pesantren berhaluan aswaja

Selama ini tradisi *bahtsul masail* masih kental identitasnya dengan santri. Walaupun hal ini sebenarnya adalah sebuah kewajiban, karena *bahtsul masail* sendiri terlahir dari rahim pondok pesantren. Namun, ketika ada sebuah usaha baru yang bertujuan untuk memasyarakatkan *bahtsul*



*masail* atau mengenalkan tradisi *bahtsul masail* kepada masyarakat secara luas. Maka hal ini layak untuk dicoba dan diaplikasikan agar masyarakat dapat menilai bahwa dunia pesantren memiliki sebuah tradisi *apik* yang tidak ditemukan pada lingkungan di luar pesantren.

Aspek lain yang juga menjadi tugas bersama adalah, akademisi pondok pesantren harus mampu melihat bahwa di era sekarang tidak semua lembaga pendidikan pesantren di Indonesia mengenal tradisi *bahtsul masail*. Belakangan ini banyak pondok pesantren yang didirikan oleh aliran-aliran Islam transnasional yang masuk ke Indonesia yang keberadaannya sering membuat resah mayoritas muslim di negeri ini, terutama warga *nahdliyyin*.

Di antara aliran Islam transnasional yang mulai tumbuh dan berkembang di Indonesia adalah Hizbut Tahrir, dengan gagasan Pan-Islamismenya, yang memiliki ideologi ingin menegakkan Khilafah Islamiyah (ala mereka) di seluruh dunia, dan menempatkan Nusantara menjadi salah satu target mereka. Wahabi, yang berusaha melakukan wahabisasi global. Ada juga Ikhwanul Muslimin. Awal mula aliran-aliran ini melakukan infiltrasi paham atau ideologi mereka dengan cara membangun sel pergerakan melalui lembaga-lembaga dakwah kampus, kemudian menjadi gerakan *tarbiyah*<sup>2</sup> dan saat ini sudah berkembang hingga mendirikan pondok pesantren sampai dengan perguruan tinggi.

Keberadaan pondok pesantren yang tumbuh bak jamur di musim hujan dengan ketidak-jelasan paham yang ditanamkan adalah hal yang mengkhawatirkan bagi penganut Islam moderat dengan paham *Ahlussunnah Wal Jama'ah*. Salah satu upaya tindakan preventif agar masyarakat tidak terseret arus Islam transnasional adalah mengenalkan kepada masyarakat secara luas khazanah keilmuan yang ada di pondok-pondok pesantren yang berhaluan Aswaja. Salah satunya yaitu tradisi *bahtsul masail*. Karena dalam *bahtsul masail* memiliki metodologi penggalian sumber hukum yang secara pasti tidak dimiliki oleh aliran-aliran Islam trans nasional tersebut.

## 2. Media dakwah dan tambahan pengetahuan

Melibatkan masyarakat dalam forum *bahtsul masail* juga dapat menjadi media dakwah bagi santri-santri *Ahlussunnah Wal Jama'ah*, khususnya santri-santri NU. Maraknya aktifitas dakwah melalui media massa maupun media sosial yang menjual berbagai macam paham juga menjadi tantangan tersendiri bagi kaum intelektual santri. Pasalnya, tidak jarang program-program dakwah yang tampil di layar televisi atau layar *gadget* dijadikan sebagai ajang mencari simpatisan. Tentu saja hal ini juga akan dimanfaatkan sebagai sarana untuk menyampaikan paham mereka. Beruntung jika paham yang disampaikan

---

<sup>2</sup> K.H Abdurrahman Wahid, *Ilusi Negara Islam*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009) hal. 78

adalah sebagaimana paham **Ahlussunnah Wal Jama'ah**, namun ketika yang disampaikan adalah paham-paham aliran Islam transnasional yang kental dengan wahabismenya. Maka hal ini juga harus di waspadai.

Melalui forum diskusi ilmiah ini, kaum intelektual santri dapat secara langsung membuktikan bahwa keilmuan kaum santri juga tidak kalah, atau bahkan memiliki nilai lebih dari pada keilmuan yang dimiliki oleh ustadz-ustadz yang ada pada beberapa acara televisi swasta atau yang kerap muncul di dunia maya (*youtube, facebook, Instagram, dll*). Bahkan akan menjadi lebih baik jika dalam forum ini para civitas *bahtsul masail* mempunyai inisiatif untuk mendokumentasikan setiap kegiatan. Dokumentasi tersebut dapat berupa teks, video, maupun gambar yang nantinya juga dapat dimanfaatkan untuk disebar-luaskan melalui media sosial.

Forum *bahtsul masail* pasti juga akan dirasakan manfaatnya oleh masyarakat yang terlibat. Mereka akan mendapatkan wawasan baru ketika mengikuti forum ilmiah ini. Sedikit demi sedikit istilah-istilah yang ada dalam *bahtsul masail* akan mereka pahami, seperti : ***Al-Kutubul Mu'tabarah*** (kitab-kitab tentang ajaran Islam yang sesuai dengan ajaran *Ahlussunnah Wal Jama'ah*), ***Ilhaq*** (menyamakan kasus yang belum di jawab oleh suatu kitab dengan kasus serupa yang sudah di jawab oleh kitab lain), ***Istinbath (mengeluarkan syara' dari dalilnya dengan qawa'id ushuliyah dan qawa'id fikihiyah), wajah (pendapat ulama' mazhab)***<sup>3</sup>, dan istilah-istilah lainnya.

Masyarakat juga akan melihat bagaimana kayanya khazanah yang ada pada kitab-kitab klasik (kitab kuning), atau paling tidak mereka akan mengetahui solusi (hukum) permasalahan yang di angkat pada waktu forum *bahtsul masail* dilaksanakan.

### 3. Sebagai pembuka kran-kran dialog

Salah satu yang menjadi sebab terjadinya kejumudan dalam berpikir adalah karena minimnya forum-forum dialog dalam kehidupan bermasyarakat. Ditambah lagi, kebanyakan aktifitas masyarakat era modern seperti sekarang lebih memilih memanfaatkan media elektronik sebagai sarana komunikasi. Hal ini dapat melahirkan semakin kakunya manusia dalam mengolah nalar. Media komunikasi memang dapat menjadi alternatif agar komunikasi berjalan dengan tidak membutuhkan waktu yang lama, namun yang juga harus diingat, manusia secara filtras adalah makhluk sosial yang membutuhkan sosialisasi atau interaksi secara langsung kepada manusia lainnya. Hal itu bertujuan agar kejumudan-kejumudan yang ada dapat di reduksi sebisa mungkin sehingga kekakuan yang menjerembab dapat dicairkan dan menjadi terbuka.

---

<sup>3</sup> Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*, (Surabaya: Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, 2016). 204

Di antara efek negatif yang ditimbulkan karena minimnya forum-forum dialog adalah melahirkan manusia-manusia intoleran. Manusia-manusia yang tidak terbiasa menerima pendapat yang datang dari pihak lain. Sehingga antara manusia satu dengan manusia yang lain menjadi apatis dan tidak mau menerima informasi dari pihak yang dianggap memiliki latar belakang yang berbeda.

Komunikasi atau dialog secara langsung merupakan faktor penting untuk mewujudkan sikap toleransi di tengah masyarakat. Komunikasi merupakan jalan untuk membangun sebuah keharmonisan. Untuk membangun sikap toleran, maka diperlukan komunikasi yang intensif. Bahkan perlu dilakukan dengan terbuka dengan syarat adanya ketulusan hati dan tidak berprasangka buruk terhadap yang lainnya.<sup>4</sup>

Dalam forum *bahtsul masail*, masyarakat akan disuguhkan dengan sesuatu yang tidak biasa. Bagaimana cara menyikapi perbedaan dalam memandang berbagai masalah, sampai dengan prosesi dalam mengambil sikap dan hukum. Pada segmen ini, biasanya para peserta *bahtsul masail* akan saling adu argumentasi dan saling mempertahankan *hujjah*-nya masing-masing. Kendati demikian, para peserta *bahtsul masail* akan tetap saling menghormati atas adanya perbedaan yang kerap timbul di dalam forum. Hal ini didasari karena, segala sesuatu yang disampaikan memiliki tujuan baik dan masing-masing sama-sama memiliki dasar yang kuat. Yang juga menjadi faktor penting adalah adanya kesadaran bahwa perbedaan adalah sebagai keniscayaan yang tidak pernah dapat ditepis dalam kehidupan.

Dari sini, secara tidak langsung telah mengajarkan kepada masyarakat bahwa dialog atau interaksi secara langsung dapat dijadikan sebagai cara menepis kekakuan dan kejumudan yang belakangan ini kerap tumbuh dalam lingkungan masyarakat yang heterogen.

#### 4. Sebagai wadah penampung permasalahan masyarakat secara langsung

Tak jarang masyarakat modern menjadikan internet sebagai bahan rujukan untuk memecahkan sebuah masalah yang mereka hadapi. Disamping hal ini dianggap sebagai cara yang mudah, hal ini juga lebih menghemat waktu, tenaga, dan pikiran. Namun yang perlu dipahami secara bersama adalah internet (dalam hal ini *google*) merupakan media yang bersifat umum. Siapa saja bisa memanfaatkan dan meng-akses apapun di media ini. Informasi apa saja yang kita inginkan, internet dapat menjawabnya secara cepat, namun bukan berarti informasi yang didapatkan selalu benar sesuai dengan hukum yang sebenarnya.

---

<sup>4</sup> Sholehuddin, *Damai Beragama Damai Bernegara* (Tangerang Selatan: Barokah Multigrafika, 2018), 141

Dalam urusan agama ketika ingin mengetahui sesuatu hendaknya belajar kepada guru secara langsung atau bertanya langsung kepada ahlinya. Sebagaimana hadits Nabi SAW yang artinya kurang lebih sebagai berikut: **“Jika urusan diserahkan bukan kepada ahlinya, maka tunggulah kehancuran itu”**. Hal ini dilakukan bukan sebagai bentuk kekolotan dalam menyikapi modernitas, tapi lebih kepada kehati-hatian dalam beragama. Melalui forum *bahtsul masail*, masyarakat dapat menyampaikan sesuatu terkait problematika yang mereka hadapi secara langsung. Hal tersebut dapat dikodifikasikan oleh civitas *bahtsul masail* sebagai bahan masalah yang harus dipecahkan pada forum-forum *bahtsul masail* selanjutnya.

#### 5. Bentuk pembelajaran kehati-hatian dalam menetapkan hukum

Hal yang juga penting adalah forum ini dapat menjadi sarana pembelajaran bagi masyarakat secara luas bahwa dalam menetapkan satu hukum saja, *bahtsul masail* membutuhkan waktu yang cukup lama. Hal ini dapat dijadikan sebagai acuan bahwa ternyata menggali hukum bukanlah perkara yang mudah.

Yang juga menjadi hal unik, di saat peserta menyampaikan argumentasinya, mereka tidak secara serta-merta langsung saja menjadikan Alquran atau Hadis sebagai dasar (*hujjah*). Hal ini bukan berarti meninggalkan Alquran dan Hadis dalam mencari sumber hukum. Paham *Ahlussunnah wal jama'ah* memiliki empat dasar dalam pengambilan hukum. Alquran dan Hadis adalah sebagai sumber utama, kemudian ada *ijma'* dan *qiyas* sebagai sumber berikutnya apabila hukum tersebut tidak ditemukan secara pasti dalam Alquran dan Hadis.

Tidak serta-merta langsung mengambil dasar hukum dari Alquran dan Hadis adalah upaya kehati-hatian dalam menyikapi sebuah masalah. Oleh karena itu membutuhkan pandangan seorang mujtahid dalam menggali hukum, yaitu para imam madzhab. Terlalu naif jika manusia yang hidup pada masa ini dapat mengetahui secara pasti apa yang ada dalam Alquran dan **Hadis tanpa melalui imam atau ulama' madzhab. Sedangkan mencapai gelar mujtahid saja membutuhkan kriteria yang luar biasa rumit.**

Kerumitan kriteria dapat mencapai derajat mujtahid dapat dilihat bagaimana tanggapan Imam Ahmad bin Hambal dalam masalah ini. Dalam kitab *A'alam Al-Muwaqqi'in* yang ditulis oleh Ibnu Qayyim, beliau pernah ditanya :**“Apabila seseorang telah hafal 100.000 hadits dapat menjadi mujtahid?, Imam Ahmad menjawab “Tidak”. “Bagaimana kalau 200.000 hadits?”, beliau menjawab,”Tidak”. “Bagaimana kalau 300.000 hadits?”,**

beliau menjawab, "Tidak". Bagaimana kalau 400.000 hadits?," beliau menjawab,"Mungkin bisa".<sup>5</sup>

Bahkan dikatakan bahwa derajat seorang mujtahid tidak akan lagi dapat di capai oleh generasi-generasi kontemporer seperti sekarang. Sebagaimana komentar Imam Fakhrudin Ar-Razi (543-606 H), Imam Ar-Rafi'i (557-623 H), dan Imam An-Nawawi (631-676 H),"Para ulama sepertinya telah berkonsensus bahwa pada saat ini seorang mujtahid telah tidak ada lagi".<sup>6</sup> Imam Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulum Ad-din* juga mengatakan,"adapun orang yang tidak memiliki derajat ijtihad, yaitu hukum yang berlaku bagi semua generasi dewasa ini (abad ke-5), maka ia mengeluarkan fatwa dengan mengutip pendapat madzhab imamnya", dalam Al-Wasith, beliau juga menjelaskan ,"Adapun syarat-syarat ijtihad bagi seorang hakim, di masa sekarang tidak mungkin dapat terpenuhi."<sup>7</sup>

Inilah alasan, kenapa dalam forum *bahtsul masail* nyaris tidak ditemukan *hujjah* yang disampaikan itu langsung merujuk kepada Alqurandan Hadis. Melainkan merujuk kepada pandangan imam madzhab atau ulama madzhab tentang duduk persoalan yang dibahas di dalam forum ini karena kredibilitas keilmuannya sudah tak lagi diragukan.

Bahkan Imam Al-Haramain (419-479 H) lebih tegas menjelaskan : "Para ulama *muhaqqiqun* telah bersepakat bahwa kalangan awam tidak boleh mengikuti madzhab kalangan sahabat. Bahkan mereka harus mengikuti madzhab imam yang telah melakukan penyelidikan dan pengkajian, menyusun bab-bab dalam fikih secara sistematis dan menjelaskan masalah-masalah fikih yang ada, karena mereka telah menjelaskan metode-metode pengkajian, meluruskan masalah-masalah, memberi penjelasan dan menghimpunnya.

Datang dari Imam Taqiyyuddin ibn Al-Shalah As-Syahrhiri (577-634 H) mengatakan : "Menjadi sebuah keharusan taklid pada madzhab para imam empat, bukan yang lainnya. Karena madzhab mereka telah tersebar luas, pembatasan kemutlakan dan pembatasan keumuman telah diketahui, dan cabang-cabangnya telah diuraikan. Hal ini berbeda dengan madzhab-madzhab selain mereka".<sup>8</sup>

Beberapa komentar ulama di atas memberikan pembelajaran bagi kita tentang pentingnya memakai pandangan imam madzhab dalam menetapkan hukum dalam sebuah masalah.

---

<sup>5</sup> Tim Aswaja NU Center PWNJ Jawa Timur, *Khazanah Aswaja*(Surabaya: Aswaja NU Center PWNJ Jawa Timur,2016). 201

<sup>6</sup>*Ibid*, 198

<sup>7</sup>*Ibid*.

<sup>8</sup>*Ibid*, hal .201

## **Kendala Yang Dihadapi Jika Melibatkan Masyarakat Dalam *Bahtsul masail***

Melibatkan masyarakat dalam forum *bahtsul masail* memang banyak memberikan manfaat, baik itu manfaat secara internal (yang dirasakan oleh civitas *bahtsul masail*), maupun manfaat yang bersifat eksternal (yang dirasakan langsung oleh masyarakat). Namun, tentu saja dalam mengaplikasikan hal ini juga akan menimbulkan kendala yang akan dihadapi. Menerapkan sesuatu yang baru tidak akan lepas dari segala konsekuensi yang akan timbul. Tetapi bukan berarti hal demikian dapat dijadikan sebagai alasan untuk tidak melakukan hal baru tersebut. Karena hal ini dapat dicari solusinya sebagai bahan evaluasi agar pelaksanaan kedepan dapat berjalan lebih baik lagi.

Tantangan yang akan dihadapi jika melibatkan masyarakat secara luas dalam forum *bahtsul masail* adalah sesuatu yang tidak dapat ditepisikan. Karena forum seperti ini belum begitu di kenal dalam pandangan mereka. Adapun beberapa tantangan yang dimungkinkan akan muncul adalah sebagai berikut:

1. Bagi kaum akademisi santri mungkin tidak heran jika melihat dalam forum *bahtsul masail* akan ada adu argumentasi hingga panas. Karena hal seperti ini menjadi sesuatu yang wajar dan biasa. Namun ketika yang menyaksikan adalah masyarakat secara luas, tentu akan berbeda persepsi dalam menyikapinya. Hal seperti ini bahkan dapat memberikan kesan bahwa antar peserta satu dengan peserta yang lain seakan-akan terlihat saling bermusuhan dan saling menyerang. Sementara, keberadaan kaum santri di tengah masyarakat sering kali dijadikan sebagai *role model* (teladan) dalam bermasyarakat, tetapi kenapa harus memberikan contoh **yang terkesan ‘tidak baik’**.
2. Salah satu hal positif ketika melibatkan masyarakat dalam aktifitas *bahtsul masail* adalah masyarakat dapat bertanya langsung tentang problematika yang mereka hadapi. Kendati demikian, jika dalam kenyataannya terlalu banyak permasalahan/pertanyaan yang masuk dan tidak dapat dipecahkan secara *on time* dan *real time*, maka forum *bahtsul masail* **hanya akan berisi “timbunan masalah” yang justru berpotensi menjadi masalah baru**<sup>9</sup>. Hal ini sebagaimana yang pernah di tulis oleh ketua PW NU Jawa Timur KH. M. Hasan Mutawakkil Alallah dalam **sambutan beliau di buku “NU Menjawab Problematika Umat: Keputusan Bahtsul masail PWNU Jawa Timur”**.

---

<sup>9</sup> Tim PW LMB NU Jawa Timur, pengantar buku *Nu Menjawab Problematika Umat: Keputusan Bahtsul Masail PWNU Jawa Timur Jilid 1: 1979-2009*, ed. Ahmad Muntaha (Surabaya: PW LBM NU Jawa Timur, 2015), xi

3. *Bahtsul masail* kerap kali membutuhkan waktu yang panjang dalam memecahkan sebuah permasalahan. Hal ini juga dapat menjadi kendala bagi masyarakat yang terlibat dalam forum ini. Rasa jenuh dan bosan pasti akan mereka rasakan, karena mereka mungkin tidak terbiasa duduk berlama-lama sebagaimana kebiasaan para santri. Kaum santri sudah terlatih duduk lama ketika mereka di pondok pesantren. Ketika mengaji kitab, sowan kepada kyai, ketika mereka berada di warung kopi, atau saat diskusi-diskusi ringan yang diadakan di lingkungan internal antar santri.

## **Penutup**

Kehadiran *bahtsul masail* sangat dibutuhkan di tengah masyarakat modern seperti sekarang. Mengingat permasalahan yang dihadapi belakangan ini semakin kompleks. Dari mulai masalah hukum fikih, sosial, politik, ekonomi, budaya, dan lain sebagainya. Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan juga bahwa kehadiran *bahtsul masail* tidak cukup hadir sebagai produk yang sudah. Namun lebih pada bagaimana eksistensi dan manfaat *bahtsul masail* dapat dirasakan secara langsung oleh masyarakat secara luas yaitu dengan upaya mengajak dan mengenalkan tradisi dalam forum *bahtsul masail*. Adapun salah satu kiat yang dapat dilakukan adalah :

1. Menjadikan masjid sebagai central kegiatan *bahtsul masail* agar masyarakat dapat turut serta dalam agenda kegiatan ini
2. Menjaring minat masyarakat melalui media sosial. Hal ini dilakukan dengan tujuan agar forum *bahtsul masail* diketahui oleh khalayak yang lebih luas.
3. Melibatkan tokoh masyarakat dalam kepengurusan lembaga *bahtsul masail*. Keberadaan tokoh masyarakat dalam kepengurusan lembaga *bahtsul masail* dapat dijadikan sebagai magnet penarik karena ketokohnya.

Beberapa manfaat akan dirasakan secara langsung oleh masyarakat ketika mereka terlibat dalam forum ini. Diantaranya, mereka akan mengenal turast ilmiah yang ada dilingkungan pesantren, *bahtsul masail*, sebagai tempat menimba ilmu, sebagai forum diskusi yang sehat, terjadinya dialog antara masyarakat dengan civitas *bahtsul masail*, sebagai tempat melimpahkan problematika yang belum terpecahkan solusinya di tengah masyarakat, pengajaran kehati-hatian dalam menentukan hukum dan beberapa hal lainnya.

Manfaat yang dirasakan oleh civitas *bahtsul masail* dengan melibatkan masyarakat secara langsung dalam forum ini adalah dapat dijadikan sebagai ladang dakwah dan upaya pembentengan dari paham Islam transnasional yang kental dengan wahabismenya kepada masyarakat secara luas.



Beberapa kendala yang akan dihadapi ketika melibatkan masyarakat dalam aktifitas *bahtsul masail* diantaranya adalah sebagai berikut :

1. Masyarakat akan merasa aneh dan heran ketika melihat para akademisi santri saling adu argumen hingga panas.
2. Masalah yang akan masuk akan semakin banyak
3. Masyarakat akan merasa jenuh karena aktifitas *bahtsul masail* sering kali membutuhkan waktu yang cukup lama.

Adapun solusi yang dapat dilakukan dalam menghadapi masalah tersebut diantaranya ialah :

1. Jika masyarakat akan merasa aneh saat melihat para akademisi santri saling adu argumen hingga panas. Hal ini dapat dijelaskan sebelum forum *bahtsul masail* dimulai kepada seluruh peserta yang ada. Bahwa masalah seperti itu adalah hal biasa, bahkan inilah momentum yang menarik dalam forum *bahtsul masail*. Maka tidak perlu panik atau mungkin memiliki dugaan yang negatif. Dengan menjelaskan masalah ini dapat mengurangi prasangka yang akan timbul di tengah masyarakat nantinya.
2. Tentang timbunan masalah sebagaimana yang tertulis di bab II point 2, jika memang dirasa dalam *bahtsul masail* tidak bisa memecahkan masalah secara *on time* maupun *real time* atas banyaknya masalah yang didapatkan dari masyarakat, hal ini dapat diantisipasi dengan cara membatasi setiap masalah yang ditanyakan sebagaimana kemampuan para civitas *bahtsulmasail*.
3. Agar peserta *bahtsul masail* tidak bosan dan jenuh dalam kegiatan ini, kiranya perlu ada waktu jeda untuk istirahat. seperti *coffee break* atau diisi dengan *ice breaking*. Sebagaimana yang ada di seminar-seminar pada umumnya. Mungkin adanya sesi *ice breaking* akan terlihat aneh di tengah forum *bahtsul masail*. Namun tidak menjadi masalah, hal ini dilakukan agar dapat mengurangi kejenuhan atau kebosanan yang dirasakan oleh masyarakat yang terlibat dalam aktifitas *bahtsul masail*.

Komitmen dan loyalitas seluruh civitas *bahtsul masail* sangat dibutuhkan dalam berbagai forum yang akan diadakan. Tentu juga dukungan dari masyarakat tidak kalah pentingnya. Tanpa itu semua, sebaik apapun konsep yang dibuat akan menjadi tidak berarti. Adanya sinergitas antara masyarakat dan civitas *bahtsul masail* merupakan kunci suksesnya segala agenda yang akan diadakan.

Jika hal ini sudah diimplementasikan, maka penelitian lanjutan akan bisa dilakukan. Seperti: Bagaimana tingkat kepuasan masyarakat ketika mereka terlibat dalam forum *bahtsul masail* secara langsung, apakah ada pengaruh signifikan dalam kehidupan masyarakat ketika mereka terlibat

secara langsung dalam forum ini, atau bisa juga dibuat perbandingan antara *bahtsul masail* dengan melibatkan masyarakat atau tanpa melibatkan masyarakat secara langsung, dan beberapa hal lain yang dapat dikembangkan.

Terakhir, tentu dalam penulisan makalah ini masih banyak kekurangan. Sebagai bahan perbaikan, kritik konstruktif sangat diperlukan agar dalam tulisan-tulisan selanjutnya penulis dapat menuangkan ide dan gagasan dalam tulisan-tulisan yang lebih baik lagi.

### **Daftar Pustaka**

- Ramadhan Al-Buthy, **Muhammad Sa'id**. *Sirah Nabawiyah*. Diterjemahkan oleh Aunur Rafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Robbani Press, 1999.
- Wahid, K.H Abdurrahman. *Ilusi Negara Islam*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur. *Khazanah Aswaja*. Surabaya: Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, 2016.
- Sholehuddin. *Damai Beragama Damai Bernegara*. Tangerang Selatan: Barokah Multigrafika, 2018.
- Tim PW LMB NU Jawa Timur. pengantar buku *Nu Menjawab Problematika Umat: Keputusan Bahtsul masail PWNU Jawa Timur Jilid 1: 1979-2009*, editor oleh. Ahmad Muntaha. Surabaya: PW LBM NU Jawa Timur, 2015.

## **VIRTUAL “NGAJI IHYA”: THE CASE OF ULIL ABSAR ABDALLA’S CIRCLE AND RELIGIOUS NEGOTIATION**

**Muhammad Saifullah**

Mambaus Sholihin Gresik

saifullahmuhammad94@gmail.com

### **Abstract**

Internet is the effective platform for religious negotiation which a sort of rite could probably emerge, even initiate new ritual in the real life. Virtual Ngaji Ihya (VNI) and its Kopdar possibly resemble that pattern. This article interests to elucidate the process of that shift from virtual toward real world Kopdar, their own peculiarities, and whatever enable them to be a distinct phenomenon in Indonesia. VNI for the earliest time appears as weekly digital study initiated by Ulil Absar Abdalla through his particular Facebook account, but as time goes by it become more manifested offline so-called **“Kopdar Ngaji Ihya”**. In the first shape, people are only able to see a private room **which Ulil’s administrator** lively record him while he is reading and explaining the book Ihya Ulumuddin, whereas in the second form, offline, they will catch on a different nuance either from its virtual or other offline Ngaji Ihya—which is usually held in Pesantren—such food and beverage, proximity, and even though the content of study. The article thus feels like to investigate how can that shift emerge and in what extent they both negotiate in shaping new religious rite of Islam chiefly Pesantren as a womb of the study. Finally, article argues that the emergence is adhered to available features offered by social media, the personage of Ulil Abshar Abdalla, and the unique necessary of digitally literate Moslem generation in which unconsciously demands such soft negotiation inside.

**Keywords: Ulil’s Virtual Ngaji Ihya, Religious negotiation, Pesantren studies, Kopdar Ngaji Ihya’**

## Pendahuluan

Di beberapa kalangan, citra dunia maya atau internet cenderung negatif, terlebih bagi para orang tua yang anak-anaknya usai akrab dengan gawai sejak dini. Namun, terlepas darinya, internet memiliki kontribusi yang besar atas lahirnya beragam praktik keagamaan daring, termasuk dakwah, yang barangkali di level luring tidak ditemukan.<sup>1</sup> Ia juga merupakan lahan subur bagi tumbuhnya bermacam pemahaman Islam. Mulai dari yang inklusif, sejenis tengah, eksklusif, sampai yang ekstrim mampu bernapas lega di dalamnya yang oleh sebab itulah banyak antropolog mulai fokus dengan apa yang disebut sebagai “*digital anthropology*”—yaitu bagaimana internet berhasil mewujudkan suatu dunia nyata kedua tempat banyak sekali kultur-kultur unik memamerkan taringnya.<sup>2</sup>

Praktik *ngaji Ihya'* virtual, dalam banyak titik, saya kira adalah salah satu bentuk konkretnya. Bagi para pengguna *Facebook* di Indonesia, terutama santri, tentu istilah di muka terdengar familier. Ia merupakan kajian daring atas kitab *Ihya' Ulumuddin* karangan Imam Ghazali yang dilakukan melalui fitur *live* di *Facebook* dengan Ulil Abshar Abdalla sebagai kiainya—meminjam bahasa para jemaahnya—dan lenas Tsuroiya, istri dari Abdalla sendiri, sebagai nahkodai (baca admin). Untuk melacak *Ngaji Ihya'* virtual (NIV) cukup mudah sebab ia memiliki *fan-page* khusus tempat semua pengajian daring berlangsung, yakni *Ulil Abshar-Abdalla*. NIV dilaksanakan seminggu sekali secara cukup lentur tergantung situasi dan kondisi, tapi jadwal *default*-nya setiap Kamis malam Jumat pukul 20.00 WIB.<sup>3</sup>

2017 adalah tahun tak terlupakan bagi Abdalla dan para jemaah ngaji. Palsanya, di pertengahan tahun itu, 27 Mei, NIV pertama kali hadir di dunia dengan Bekasi sebagai tempat lahir. Layaknya kebanyakan adik bayi, ia merangkak perlahan sampai akhirnya mulai bisa berdiri beberapa bulan selepasnya dan mendapatkan momentum pada kisaran Juli 2017.<sup>4</sup> Momentum

---

<sup>1</sup> Kajian tentang ini sudah banyak bermunculan, seperti Jon W. Anderson, dan Stephen D. O'Leary. Baca Jon W. Anderson, “The Internet and Islam's New Interpreters” dalam Dale F. Eickelmen dan Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 45. Bandingkan dengan Stephen D. O'Leary, “New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere”, *Journal of the American Academy of Religion*, 64 (4), 1996, 781-808.

<sup>2</sup> Heather A. Horst dan Daniel Miller (eds), *Digital Anthropology* (London: Berg, 2012).

<sup>3</sup> Wawancara pribadi dengan Mbak Admin, lenas Tsuroiya, melalui WhatsApp pada 27 September 2018.

<sup>4</sup> Ini bisa diamati melalui tulisan redaktur, “Apa Tujuan Kiai Ulil Abshar Abdalla Ngaji Ihya'?” diakses pada 24 September 2018 dalam <https://alif.id/read/redaksi/apa-tujuan-kiai-ulil-abshar-abdalla-ngaji-ihya-b209953p/>.

yang saya maksud adalah adanya permintaan untuk mengadakan *KopdarNgaji Ihya'* (KNI) yang langsung disambut *sumringah* oleh Abdalla dan admin. Walhasil, pecahlah KNI di Jakarta untuk kali pertama sebagai kajian luring yang murni muncul dari praktik keagamaan daring atau *online*—yang oleh Cambell disebut *religious negotiation*.<sup>5</sup>

Pergeseran seperti ini seiring dengan apa yang menjadi kajian Larsson seputar Muslim dan media baru, hanya saja ia berada di posisi sebaliknya: dari dunia nyata menjadi dunia maya. Akan tetapi, kendati demikian, pola-pola yang akan muncul tentu tidak akan berbeda jauh, yakni seputar apa saja yang beranjak hilang dan yang mulai tumbuh. Secara umum, Larsson berkesimpulan jika media baru tidak saja menuntut adanya regulasi baru dalam beragama, tapi juga menantang otoritas yang sebelumnya dipegangi erat.<sup>6</sup> Hal senada bisa dijumpai dalam tubuh NIV, yaitu tentang kekhawatiran salah satu dari jemaah soal bagaimana nantinya jika *Ngaji Ihya'* divirtualkan akan berdampak pada hilangnya sikap *ta'dhim* atau hormat kepada kiai di satu sisi dan pupusnya kebersamaan antar-jemaah. Namun rupanya—seturut pengakuan yang bersangkutan—kecemasan itu hilang seiring dengan berjalannya NIV.

Kecemasan yang dirasakan jemaah di muka, saya rasa menemukan rekannya saat Fuchs memutuskan untuk menyoal kembali tesis Castell tentang bagaimana internet, terutama media sosial, telah membunuh kharisma ketokohan seseorang.<sup>7</sup> Fuchs menemukan fakta berbeda bahwa meski media sosial sudah membuat semua orang menjadi pakar (*expert*), ternyata di beberapa level kharisma ketokohan layaknya di dunia nyata masihlah berlaku.<sup>8</sup> Pada kasus NIV, barangkali posisi Abdalla sebagai kiai tidaklah terancam dan justru malah menemukan bentuknya.

Selain Fuchs, Castells, dan Larsson, beberapa studi terkait praktik keberagamaan virtual dan hubungannya dengan praktik luring usai banyak bermunculan. Adalah Fatimah Husein dan Martin Slama, Eva F. Nisa, Dayana Lengauer, Wahyudin Halim, dan Hew Wai Weng. Husein dan Slama fokus

---

Dalam halaman resmi NIV, Mbak Admin mengunggah tulisan tersebut, sehingga validitasnya bisa dipertanggungjawabkan.

<sup>5</sup> Heidi A. Campbell, "Creating Digital Enclaves: Negotiation of the Internet among Bounded Religious Communities", *Media Culture Society*, 33 (5), 2011, 709-724.

<sup>6</sup> Goran Larsson, *Muslims and the New Media: Historical and Contemporary Debates* (Burlington: Ashgate, 2011).

<sup>7</sup> Manuel Castells, *Network of Outrage and Hope: Social Movement in the Internet Age*, edisi kedua (Cambridge: Polity Press, 2015), 223.

<sup>8</sup> Christian Fuchs, "Some Reflections on Manuel Castell's Book 'Network of Outrage and Hope: Social Movement in the Internet Age'", *TripleC*, 10 (2), 2012, 775-797.

pada isu kesalihan daring (*online piety*) yang ternyata di dalam lingkaran tempat mereka teliti ada semacam reinterpretasi atas konsep *riya'*, sehingga memungkinkan mereka tidak segan untuk berbagi apa pun yang patut disombongkan dengan tujuan tertentu di media sosial.<sup>9</sup> Nisa lebih pada gerakan *One Day One Juz* (ODOJ) yang sebentar lagi akan menjadi kultur—tegas salah satu narasumbernya—selepas sekian lama mewujudkan *life-style* lantaran dua hal: peran beberapa aktor kunci dan teroptimalkannya internet.<sup>10</sup>

Adapun Lengauer meneliti gerakan perempuan muda Muslim di Bandung, *The Great Muslimah*, yang pergerakannya lebih pada hal-hal praktis seperti membangunkan tahajud melalui beragam aplikasi media sosial, seperti LINE, WhatsApp, Blogging, dan sebagainya.<sup>11</sup> Satu spektrum dengan Lengauer adalah Halim yang tertarik untuk mengungkap rahasia di balik pencapaian organisasi **As'adiyah di Sulawesi Selatan dalam menelurkan** banyak penceramah berelektabilitas tinggi yang kata kuncinya juga bersemayam pada media sosial.<sup>12</sup> Kemudian terakhir, Weng, dalam kajiannya atas Felix Siauw berkesimpulan jika pergerakan Siauw berkelindan dengan pilihan target khalayak—yang nyaris semuanya dari Muslim kelas menengah (*young middle-class Muslim*)—dan manuver bisnisnya untuk membuat buku-bukunya laku di pasaran.<sup>13</sup>

Akhirnya, artikel ini berkesempatan untuk melempar investigasi atas kajian virtual ***Ihya' Ulumuddin*** Ulil Abshar Abdalladi *Facebook* seputar apa yang memungkinkannya bertransformasi dari daring menuju luring serta bagaimana kondisi masing-masing dari mereka. Pertanyaan kedua berjumbuh dengan karakteristik antara yang *Kopdar* dengan yang *Online* atau boleh juga dibilang bahwa di sini akan dilihat apa saja yang hilang dari NIV ketika berada di level KNI dan apa yang tumbuh. Secara umum, penemuan artikel bersemayam pada kalimat: ketokohan Abdalla, fitur-fitur media sosial, terutama *Facebook*, yang semakin akrab dengan kebutuhan, serta

---

<sup>9</sup> Fatimah Husein dan Martin Slama, "Online Piety and its Discontent: Revisiting Islamic Anxieties on Indonesian Social Media", *Indonesia and the Malay World*, 46:134, 2018, 80-93.

<sup>10</sup> Eva F. Nisa, "Social media and the birth of an Islamic social movement: ODOJ (One Day One Juz) in contemporary Indonesia", *Indonesia and the Malay World*, 46:134, 2018, 24-43.

<sup>11</sup> Dayana Lengauer, "Sharing semangat taqwa: social media and digital Islamic socialities in Bandung", *Indonesia and the Malay World*, 46:134, 2018, 5-23.

<sup>12</sup> Wahyuddin Halim, "Young Islamic preachers on Facebook: Pesantren As'adiyah and its engagement with social media", *Indonesia and the Malay World*, 46:134, 2018, 44-60.

<sup>13</sup> Hew Wai Weng, "The Art Of Dakwah: social media, visual persuasion and the Islamist propagation of Felix Siauw", *Indonesia and the Malay World*, 46:134, 2018, 61-79.

kecenderungan generasi Muslim baru melek teknologi adalah tiga hal paling bertanggung jawab atas kemungkinan-kemungkinan di muka.

### **Ngaji Ihya' online sebagai ekspresi kerinduan**

Sebagaimana dijelaskan sendiri oleh Abdalla, pendiri NIV, *Ngaji Ihya'* Virtual sengaja dilahirkan untuk dua hal: kerinduan yang mendalam atas *ngaji* di pesantren dan media sosial yang sering dipakai untuk menebarkan konten-konten negatif.<sup>14</sup> Pertama bermula dari Abdalla yang merasa ingin kembali merasakan suasana ngaji di Pesantren, terlebih ketika bulan Puasa. Di pondok, lanjut Abdalla saat bulan Ramadan, santri-santri bisa *ngaji* tanpa henti sejak pagi sampai tengah malam. Sebagaimana rindu pada umumnya, Abdalla memerlukan obat dan akhirnya dipilihlah *Ngaji Ihya' Online*. Abdalla mengatakan, **“Niat saya sebetulnya, murni dari awal karena saya kangen ingin ngaji saja. Dulu waktu nyantri di kampung itu setiap bulan Ramadan punya tradisi ngaji selama sebulan penuh dari pagi sampai jam 12 malam, nonstop. Lalu, saya kok rasanya kok ingin kembali melakukan itu.”** Bentuk awalnya, NIV memang berupa *ngaji ramadanan* yang karena ada beberapa permintaan dilanjutkan menjadi kajian rutin mingguan secara daring.

Adapun kedua baru disadari belakangan oleh Abdalla bahwa rupanya kerinduan teologisnya bisa dipakai juga untuk kepentingan praktis, yakni sebagai arus penyeimbang konten-konten negatif yang menyampah di media sosial. Ide ini datang dari istri Abdalla yang jugalah merupakan admin dari *fan-page* resmi NIV. Jadi, boleh dibilang, apa yang ada di balik NIV adalah peribahasa sambil menyelam minum air. Lebih lanjut, Abdalla menceritakan: **“Motif ini belakangan ditambahkan oleh istri saya dan saya setuju, yaitu banyak konten-konten di dunia maya terutama di medsos yang negatif. Yang berbau fitnah. Nah, kenapa kita tidak bikin konten yang positif? Supaya masyarakat tidak dikuasai oleh konten-konten yang berbau fitnah.”**<sup>15</sup>

Karena NIV bertujuan pula untuk memberi keseimbangan wacana di media sosial terkait keberagamaan, maka bisa diterima kiranya mengapa yang dipilih adalah kitab *Ihya' Ulumuddin* karya Imam Ghazali. Porsi terbesar dari *Ihya'*, selain fikih, adalah etika, tata cara untuk menjadi Muslim yang efektif. Dengan *Ihya'*, seseorang akan belajar mengenai lapisan *Islam*, *Iman*, dan *Ihsan*, sehingga ketika sudah terbiasa dengan semuanya tidak mungkin kiranya masyarakat Katolik—misalnya—akan merendahkan Muslim.

---

<sup>14</sup>Apa Tujuan Kiai Ulil Abshar Abdalla Ngaji Ihya?, Youtube video, diakses pada 25 September 2018 dalam [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=9&v=RhwxdOIPMa4](https://www.youtube.com/watch?time_continue=9&v=RhwxdOIPMa4)

<sup>15</sup> Apa Tujuan Kiai Ulil Abshar Abdalla Ngaji Ihya?, Youtube video, diakses pada 25 September 2018, [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=9&v=RhwxdOIPMa4](https://www.youtube.com/watch?time_continue=9&v=RhwxdOIPMa4)



Pendeknya, melalui ***Ihya'***, Muslim diandaikan untuk menjadi pribadi yang seimbang, pribadi yang lebih dulu menata diri sebelum menata liyan, dan sejenisnya. Untuk poin terakhir, di situlah barangkali titik temu antara warganet, *Ngaji Online*, dan ***Ihya' Ulumuddin***. "***Ihya'*** itu cara terbaik untuk memahami agama secara komprehensif. Tidak sepotong-potong dan membuat keberagamaan Muslim berlapis-lapis," tutur Abdalla.

Selain untuk memberi wacana positif di dunia maya, gaya daring dipilih demi tujuan efisiensi. Jika *ngaji* luring misalnya, mengharuskan seseorang atau sebut saja santri meluangkan waktu khusus, tenaga, dan biaya kendaraan buat pergi ke lokasi kajian, maka *ngaji* daring tidak. Santri *online*—bahasanya Mbak Admin untuk menyebut para jemaahnya—bisa turut berpartisipasi hanya dengan menyediakan kuota yang cukup. Itu pun bisa dilakukan sambil menyelesaikan pekerjaan lainnya. Dengan ungkapan lain, efisiensi yang dimaksud Abdalla terletak pada bagaimana NIV bisa dilakukan di sela-sela seseorang melakukan kegiatan lainnya yang dirasa lebih penting. Satu lagi, ketika seseorang tahu jika NIV hanya dikelola oleh dua orang, Abdalla dan Mbak Admin, barangkali tidak berlebihan jika pengelolaan *ngaji* ini juga efisien.

Pola efisiensi seperti ini sebetulnya masih menuai pro dan kontra di kalangan peneliti. Mueser, Yarnold, dan Bryant ketika meneliti kecenderungan-kecenderungan yang unik dari tipe manusia menemukan jika tipe A lebih dekat dengan *hurry sickness* (satu sindrom ketika seseorang merasa waktu berjalan terlalu cepat) ketimbang tipe B.<sup>16</sup> Ketika seseorang diklaim lebih rentan mengalami *hurry sickness* itu artinya ia rawan terkena gangguan hati, jantung, kecemasan mendalam dan sejenisnya. Barton Sparagon menambahkan jika penyebab utama *hurry sickness* adalah pemerataan teknologi. Saat dulu seseorang hanya akan bekerja di depan komputer atau gawai saat di kantor saja—sebab hanya ada di situ—maka hari ini, saat di rumah pun seolah mereka secara tidak sadar dipaksa untuk membuka kembali komputer, email, melayani klien via telpon, dan sejenisnya. Bagaimanapun pola hidup demikian jika dilakukan secara rutin akan berdampak pada stres. Hal senada barangkali juga dialami para jemaah NIV. Kendati—dilihat dari komentarnya—tampak baik-baik saja, efisien serta tidak mengganggu aktivitas lain, tidak menutup kemungkinan mereka juga sedang dikejar-kejar oleh waktu. Jika memang demikian, pola efisiensi di atas penting untuk dipertanyakan kembali, terlebih jika ada kasus seperti yang dialami pemilik akun Saleh: ia mengikuti NIV ketika berada di tengah forum.

---

<sup>16</sup> Kim T. Mueser, Paul R. Yarnold, dan Fred B. Bryant, "Type A Behavior and Time Urgency: Perception of Time Adjectives", *British Journal of Medical Psychology* (1987), 60, 267.

## Bayang-Bayang Facebook

Berbeda dengan komunitas perempuan muda-nya Lengauer yang memanfaatkan beragam media sosial sebagai tumpuan aktivitasnya, *Ngaji Ihya'* ini hanya mengoptimalkan *Facebook*. Se jauh penyelaman saya, ada tiga fitur yang tidak disia-siakan begitu saja oleh Abdalla dan Mbak Admin: siaran langsung (*live video*), kolom unggahan, dan kolom komentar. Pertama boleh dikata sebagai jantung dari NIV lantaran melalui itulah pengajian secara daring berlangsung. Dari pihak Abdalla, selaku kiai, biasanya tempat yang di pilih adalah ruangan agak lebar dengan latar televisi di belakangnya dengan meja di depannya. Di atas meja tergeletak laptop dan dua sampai tiga kitab lain di luar kitab *Ihya'* yang sedang dikaji. Jarak sekitar satu meter di depan meja berdiri gawai disangga tripod yang sedang *live video*.<sup>17</sup>

Dari beberapa video, kadang di atas mejanya tampak gelas yang mungkin saja berisi kopi atau hanya air putih hangat. Sepiring camilan tidak pernah tampak. Kondisi sekitarnya juga sunyi, sehingga para santri *online* bisa lebih jernih mendengar pengajiannya. Adapun mengenai penampilan Abdalla beberapa bulan terakhir lebih sering menggunakan blangkon ketimbang peci hitam, apalagi putih, yang seirama dengan taplak meja bermotif batik tempat tubuhnya beberapa kali bertumpu. Mengenai isi kajian, Abdalla selalu memulainya dengan *tawassul*, berkiriman doa pada para Nabi, pengarang-pengarang kitab, dan guru. Jika NIV bertepatan dengan hari tertentu, biasanya juga Abdalla memberi pengantar seputar hari tersebut, sebagaimana bisa diamati dalam NIV ke-90 yang pecah pas tanggal 10 *suro*, 20 September 2018. Namun jika tidak, maka pengajian langsung dilanjutkan. Gaya penjelasannya tidak berbeda jauh dengan yang ada di pesantren-pesantren, hanya saja makna yang dimunculkan langsung bahasa Indonesia: pertama-tama dijelaskan makna bahasanya, lalu pemahaman secara utuh.<sup>18</sup>

Persis di lapisan ini, apa yang dilakukan Abdalla cukup menjawab kegelisahan Yusuf Qardawi ketika berkomentar seputar dakwah di dunia virtual seperti yang disinggung Larsson. Berpijak pada artikelnya Bettina Graf, Larsson berpendapat jika apa yang selalu *diwanti-wanti* Qardawi ketika Islam sudah masuk dunia virtual adalah kesadaran konteks. Seolah Qardawi ingin bilang bahwa ketika seseorang tengah mendengarkan khotbah, seminar, atau semacamnya di dunia maya, satu hal yang harus ia pegang, yakni kesadaran jika konten khotbahnya berkelindan dengan konteks tempat asal suara. Semisal situs yang diakses Timur Tengah, sedangkan pendengarnya di

---

<sup>17</sup> Posting facebook, diakses 26 September 2018, <https://www.facebook.com/ulil67/videos/10160039872425533/>.

<sup>18</sup> Posting facebook, diakses pada 25 September 2018, <https://web.facebook.com/ulil67/videos/10161052419615533/>

Indonesia, maka bagaimanapun mereka tidak bisa langsung menelan, tapi dikunyah dulu. Abdalla cukup menyadari ihwal tersebut, sehingga dipilihlah gaya menerjemahkan perlahan dalam bahasa Indonesia, baru penjelasan utuh. Larsson menulis:

**“To meet the demands of the global Muslim audience, but also in order to harmonise with the new technologies and their limitations, it was emphasized by the staff at IslamOnline.net rather than specific or individualized. This principle was based on the fact that a fatwaposted on the internet can be read by several individuals who are situated in different local contexts. As a result, it is neither possible nor important to give a specific answer adjusted to fit a unique individual and his or her context.”**<sup>19</sup>

Adapun dari sisi jemaah NIV, mereka bisa mengungkapkan apa saja yang dirasakan melalui kolom komentar yang tersedia saat siaran langsung. Di sela pengajian berjalan mereka bisa dengan bebas berkomentar, termasuk obrolan dengan sesama jemaah. Kondisi daring serta fitur siaran langsung memungkinkan fenomena ini muncul ke permukaan. Jika di pengajian luring, jemaah hanya boleh berpendapat selepas kajian rampung atau ketika dipersilahkan. Akan tetapi, tatkala masuk ke dunia maya, semua tidak bisa ditebak. Tidak lupa juga, semisal Mbak Admin suasana hatinya lagi cerah, dia akan membalas komentar-komentar yang ada. Terkadang ada pula yang berkeluh kesah seputar jaringan, baik dari pihak Mbak Admin atau miliknya sendiri.<sup>20</sup> Miller, saat bercerita tentang Burton, dia mendapatkan sesuap kesimpulan jika bagi sebagian orang—bahkan kebanyakan—*Facebook* adalah ihwal yang nyata. Ia tidak lagi maya, tapi kenyataan itu sendiri.<sup>21</sup> Para jemaah NIV dilihat dari keakraban yang dibangun saya rasa juga merasakan seperti yang dialami Burton dalam kisah Miller, sehingga potret komentar di NIV menjadi begitu hidup dan asyik.

Namun, kendati demikian, keakraban yang mereka ciptakan tetap berada dalam koridor kesopanan layaknya santri pada kiainya. Banyak di antara mereka yang izin dulu sebelum memutuskan untuk ikut NIV. Ada yang menggunakan bahasa jawa halus seperti, *nderek ngaos, yai* (Izin ikut kajian,

---

<sup>19</sup> Goran Larsson, *Muslims and the New Media*, 146. Bandingkan dengan Bettina Graf, “IslamOnline.net: Independent, Interactive, Popular”, *Arab Media and Society*, Januari 2008, 2. Graf dalam bagian awal, menjelaskan perbedaan antara *IslamOnline.net* dengan beberapa portal rivalnya seperti *IslamWeb.net* dan *IslamToday.net*.

<sup>20</sup> Ienas Tsuroiya, “Inspirasi Dakwah Millenial Ienas Tsuroiya 2” dalam *alif.id* diakses pada 24 September 2018. Ienas berkisah tentang beberapa kejadian menggemaskan yang terjadi di Yogyakarta ketika ada undangan mengisi kajian seputar HAM di Asia Pasifik.

<sup>21</sup> Daniel Miller, *Tales from Facebook* (Cambridge: Polity Press, 2011), 114.

**kiai)ada yang, “maaf telat”, dan sebagainya. Diamati dari sudut lebih luas, ini** menandakan masih adanya nuansa kesentralan (*authority*) seperti yang dijelaskan oleh Fuchs dalam kritiknya atas Castell. Kala Castell mengatakan bahwa pergerakan sosial yang bertumpu pada media sosial tidak membutuhkan kepemimpinan plus lebih otonom,<sup>22</sup> maka Fuch sebaliknya.<sup>23</sup> Dalam kasus NIV, polanya lebih mirip dengan Fuchs, hanya atmosfernya cenderung lebih lentur: kepemimpinan tetap ada, tapi itu bukan berarti pihak jemaah dikooptasi sama sekali hingga tak bisa bersuara.

Selanjutnya, kolom unggahan dan komentar utama dipakai buat semacam papan pengumuman santri jika diibaratkan dengan pondok. Andai ada apa pun menyangkut *ngaji*, di luar unggahan video hasil siaran langsung, Mbak Admin akan segera mengumumkan di linimasanya. Tidak jarang pula, itu langsung ditangani oleh Abdalla melalui akun pribadi *Facebook*nya. Lalu, sebagai petanda keaktifan, Mbak Admin memanfaatkan kolom komentar untuk merespons siapa saja yang dirasa perlu mendapatkan. Penting dicatat di sini bahwa antara akun halaman resmi NIV dan akun pribadi Abdalla—dalam konteks NIV—tidak bisa dipisahkan. Pasalnya, beberapa video yang ada di akun pribadi tidak bisa dijumpai di akun halaman, begitu juga sebaliknya. Bahkan, jika boleh membandingkan, jemaah lebih suka mengunjungi akun Abdalla ketimbang halaman resmi. Seperti unggahan *ngaji* ke-90, halaman 936, pada 20 september, yang berhasil menuai 404 komentar dan 8000 tayangan, sedangkan di *fan-page* tidak mendapatkan apa pun sebab memang tidak diunggah.

Bila jumlah tayangan bisa disamakan dengan jumlah jemaah, maka 8000 adalah angka yang tidak saja banyak, tapi sangat banyak—mengetahui kajian *Ihya'* luring biasanya hanya berkisar ratusan. Lagi-lagi, fenomena seperti ini bisa mungkin terjadi di dunia virtual yang oleh sebab itu Miller berkesimpulan jika *Facebook* merupakan salah satu media tempat orang-orang bisa berinteraksi satu sama lain tanpa harus canggung.<sup>24</sup> Bila umpamanya pada kasus *ngaji Ihya'* daring masih memungkinkan adanya beberapa orang yang malu untuk ikut, maka ini tidak terjadi di dunia maya, sehingga berakibat pada membengkaknya jumlah peserta NIV.

---

<sup>22</sup> Mengapa Castell sampai pada kesimpulan ini tentu tidak bisa dilepaskan dengan konteks subjek risetnya yang secara umum bisa disebut “dalam atmosfer ketegangan”. Manuel Castells, *Network of Outrage and Hope: Social Movement in the Internet Age*, 223.

<sup>23</sup> Christian Fuchs, “Some Reflections on Manuel Castell’s Book ‘Network of Outrage and Hope: Social Movement in the Internet Age’”, *TripleC*, 10 (2), 2012, 782.

<sup>24</sup> Daniel Miller, *Tales from Facebook*, 165.

Masih soal kolom komentar, banyak pula dari santri *online* memanfaatkan itu untuk menyebut lokasinya masing-masing. Ini semacam menunjukkan jika **Ngaji Ihya' Online** memiliki jangkauan yang jauh lebih luas **ketimbang luring**. Ada yang bilang, “Nyimak dari Salatiga”, seperti ditulis oleh akun bernama Ibrahim Alfian. Ada yang, “Tulungagung hadir kyai”, yaitu oleh akun Wira Ardi. Dan ada pula yang cukup dengan menuliskan daerah tempat **ia tinggal**. Akun Ali As Umpanya yang sebatas menulis, “Ubud”—menandakan posisinya dari Ubud, Bali. Keakraban semacam inilah, meminjam bahasa salah satu jemaah, yang mungkin dimaksud Larsson sebagai *new media, new forms of behavior*.<sup>25</sup> Jadi, ketika sebelumnya media sosial kerap dilihat sebelah mata sebagai pihak yang paling bertanggungjawab atas matinya sosial,<sup>26</sup> ternyata masih menyisakan beberapa celah tempat suatu *new form of behaviour* lahir. Belum lagi ketika tahu bahwa ada sebagian jemaah yang setibanya akrab satu sama lain kala bertemu di *Kopdar*, padahal sebelum itu mereka hanya saling melempar komentar di *Facebook*.

### **Lingkaran Pesantren dan Kajian Ihya' Ulumuddin**

Saat menjelaskan perubahan pola merasa homo sapiens yang cukup signifikan pasca-revolusi pertanian 9000 abad sebelum masehi, Harari berpendapat jika apa yang menjadi selera atau pun rasa takut manusia sangatlah berjumbuh dengan lingkungan sekitar, terutama pengalaman pribadi yang traumatik.<sup>27</sup> Jika apa yang menjadi kesimpulan Harari ini benar, maka kerinduan Abdalla tidak bisa kita situasikan sebagai sesuatu yang sederhana. Namun, ia merupakan gejala yang kemungkinan besar juga tengah dialami banyak orang dengan pengalaman mirip. Paling tidak kisah bahwa mereka sama-sama pernah merasakan *ngaji ramadanan* di Pesantren.

Jika dilacak satu persatu, siapa saja yang aktif berdiskusi di kolom komentar, ternyata banyak yang dari kalangan pernah *nyantri*. Beberapa darinya yaitu akun Ackie Udin, Inda Najah, dan Rifky Ahmad. Ackie Udin yang kesiantriannya bisa dilacak lewat foto-fotonya ini tampak sering membuka obrolan dengan Rifky Ahmad seputar hal-hal privat seperti keluarganya, kondisi kuota, dan sejenisnya. Rifky Ahmad selain merespons balik Udin, ia juga tidak jarang menjawab beberapa pertanyaan yang muncul dari santri lain: sampai halaman berapa umpanya. Dan Inda, alumni Lembaga Tinggi Pesantren Luhur Malang (LTPLM), lebih suka sekadar ikut bergabung

---

<sup>25</sup> Goran Larsson, *Muslims and the New Media*, 168.

<sup>26</sup> Baca Yasraf Amir Piliang, *Hantu-Hantu Politik dan Matinya Sosial* (Surakarta: Tiga Serangkai, 2003), 210.

<sup>27</sup> Yuval Noah Harari, *Sapiens: Sejarah Ringkas Umat Manusia dari Zaman Batu hingga Perkiraan Kepunahannya*, terj. Yanto Musthofa (Ciputat: Alvabet, 2017), 94.

dalam obrolan, kadang sebatas bilang terima kasih, kadang turut mengungkapkan simpati. Kendati terasa sederhana, namun hal-hal seperti ini memiliki kontribusi yang kuat di dunia virtual, terutama media sosial. Setidaknya, potret tersebut melemparkan pesan keakraban dan dinamika—bahwa *ngajinya* benar-benar hidup—yang secara tanpa sadar pula orang-orang akan menjadi tertarik untuk turut berpartisipasi.

Pertanyaannya kemudian, mengapa akun-akun seperti Rifky Ahmad—yang mengaku sedang bekerja di Pesantren Al-Falah, Songgom, Brebes—di muka memutuskan untuk aktif? Tentu jawabannya terletak pada apa yang disebut Harari di atas sebagai konstruksi rasa oleh realitas dan pengalaman. Baik Rifky atau dua akun lainnya merupakan santri, pernah *mondok*, pernah mengalami *ngaji puasa*, sehingga perasaan rindu tentu ada. Pendeknya, jika Abdalla membunuh rindu itu dengan menjadi kiai, maka tiga akun barusan nyaman berada di posisi santri. Satu keseimbangan yang saya pikir memiliki peran penting di balik suksesnya NIV.

Persinggungan sejarah semacam ini tidak hadir tanpa bekas. Kenyataan bahwa bahasa yang kerap dipakai, baik oleh pihak Mbak Admin, Abdalla, dan jemaah, sarat dengan simbol-simbol pesantren merupakan bekas paling nyata. Berpijak pada asumsi jika suatu bahasa selalu satu frekuensi dengan apa yang dipahami khalayak, maka tidaklah mengherankan bila di halaman resmi NIV, termasuk akun Abdalla, bertebaran kosakata seperti lurah pondok, kiai, santri, berkah, doa, *nderek ngaos*, dan sebagainya. Kalau boleh meminjam bahasanya Wittgenstein ini adalah bagian dari *language game*.<sup>28</sup> Sekilas memang remeh, tapi mampu berdampak luar biasa pada konstruksi kesadaran. Ada semacam nuansa bahwa *Facebook* usai menjadi pesantren virtual tersendiri bagi pihak-pihak yang melibatkan diri di situ.

Adapun soal kitab *Ihya' Ulumuddin*, ini bisa kita dekati dari dua arah, *ma fih* dan *ma haulahu*, meminjam klasifikasinya Amin al-Khuli.<sup>29</sup> Level pertama jatuh pada alasan Abdalla sendiri mengapa memilih *Ihya'* sebagaimana sudah disinggung sebelumnya. Adapun tataran kedua pada wujud *Ihya'* itu sendiri di satu sisi dan pengarangnya, Imam Ghazali, di sisi lainnya. Keduanya ibarat simbol yang melekat dengan pesantren persis seperti ketika Van Bruinessen mengidentikkan kitab kuning dan santri.<sup>30</sup> Suatu simbol—bagi mereka yang pernah memiliki hubungan dengan pesantren—

---

<sup>28</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, terj. G.E.M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1958), 38. Lihat juga A.C. Grayling, *Wittgenstein* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 71.

<sup>29</sup> Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid fi al-Nahw wa al-Balaghah wa al-Tafsir ma'a al-Adab* (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961), 312-317.

<sup>30</sup> Martin Van Bruinessen, *Kitab kuning, pesantren, dan tarekat: tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999).



yang bisa memicu aktivitas *recall* atas kondisi tertentu. Orang barangkali bisa menamakan ini sebagai nostalgia masa lalu. Saat saya sempat bertemu dengan salah satu santri *online* di sebuah kafe Yogyakarta dengan nama akun **M Mamba'ul Hakim**,<sup>31</sup> dia bercerita sejenak bagaimana ketika kali pertama kenal NIV, setibanya yang muncul di benaknya adalah kenangan-kenangan waktu di pesantren. Walhasil, ikutlah Hakim kajian tersebut meski tidak rutin.

Dengan ungkapan lain, tanpa harus mengerti apa sejatinya yang terkandung dalam *ihya'*, seseorang masih memiliki alasan untuk tertarik dengan NIV. Alasannya bertengger pada pengalaman. Belum lagi ketika tahu jika pengarangnya adalah Imam Ghazali. Abdurrahman Wahid memosisikan Ghazali sebagai salah satu ulama yang populer di pesantren, bahkan sejak masa-masa awal pesantren menjadi lembaga pendidikan berpengaruh di Nusantara.<sup>32</sup> Sederhananya, berbicara pesantren, maka salah satu kata kunci yang akan muncul adalah Imam Ghazali, dan *Ihya' Ulumuddin* pada beberapa titik. Sampai di sini, rasa-rasanya tidak terlalu mengherankan jika NIV dalam satu tayangan bisa sampai tembus 8000 pemirsa dan yang lebih mencengangkan sampai menarik orang-orang untuk melempar permintaan guna dibuatkan versi luringnya, **Kopdar Ngaji Ihya'**.

Berbeda dengan versi daring, tidak ada jadwal *default* bagi KNI. Ia pecah ketika ada permintaan dari luar yang nantinya juga bertanggungjawab atas tempat, undangan panel, susunan acara, dan semacamnya. Ketika sudah *Kopdar*, otomatis NIV ditiadakan sebab sudah tergantikan, tapi kendati begitu Mbak Admin masih menyiarkannya langsung lewat *Facebook*—mengetahui ini, sebenarnya juga problematis ketika istilah yang dipakai daring atau *Kopdar* yang oleh sebabnya dalam kasus senada, Nisa lebih suka menyebutnya sebagai kegiatan *semi-virtual*.<sup>33</sup> Dari beberapa video yang diunggah, KNI kerapnya dilakukan di tempat-tempat yang terbilang sederhana, seperti musala, rumah tokoh agama, aula pesantren, dan kadang-kadang juga aula kampus. Intinya, semua dipasrahkan pada pihak yang mengundang. Nasib yang sama juga terjadi pada pola acara. Jika kebetulan di pesantren, maka ada selipan penampilan *hadrah* dari teman-teman santri. Mengenai panelnya juga tergantung: ketika di rumah *pak kaum* (tokoh agama), tentu ada selipan waktu buat sambutan. Jika beruntung ada sastrawan, umpamanya, yang tinggalnya di sekitar, biasanya juga diundang dan

---

<sup>31</sup> Wawancara pribadi dengan Mambaul Hakim di Griyo Kafe, Yogyakarta, 27 September 2018.

<sup>32</sup> Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 222.

<sup>33</sup> Eva F. Nisa, "Social media and the birth of an Islamic social movement: ODOJ (One Day One Juz) in contemporary Indonesia", *Indonesia and the Malay World*, 46:134, 2018, 24.



dipersilahkan untuk mengisi *Kopdar* bersama kiai Ulil seperti kala di Purwokerto beberapa bulan silam.<sup>34</sup>

Perbedaan juga akan tampak jelas di ruang sajian. Ketika NIV jarang sekali di mejanya kiai Ulil terhidang makanan, bahkan sekadar minuman, maka waktu *Kopdar* hidangan-hidangan demikian tidak bisa lepas. Jadi, pemandangannya mirip seminar di kampus: ada panel, hidangan, dan latar spanduk bertuliskan *Kopdar* dan seterusnya, hanya saja masih berporoskan kitab. Pada lapisan kitab, barangkali lebih identik dengan pesantren, tapi lagi-lagi di pondok, kajian apa pun jarang yang sampai menggunakan spanduk, apalagi panel. Di waktu bersamaan dikategorikan sebagai pengajian warga sebagaimana umumnya juga kurang tepat lantaran ada panduan utamanya kitab. Walhasil, saya tergoda untuk menyebut situasi ini sebagai *virtual pesantren*, yakni perpaduan antara tiga model kajian: *ngaji online*, pengajian umum biasa, dan *ngaji* di pesantren konvensional. Semuanya berkumpul jadi satu dan menjelma ***Kopdar Ngaji Ihya'***.

Kekhususan yang muncul dalam tubuh KNI di muka merupakan efek logis dari apa yang disebut Talal Asad sebagai *discursive tradition* atau semacam seperangkat keyakinan yang ada di benak masyarakat tertentu yang posisinya begitu menentukan pola tindak mereka.<sup>35</sup> Mengapa misalnya saat di pesantren harus ada selipan *hadrah* sebab di benak mereka untuk menyambut tamu, salah satunya yakni dengan *hadrah*. Persis dengan hidangan-hidangan di meja. Ada sejenis nilai yang selalu direproduksi bahwa *wangun*-nya tamu itu dihormati dengan sajian terbaik. *Kopdar* melibatkan masyarakat, sehingga sama sekali wajar andai kekhasan KNI menjadi nyata. Belum lagi kala tahu bahwa kiai Ulil memiliki posisi yang disegani di kalangan Pesantren, menantu dari Mustofa Bisri, serta akademisi jebolan Boston dan Harvard.

### Ulil Abshar Abdalla dan Mbak Admin: Aktor Kunci

Berbicara tradisi baru, sakralitas, dan kerumunan memang selalu berjumbuh dengan agen. Hirschkind, dalam riset tentang khotbah Jumat di *Youtube*, salah satunya masuk melalui ketokohan Muhammad Hassan di kalangan *salafy* Mesir.<sup>36</sup> Begitu juga dengan Saba Mahmood ketika meneliti pergerakan perempuan di Mesir—yang nantinya ia pakai guna mengkritik para feminis liberal. Ia sampai menyisakan sub khusus berbicara agen dan

---

<sup>34</sup> Sebagai salah satu contohnya adalah ketika *Kopdar* di Purwokerto yang salah satu panelnya Ahmad Tohari. Lihat Hamzah Sahal, “Ketika Ulil Abshar Abdalla Kopdar Ngaji Ihya” dalam *Alif.id* diakses pada 29 September 2018.

<sup>35</sup> Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1986), 7.

<sup>36</sup> Charles Hirschkind, “Experiments in Devotion Online: The Youtube *Khutba*”, *Middle East Stud.* 44, 2012, 8.

gender.<sup>37</sup> Pola seirama, rasanya tidak terlalu berlebihan jika dipakai untuk mendekati *Ngaji Ihya Online*-nya Ulil Abshar Abdalla. Ketika menurut Hirschkind, titik kharisma Hassan terletak bagaimana ia memiliki suara yang menggetarkan kalbu, maka yang melekat di tubuh Abdalla berbeda. Ini tidak suara, melainkan almameter (latar belakang) yang mencakup relasi dan cara mengemas pembahasan. Akun bernama AF Rosyadi menyebut jika ia merasakan dilema saat mengikuti NIV.<sup>38</sup> Satu sisi, dia merasa Abdalla kurang cocok ketika mengajar *Ihya'* lantaran posisinya sebagai jebolan universitas luar negeri bergengsi—lebih baik, tuturnya, beliau mengisi seminar di kampus—tapi sisi lain, saat mengamati isu yang dijelaskan, dia merasakan ada sesuatu baru yang tidak ia temukan saat *ngaji Ihya'* di pesantrennya dulu, Tambar Beras Jombang.

Pada satu titik, ia sempat heran, mengapa NIV berhasil berjalan secara gemilang, tapi beberapa saat kemudian dia merasa jika barangkali itu disebabkan oleh cara Abdalla mengemas konten *ihya'*. Kemasan yang ditawarkan Abdalla berbeda dengan yang ada di pesantren-pesantren. Abdalla, lanjut Rosyadi, cukup lihai dalam menghubungkan isu kekinian dengan apa yang ditulis Imam Ghazali ratusan tahun silam dan kiranya inilah yang menjadikan NIV mendapatkan momentum. Apa yang disampaikan Rosyadi barusan cukup masuk akal, apalagi saat dikaitkan dengan masyarakat Muslim Urban, Muslim kelas menengah, dan generasi Muslim melek teknologi,<sup>39</sup> yang cenderung ingin menjadi saleh dengan tetap mempertahankan kebiasannya menyelam di dunia virtual. Husein dan Slama menyebut gejala ini sebagai *the discontent of online piety*.<sup>40</sup> Jadi, persimpangan semacam inilah yang secara tidak langsung memungkinkan sama sekali NIV mendapatkan tempat di dunia maya. NIV menjawab apa yang menjadi kecemasan Muslim Urban.<sup>41</sup>

Bagaimana dengan *Kopdar*-nya? Inilah yang menarik dari sosok Ulil Abshar Abdalla. Selain memiliki kemampuan mengemas, Abdalla juga berada

---

<sup>37</sup> Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (New Jersey: Princeton University Press, 2005), 153.

<sup>38</sup> Wawancara pribadi bersama Rosyadi di Griyo Kafe Yogyakarta pada 26 September 2018.

<sup>39</sup> Abdul Halim, *Wajah Al-Quran di Era Digital* (Yogyakarta: Sulu Pustaka, 2018), 59.

<sup>40</sup> Fatimah Husein dan Martin Slama, "Online Piety and its Discontent: Revisiting Islamic Anxieties on Indonesian Social Media", *Indonesia and the Malay World*, 46:134, 2018, 80-93.

<sup>41</sup> Barendregt menyebut jika Muslim urban identik dengan Muslim kelas menengah. Lebih jauh baca Bart Barendregt, "Sex, Cannibals, and the Language of Cool: Indonesian Tales of the Phone and Modernity", *The Information Society: An International Journal*, 24:3, 2008, 160-170.

di lingkaran emas. Ia semacam berada di tengah-tengah para pemegang otoritas di kalangan pesantren dan yang berkaitan dengannya. Ia putra dari **kiai Abdullah Rifa'i dari pesantren Mansajul Ulum, Pati. Tumbuh dan berkembang** di pondok Mathaliul Falah. Istrinya, putri dari Mustofa Bisri, pondok Raudlatut Thalibin Rembang, yang juga lihai dalam merangkai kata, sehingga disadari atau tidak mampu menyihir para santri *online* untuk tetap berada di level konsistensinya.<sup>42</sup> Dalam tradisi pesantren, seperti dibahas Zamakhsary Dhofier, posisi tersebut sungguh strategis, apalagi sekadar untuk memantik kerumunan.<sup>43</sup> Pada patahan sejarah yang lain, nama Abdalla pula pernah menjadi isu nasional pada 2003 terkait artikelnya di *Kompas*, **“Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”, yang sempat menelurkan** puluhan ancaman padanya, termasuk fatwa kebolehan membunuh Abdalla.<sup>44</sup> Secara umum, popularitas NIV termasuk pencapaiannya dalam melahirkan praktik keagamaan baru, ***Kopdar Ngaji Ihya'***—mempertimbangkan beberapa hal sebelumnya—berhutang banyak pada ketokohan Ulil Absar Abdalla didukung oleh posisi Mbak Admin, putri dari sosok berpengaruh di lingkaran NU, ormas terbesar di Indonesia.

## Penutup

Rindu yang dirasa Ulil Abshar Abdalla atas *ngaji puasa* di pesantren kini tak lagi menjadi sesuatu yang privat. Rupanya, banyak orang di luar sana yang pernah mengukir cerita di pondok menangkap situasi yang senada dengan Abdalla. Ini pada satu sisi. Pada sisi lainnya, generasi muslim melek teknologi mulai mendominasi. Media-media sosial seperti *Facebook*, *Instagram*, *WhatsApp* sudah menjadi bagian yang melekat dalam keseharian. Sekarang mereka bisa bekerja sambil belanja, belanja sambil kerja, dan sebagainya. Apa-apa yang sebelumnya terasa tidak mungkin, hari ini menjadi kenyataan. Termasuk di dalamnya, bekerja sambil *ngaji*. Istirahat sambil ibadah. Beginilah yang pecah dalam tubuh NIV. Para jemaahnya kebanyakan

---

<sup>42</sup> Belum lagi ketika dilacak ke beberapa tulisan Mbak Admin di Alif.id seputar perjalanan beberapa *Kopdar* yang semacam seru, unik, dan melelahkan. Di situ dikisahkan bagaimana KNI mendapatkan banyak dukungan dari berbagai pihak mulai dari teman-teman Abdalla, teman Mbak Admin sendiri, teman-teman PMII, Gusdurian, dan lain sebagainya. Jika ini dilihat melalui cara Talal Asad menjelaskan mengenai elemen-elemen dari tradisi, maka benar bahwa hal-hal semacam ini tidak bisa sama sekali diabaikan. Sejarah, lanjut Talal, bukan hanya tentang kehidupan para raja, menteri, dan undang-undang, tapi juga para petani, peternak, dan sebagainya. Baca Talal Asad *The Idea of an Anthropology of Islam*, 10.

<sup>43</sup> Zamakhsary Dhofier, **“Kinship and Marriage among the Javanese Kyai”**, *Indonesia*, No. 29, April 1980, 47-58.

<sup>44</sup> Budhy Munawar Rahman, *Argumen Islam untuk Liberalisme* (Jakarta: Grasindo, 2010), 107.

jebolan santri yang sudah melek teknologi. Santri yang rindu juga dengan kajian di pesantren, tapi tidak bisa mengulangi atau mencoba datang ke pesantren karena alasan kesibukan dan sebagainya. NIV hadir membawakan solusi, sehingga tidak heran jika dalam satu kali siaran langsung, 8000 tayangan bisa tembus.

Belum lagi, siapa pun tahu bagaimana Abdalla, sang kiai, dan lingkarannya. Kenyataan ini tentu membuat nuansanya semakin mirip dengan pesantren—ditambah lagi digunakannya istilah-istilah seperti **“lurah pondok”, “berkah”, “nderek ngaos”, dan sejenisnya**. Tidak saja tentang lingkaran pesantren yang melekat pada tubuh Abdalla dan Mbak Admin, tapi termasuk pula kapasitas Abdalla untuk membingkai suatu isu menjadi segar, kekinian, serta menjawab baik kerinduan jemaah atau pun persoalan individu, apalagi yang dikaji *Ihya’*. Walhasil, tidak berlebihan kiranya saat banyak yang meminta adanya *Kopdar* atau **Ngaji Ihya’** luring. Lebih menariknya, karena kajian luring tersebut lahir dari dunia virtual, spesifikasinya unik. Harusnya ia mirip dengan yang ada di pesantren atau pengajian umum seperti biasa, namun kenyataannya tidak. Ia tidak sama dengan keduanya. Ada nuansa seminarnya—ada panel dan latar spanduk—di situ, tapi porosnya masih kitab kuning. Pakaianya juga bebas. Potret ini saya suka menyebutnya sebagai *ngaji khas “Pesantren Virtual”, yakni sejenis perpaduan dari beberapa macam kajian di muka*.

Antara NIV dan KNI tentu beda. Perbedaannya dipicu oleh media yang dipakai. Ada beberapa hal yang tidak bisa dilakukan di NIV, seperti tatap muka langsung dan hidangan beragam makanan, begitu pun sebaliknya: berkomentar saat *ngaji* berlangsung umpamanya. Kendati begitu, paling tidak mereka bisa setibanya akrab saat ketemu di *Kopdar*, padahal sebelumnya hanya saling lempar komentar di *Facebook*. Jadi, anggitan kalau dunia maya hanya akan berbuah matinya sosial tidak berlaku di NIV. Pertama sebab para jemaah berangkat dari kerinduan pribadi, kedua lantaran ada forum *Kopdar*-nya, dan ketiga ada Mbak Admin yang selalu siap terjun di kolom komentar untuk menebar kehangatan.

## Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshar, postingan facebook, diakses 26 September 2018  
<https://www.facebook.com/ulil67/videos/10160039872425533>.
- Alif.id, postingan Youtube, diakses pada 25 September 2018  
[https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=9&v=RhwxdOIPMa4](https://www.youtube.com/watch?time_continue=9&v=RhwxdOIPMa4).
- Anderson, Jon W. **“The Internet and Islam’s New Interpreters”** dalam Dale F. Eickelmen dan Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press. 2003.

- Asad, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Center for Contemporary Arab Studies. 1986.
- Barendregt, Bart.** “Sex, Cannibals, and the Language of Cool: Indonesian Tales of the Phone and Modernity”, *The Information Society: An International Journal*. 24:3. 2008.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab kuning, pesantren, dan tarekat: tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan. 1999.
- Campbell, Heidi A.** “Creating Digital Enclaves: Negotiation of the Internet among Bounded Religious Communities”. *Media Culture Society*. 33 (5). 2011.
- Castells, Manuel. *Network of Outrage and Hope: Social Movement in the Internet Age*. edisi kedua. Cambridge: Polity Press. 2015.
- Dhofier, Zamakhsary.** “Kinship and Marriage among the Javanese Kyai”. *Indonesia*. No. 29. April 1980.
- Fuchs, Christian.** “Some Reflections on Manuel Castell’s Book ‘Network of Outrage and Hope: Social Movement in the Internet Age’”. *TripleC*. 10 (2). 2012.
- Graf, Bettina.** “IslamOnline.net: Independent, Interactive, Popular”. *Arab Media and Society*. Januari 2008.
- Grayling, A.C. *Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press. 1996.
- Halim, Abdul. *Wajah Al-Quran di Era Digital*. Yogyakarta: Sulur Pustaka. 2018.
- Halim, Wahyuddin.** “Young Islamic preachers on Facebook: Pesantren As’adiyah and its engagement with social media”. *Indonesia and the Malay World*. 46:134. 2018.
- Harari, Yuval Noah. *Sapiens: Sejarah Ringkas Umat Manusia dari Zaman Batu hingga Perkiraan Kepunahannya*. terj. Yanto Musthofa. Ciputat: Alvabet. 2017.
- Hirschkind, Charles.** “Experiments in Devotion Online: The Youtube *Khutba*”. *Middle East Stud*, 2012.
- Horst, Heather A. dan Daniel Miller (eds). *Digital Anthropology*. London: Berg. 2012.
- Husein, Fatimah dan Martin Slama.** “Online Piety and its Discontent: Revisiting Islamic Anxieties on Indonesian Social Media”. *Indonesia and the Malay World*. 46:134. 2018.
- Khuli, Amin. *Manahij Tajdid fi al-Nahw wa al-Balaghah wa al-Tafsir ma’a al-Adab*. Kairo: Dar al-Ma’rifah. 1961.
- Larsson, Goran. *Muslims and the New Media: Historical and Contemporary Debates*. Burlington: Ashgate. 2011.

- Lengauer, Dayana.** “Sharing semangat taqwa: social media and digital Islamic socialities in Bandung”. *Indonesia and the Malay World*. 46:134. 2018.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Miller, Daniel. *Tales from Facebook*. Cambridge: Polity Press. 2011.
- Mueser, Kim T., Paul R. Yarnold, dan Fred B. Bryant.** “Type A Behavior and Time Urgency: Perception of Time Adjectives”. *British Journal of Medical Psychology* (1987). 60.
- Nisa, Eva F.** “Social media and the birth of an Islamic social movement: ODOJ (One Day One Juz) in contemporary Indonesia”. *Indonesia and the Malay World*. 46:134. 2018.
- O’Leary, Stephen D.** “New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere”. *Journal of the American Academy of Religion*. 64 (4). 1996.
- Piliang, Yasraf Amir. *Hantu-Hantu Politik dan Matinya Sosial*. Surakarta: Tiga Serangkai. 2003.
- Rahman, Budhy Munawar. *Argumen Islam untuk Liberalisme*. Jakarta: Grasindo. 2010.
- Redaktur, postingan blog, diakses pada 24 September 2018, “Apa Tujuan Kiai Ulil Abshar Abdalla Ngaji Ihya’?” dalam <https://alif.id/read/redaksi/apa-tujuan-kiai-ulil-abshar-abdalla-ngaji-ihya-b209953p/>
- Sahal, Hamzah,** postingan alif.id, diakses pada 29 September 2018, “Ketika Ulil Abshar Abdalla Kopdar Ngaji Ihya’”
- Tsuroiya, Ienas,** postingan alif.id, diakses pada 24 September 2018, “Inspirasi Dakwah Millenial Ienas Tsuroiya 2”
- Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS. 2001.
- Weng, Hew Wai. “The Art of Dakwah: social media, visual persuasion and the Islamist propagation of Felix Siauw”. *Indonesia and the Malay World*, 2018.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. terj. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

## **BAHTSUL MASAIL PROGRESSIF DAN CIVIL EFFECT DALAM HALAQAH FIKIH DISABILITAS PUSAT STUDI DAN LAYANAN DISABILITAS (PSLD) UNIVERSITAS BRAWIJAYA MALANG**

Muhaimin

IAIN Jember\_

*muha75.kamal@gmail.com*

### **Abstrak**

Studi ini mengkaji *Bahtsul masail* progressif tentang fikih disabilitas yang digagas oleh Pusat Studi dan Layanan Disabilitas (PSLD) Universitas Brawijaya Malang dengan fokus: 1). Bagaimana landasan paradigmatis *Bahtsul masail* fikih disabilitas PSLD Unibraw? 2). Bagaimana penggunaan Ushul Fikih dalam perumusan hukum Islam melalui kegiatan *Bahtsul masail* tersebut? 3). Bagaimana hasil rumusan fikih disabilitas hasil *Bahtsul masail* tersebut? Kajian ini mendapatkan kesimpulan: 1). *Bahtsul masail* progresif mempunyai **paradigma “memberdayakan dan memampukan”, bukan sekedar fikih “belas kasihan”**. *Bahtsul masail* model ini merumuskan kaidah *tashooruf al-imam ‘ala al-i’aaqah manuthun bi al-tamkiin wa al-taqwiyah* ‘kebijakan pemimpin atas problem disabilitas harus dilandaskan pada prinsip **pemberdayaan dan penguatan**’. 2). *Bahtsul masail* progressif itu menggunakan pendekatan integratif dan multidisipliner yang pada prakteknya menggunakan 3 (tiga) metode secara berurutan, yaitu : perumusan masalah secara partisipatif, metode perumusan hukumnya dengan metode *qauli*, metode *Ilhaqi*, yaitu *ilhaqul masail bi-nadha’iriha*, dan metode *manhajiyy*, dan 3). *Bahtsul masail* dengan pendekatan baru itu berhasil merumuskan diktum-diktum hukum Islam yang ramah terhadap penyandang disabilitas, misalnya menegaskan hukum wajib bagi pengampu kebijakan/pemerintah untuk membangun fasilitas umum yang ramah terhadap penyandang disabilitas.

**Kata Kunci:** *Bahtsul masail* Progressif, *Civil Effect*, Fikih Disabilitas



## Pendahuluan

*Bahtsul masail* disamping merupakan ajang pengembangan intelektual yang diwujudkan secara kolosal, juga merupakan sebuah usaha untuk merespon dan menuntaskan persoalan-persoalan (*al-waqi'iyah*) yang mengemuka dan aktual di masyarakat. Tradisi ilmiah ini lahir dari rahim pesantren dan mendapatkan tempat tersendiri di hati para pemangku pesantren. NU yang lahir dari rahim pesantren membuat lembaga yang dinamai Lembaga Bahsul Masail. Ada keyakinan bahwa tradisi *Bahtsul masail* harus tetap dilestarikan dan dikembangkan agar *Bahtsul masail* mampu memberikan dan menjadi *problem solving* terhadap persoalan-persoalan yang melilit masyarakatnya.

Di sisi yang lain, tradisi ilmiah *Bahtsul masail* juga mengandung problematik. Artinya bahwa sering kali keputusan yang ditelorkan oleh lembaga atau lajnah *Bahtsul masail* masih menggunakan metode *ilhaq al-masail binadhairiha*. Dan ini yang masih terjadi dan berjalan di lingkungan *Bahtsul masail* hingga kini. Belum adanya terobosan-terobosan yang baru di dalam metode *istinbath* hukum mengakibatkan keputusan *Bahtsul masail* tidak menggigit pada lingkungan dan masyarakatnya. *Bahtsul masail* yang seyogyanya menjadi acuan dan panutan dalam setiap penyelesaian problem hukum Islam, justru hasil keputusannya kurang memberikan *civil effect* kepada lingkungan dan masyarakatnya.

*Ilhaq al-masail binazhairiha* adalah menyamakan permasalahan dengan suatu kasus yang tidak terdapat dalam kitab dengan kasus identik yang sudah ada dalam kitab, atau menyamakan dengan sebuah pendapat yang sudah jadi. Metode ini biasa dioperasikan tatkala, secara tekstual persoalan tersebut tidak ditemukan jawabannya dalam kitab-kitab muktabarah yang dijadikan referensi.

Metode ini telah lama diterapkan dalam *Bahtsul masail*, masih menjadi senjata yang ampuh dan pemungkas dalam *istinbath* hukum. Hal ini wajar **sebab, metode ini telah mendapatkan 'restu' dalam Musyawarah Nasional Bandar Lampung** yang menyatakan bahwa untuk menyelesaikan masalah yang tidak ada qaul-nya sama sekali maka dilakukan *ilhaq* secara kolektif (*jama'i*) oleh para ulama.

Problem ini ternyata melahirkan turunan problem yang kedua yaitu adanya kemungkinan besar bahwa *Bahtsul masail* akan "terperangkap" dalam upaya menyamakan cabang hukum dengan cabang hukum yang lain (*ilhaq al-far'i bi al-far'i*). Turunan problem ini akan benar-benar terjadi jika *mulhaq-'alaih* ternyata adalah hasil qiyas. Menyamakan cabang hukum yang tidak

ditemukan kepastian hukumnya, dengan persoalan yang telah jelas hukumnya dalam kitab, padahal hukum tersebut dihasilkan dari qiyas pula.<sup>1</sup>

Metode *istinbath* hukum macam ini melahirkan problem, dimana problem tersebut melahirkan problem baru. Cabang hukum yang kepastian hukumnya dihasilkan melalui qiyas kemudian dijadikan patokan dan alat ukur dalam menyelesaikan masalah aktual yang tidak ditemukan kepastian hukumnya dalam kitab. Metode ini tidak bisa dikatakan qiyas sebab secara epistemologis ada perbedaan yang sangat tampak di antara keduanya.

**Keengganan kalau tidak dikatakan “anti pati” para penggiat *Bahtsul masail*** untuk menggunakan ushul fikih sebagai rujukan dalam *istinbath* hukum sepertinya telah mengkristal. Dan menggunakan metode *ilhaq al-masail binadha’iriha* dalam *istinbath* hukum dalam tradisi ilmiah *Bahtsul masail* sepertinya tidak terbantahkan lagi kemampuan dan otoritasnya. Padahal kalau kita lihat lagi hasil keputusan Musyawarah Nasional tahun 1992 di Lampung yang memutuskan tentang metode pengambilan untuk (*istinbat*) hukum mengatasi kebuntuan hukum (*mauquf*) karena tidak ada ibarat kitabnya. Dalam keputusan Munas tersebut, metode *istinbath* dibagi menjadi tiga tingkatan; metode *istinbath qauli* (termaktub ibarat kitab), *metode ilhaqi* (analogi masalah kepada masalah yang sudah ada ketentuan hukumnya dalam ibarah kitab) dan *metode manhajiyy* (menetapkan hukum dengan cara mengikuti metode imam madzhab tentang masalah yang tidak bisa dijawab oleh metode qauli dan ilhaqi).<sup>2</sup>

Idealnya, harus dimaklumi dan disadari bersama bahwa fikih adalah produk ijtihad. Konsekwensinya, ia akan terus berkembang mengikuti sosio-politik dan sosio-budaya serta pola pikir yang melatarbelakangi hasil penggalan hukum. Fikih sangat mungkin mengalami perubahan dan bahkan **produk fikih tidak lagi “laku” dijual di pasar jika mengikuti** jawaban hukum yang sudah tidak relevan dan ujung-ujungnya akan kehilangan elan vitalnya.

Sebenarnya, para peletak dasar fikih, yakni imam madzhab (*mujtahidin*) dalam melakukan formasi hukum Islam meskipun digali langsung dari teks asal (Alquran dan Hadis) namun selalu tidak lepas dari pertimbangan **“konteks lingkungan” keduanya baik *asbab al-nuzul* maupun *asbab al-wurud*. Namun konteks lingkungan ini kurang berkembang di kalangan “pencinta” *Bahtsul masail***. Ia hanya dipandang sebagai pelengkap (komplemen) yang memperkuat pemahaman karena yang menjadi fokus pembahasannya adalah norma norma baku yang telah dikodifikasikan dalam kitab-kitab

---

<sup>1</sup> Imam Yahya, **“Akar Sejarah Bahtsul Masail: Penjelajahan Singkat**, dalam Imdadun Rahmat (eds), *Kritik Nalar Fikih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*(Jakarta: Lakpesdam, 2002), 3-4.

<sup>2</sup>Bahtsul Masail Kajian Fikih NU, 28 Juli 2018, <http://ansor.org/download-bahtsul-masail-kajian-fikih-nu/didownload>

**furu' al-fikih.**

Fungsi *syarah*, **hasyiyah**, **taqirrat** dan **ta'liqat** juga dipandang sebagai pinggiran yang hanya berfungsi memperjelas pemahaman muatan teks. Meskipun di dalam kitab-kitab *syarah*, **hasyiyah**, **ta'liqat** sering ditemukan adanya kritik, penolakan (*radd*), counter, perlawanan (*i'tiradl*), atas teks-teks matan yang dipelajari dan dibahas. Namun hal itu kurang mendapat kajian **serius di lingkungan “pecinta” bahtsul masa'ail. Fenomena di atas sepertinya** fenomena umum, mewabah dan menggurita dalam setiap lembaga *Bahtsul masail*, tak terkecuali Lembaga-lembaga *Bahtsul masail* yang dilaksanakan oleh Pengurus NU maupun komunitas pesantren dalam semua levelnya.

Studi analisis-naratif ini fokus kepada penggunaan ushul fikih dalam *istinbath* hukum yang dilakukan oleh Halaqah Fikih Disabilitas yang diselenggarakan oleh Pusat Studi dan Layanan (PSLD) Universitas Brawijaya (untuk selanjutnya disebut PSLD UB). Halaqah fikih disabilitas ini menggagas model baru *Bahtsul masail* atas persoalan kemanusiaan kontemporer, yakni bagaimana hukum Islam mempunyai respon yang sangat progressif untuk perlindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas.

### Sekilas PSLD Universitas Brawijaya dan Halaqah Fikih Disabilitas

Universitas Brawijaya telah menerima mahasiswa penyandang disabilitas sejak tahun 2012 sebagai langkah nyata dalam menerapkan Undang-undang nomor 19 tahun 2011 tentang Pengesahan CRPD (Convention on the Right of People with Disabilities).<sup>3</sup> Langkah ini adalah salah satu cara dalam mewujudkan pendidikan inklusif yang memberikan kesempatan bagi seluruh peserta didik dengan segala keragamannya, termasuk penyandang disabilitas, untuk dapat mengenyam pendidikan yang setara sebagaimana peserta didik lainnya. Universitas Brawijaya, melalui Pusat Studi dan Layanan Disabilitas (PSLD) memberikan pelayanan bagi mahasiswa difabel dengan memberikan pendampingan akademis sehingga mahasiswa difabel dapat melaksanakan aktivitas mereka dengan aman dan nyaman. Selain itu, PSLD juga melakukan kegiatan penelitian terkait isu-isu disabilitas, sehingga hasil-hasil penelitian ini nantinya akan menunjang kegiatan pelayanan. Sebagaimana mottonya, *seeding inclusion for just future*, PSLD tidak hanya memupuk semangat inklusi di bidang Akademis saja, namun juga di bidang lain sebagai wujud pegabdian masyarakat. Dalam hal ini, PSLD memberikan kontribusi dalam pengembangan inklusi di masyarakat melalui berbagai kegiatan, salah satunya adalah terlibat dalam penyusunan PERDA Disabilitas Kota Malang, penyusunan Undang-undang nomor 8 tahun

---

<sup>3</sup> Tim PSLD UB, *Term of Reference Halaqah Fikih Disabilitas*, Malang, Nopember, 2017

2016 tentang pendidikan inklusif bagi penyandang disabilitas dan penggagas kegiatan Islam Inklusif bagi Penyandang Disabilitas.<sup>4</sup>

Kegiatan Islam inklusif yang diprakarsai oleh PSDL, YAKKUM, TAF melalui program peduli berlatarbelakang dari pandangan PSDL bahwa konsep inklusifitas selainya tidak hanya dalam dunia akademis, namun juga mampu meraih ranah teologis sebagai pondasi penting dalam masyarakat. Melihat fakta bahwa penyandang disabilitas masih menemui banyak tantangan dalam semua aspek kehidupan, kegiatan beribadah, baik dalam hal infrastruktur, pandangan sosial bahkan hukum agama itu sendiri, PSDL bersama para Ulama di Indonesia mengkaji dan merumuskan Islam yang ramah terhadap Penyandang Disabilitas, sehingga penyandang disabilitas dapat beribadah dan berkehidupan sosial, selayaknya umat muslim lainnya.

Kegiatan ini terbagi dalam 3 rangkaian, *pertama* adalah Focuss Group Discussion (FGD) Islam Inklusif yang dihadiri oleh perwakilan dari Organisasi Penyandang Disabilitas. Dalam FGD, dilakukan penggalian isu-isu teologis (problematika hukum Islam) yang dialami oleh penyandang disabilitas dan diklasifikasikan dalam 4 sub pembahasan yaitu *Ubudiyah (Peribadatan)*, *Muamalah (Tata Pergaulan Sosial)*, *Jinayah Siyasah (Kebijakan Publik)*, dan *Ahwalul Syahsiyah (Nikah dan Keluarga)*. Melalui FGD ini ditemukan banyak permasalahan yang dihadapi oleh penyandang disabilitas, diantaranya berbagai macam kesulitan yang dialami oleh kaum disabilitas dalam beribadah. Kesulitan tersebut merupakan alasan utama bagi banyak difabel untuk meninggalkan beribadah di masjid atau datang ke majelis ilmu sebab struktur bangunan dan jenis fasilitas yang tanpa disadari justru sangat merugikan/menyulitkan mereka untuk mendapatkan hak sebagaimana mestinya. Akibatnya, penyandang disabilitas secara alami akan terdiskriminasi dan terpinggirkan sebab minimnya akses ke ruang publik dan kurangnya informasi ilmu pengetahuan yang diakibatkan oleh kekurangan yang bukan merupakan kesalahan mereka. Padahal, berbagai kesulitan tersebut bisa diatasi dengan penyediaan fasilitas publik yang ramah difabel. Hanya saja pemerintah, atasan dan tokoh masyarakat (Takmir masjid dan pengurus mushola) sering kali kurang peka terhadap keberadaan kaum difabel dan kebutuhan-kebutuhan mereka sehingga fasilitas yang dimaksud masih langka.

**Dalam bidang mu'amalah (tata pergaulan sosial) misalnya, dengan segala keterbatasan fisik yang ditakdirkan ia sandang, seorang difabel tetap dituntut untuk menghidupi dirinya sendiri, bahkan keluarganya. Namun, mereka acap kali kesulitan mendapatkan pekerjaan yang layak disebabkan adanya anggapan bahwa mereka pasti tidak mampu, bahkan sebelum mencoba. Bila**

---

<sup>4</sup>*Ibid.*

mendapat pekerjaan pun tak menjamin mereka bebas dari diskriminasi di tempat kerja.<sup>5</sup>

*Kedua*, adalah pra- Halaqoh. Inventarisasi masalah hasil FGD yang semula masih berserakan itu lalu disistematiskan, diorganisir, dan diklasifikasikan sesuai dengan jenisnya ke dalam **bidang ibadah, mu'amalah**, jinayah, dan munakahat. Tidak cukup sampai di situ, bahkan masing-masing masalah itu mendapatkan penjelasan yang sangat memadai melalui deskripsi konteks dan latar belakangnya. Harapannya, output halaqah fikih disabilitas ini adalah terciptanya sebuah produk fikih inklusi, yaitu rumusan hukum syara' yang digali secara terperinci untuk kepentingan bersama, baik yang terjadi pada kelompok tertentu semisal ruang abilitas dan disabilitas yang memungkinkan bagi keduanya untuk melaksanakan segala bentuk aturan hukum secara koligial.<sup>6</sup>

Sejatiannya, Nilai-nilai universalitas Islam seperti *al-musawa* (kesetaraan/*equality*), *al-'adalah* (keadilan/*justice*), *al-hurriyyah* (kebebasan/*freedom*) dan semisalnya, meniscayakan keberpihakan terhadap penyandang disabilitas sekaligus menegasi sikap dan tindakan diskriminatif terhadap mereka. Secara lebih spesifik, dalam **al-Qur'an surat al-Nur: 61**, menegaskan pembelaan terhadap penyandang disabilitas.<sup>7</sup> Bunyi ayat itu sebagai berikut:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ  
أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ (النور: 60)

**Artinya:** “Tidak ada halangan bagi tuna netra, tuna daksa, orang sakit, dan kalian semua untuk makan bersama dari rumah kalian, rumah bapak kalian atau rumah ibu kalian” (Q.S. an-Nur: 61).

Di tempat lain, **al-Qur'an juga menunjukkan bagaimana sikap dan perlakuan yang seharusnya terhadap kaum disabilitas**. Ayat/surat yang sangat populer itu adalah **Surat 'Abasa, 1-11**:

عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهَا لِأَعْمَى (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَزْكَى (3) أَوْ يَذْكُرُ فَنُغْفِرُ لَهُ (4) أَمَّا مِنْ  
اسْتَغْنَى (5) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (6) وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكَى (7) وَأَمَّا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَى (8) وَهُوَ يَخْشَى (9) فَأَنْتَ  
عَنْهُ تُلَهِى (10) كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (11) ... (11) عَبَسَ : (1-11)

**Artinya,** “Dia (Muhammad) berwajah masam dan berpaling. Karena seorang tuna netra telah datang kepadanya. Dan tahukah engkau

<sup>5</sup> Muhaimin dkk., *Hasil Rumusan Focuss Group Discussion (FGD) Pra Halaqah Fikih Disabilitas*, Malang, Oktober, 2017

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Substansi ini menjadi bahan pidato sambutan Rektor Universitas Brawijaya pada pembukaan Halaqah Fikih Disabilitas yang diadakan oleh PSLD UB, Malang 20 Desember, 2017.

(Muhammad) barangkali ia ingin menyucikan dirinya (dari dosa). Atau ia ingin mendapatkan pengajaran yang memberi manfaat kepadanya. Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup (para pembesar Quraisy), maka engkau (Muhammad) memperhatikan mereka. Padahal tidak ada (cela) atasmu kalau ia tidak menyucikan diri (beriman). Adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), sementara ia takut kepada Allah, engkau (Muhammad) malah mengabaikannya. Sekali-kali jangan (begitu). Sungguh (ayat-ayat/surat) itu adalah peringatan....” (Surat ‘Abasa ayat 1-11).

Para Ulama ahli tafsir menjelaskan, bahwa Surat ‘Abasa turun berkaitan dengan salah seorang sahabat penyandang disabilitas, yaitu Abdullah bin Ummi Maktum yang datang kepada Nabi Muhammad SAW untuk memohon bimbingan Islam namun diabaikan. Kemudian turunlah Surat ‘Abasa kepada beliau sebagai peringatan agar memperhatikannya, meskipun tunanetra. Bahkan beliau diharuskan lebih memperhatikannya daripada para pemuka Quraisy. Sejak saat itu, Nabi Muhammad SAW sangat memuliakannya dan bila menjumpainya langsung menyapa: *marhaban biman ‘aatabanii fiihi rabbii*” “Selamat wahai orang yang karenanya aku telah diberi peringatan oleh Tuhanku”. Dari konteks atau sebab turunnya ayat tersebut, nampak jelas Islam sangat memperhatikan penyandang disabilitas, memperlakukannya secara setara sebagaimana manusia lainnya dan bahkan memprioritaskannya.

Oleh karena itu, *kegiatan ketiga*, yaitu halaqah fikih disabilitas ini menjadi wadah ijtihad akademik, ikhtiar memperluas cakupan kajian fikih yang responsif terhadap kelompok-kelompok yang secara fisik maupun psikologis tengah mengalami kerentanan. Dengan rancangan ini, masing-masing pihak memiliki panduan bersama-sama untuk merumuskan aturan pelaksanaan peribadatan, tata pergaulan sosial, pembuatan kebijakan publik yang tidak hanya diliputi logika *rukhsah* (keringanan/permakluman/kasihan) yang selalu diperuntukkan bagi kelompok disabilitas. Fikih disabilitas diletakkan dalam kerangka mencairkan pembatasan segala jenis aturan, memungkinkan dari segala jenis keterbatasan, dengan tidak memasukkan kelompok disabilitas dalam logika pengecualian berupa *rukhsah*. Karena logika *rukhsah*, secara psikologis cukup menghambat suasana batin kelompok disabilitas, dan tak jarang melanggengkan ketidakberdayaan.

## Landasan Paradigmatik dan Metode Perumusan Fikih Disabilitas

Fungsi fikih, sejatinya, adalah sebagai pembimbing sekaligus pemberi solusi atas permasalahan kehidupan praktis, baik bersifat individual maupun sosial. Fikih tidak hanya mengatur dan memberikan bimbingan bagaimana

menjalin hubungan vertikal (manusia dengan Tuhan), tetapi fikih juga mengatasi masalah sosial yang kompleks yang menjadi perhatian utama **syari'at Islam. Pemecahan problem sosial dan kemanusiaan berarti** merupakan upaya untuk memenuhi tanggung jawab kaum muslimin yang konsekuensi atas kewajiban mewujudkan keadilan, kesetaraan, dan kesejahteraan atau kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'ammah*).<sup>8</sup>

Salah satu problem kemanusiaan kontemporer adalah masih belum terwujudnya perlindungan dan pemenuhan hak-hak kaum disabilitas (berkebutuhan khusus). Penyandang disabilitas dengan segala variannya, menghadapi multi level problem dalam kehidupannya; problem keterbatasan dalam banyak hal yang terkait dengan mereka sendiri, dan problem hak selaku manusia, serta perlakuan kaum non disabilitas terhadap mereka. Perlakuan masyarakat terhadap kaum disabilitas sebagai manusia pada umumnya masih diskriminatif. Masyarakat pada umumnya masih menganggap penyandang disabilitas *wujuduhu ka-'adamih*, adanya seperti tidak ada. Diskriminasi itu lalu menimbulkan setidaknya dua efek yang meresahkan: *pertama*, dapat mengasingkan individu disabilitas sebagai orang cacat, dan menjadi beban dalam interaksi sosial. Bahkan disabilitas menjadi alasan pembenaran untuk pengucilan dan perlakuan semena-mena, misalnya, dirasa absah untuk diceraikan karena menyandang disabilitas. Dan *kedua*, meniadakan hak berpartisipasi kaum difabel di semua sektor kehidupan.<sup>9</sup>

Sejauh penelusuran terhadap pasal-pasal dalam bab-bab fikih klasik, dapat dikemukakan dua hal penting: *pertama*, solusi terhadap problem disabilitas berangkat dari cara pandang, bahwa ketidaknormalan, kecacatan, ketidakmampuan (untuk selanjutnya disebut dengan disabilitas) adalah merupakan kehendak Allah dan ujian yang harus diterima. Sekedar mengasihani, memaklumi, dan memberikan keringanan dipandang sebagai sikap yang tepat kepada penyandang disabilitas. Sejalan dengan itu, maka fikih klasik memberlakukan sikap khusus, yakni memberikan *rukhsah* atau dispensasi dalam berbagai hal, terutama dalam pelaksanaan kewajiban. Fikih klasik dengan bertumpu pada kaidah pokok *al-masyaqqat tajlib al-taisir* "hambatan atau kesulitan dalam melaksanakan sesuatu dapat menarik **kemudahan**" merumuskan pasal-pasal yang mengatur disabilitas. Namun, cara pandang dan fasilitas yang diberikan fikih itu, dipandang masih belum cukup menjadi solusi terhadap problematika disabilitas saat ini. Karena ujung-ujungnya hanya akan melanggengkan kaum disabilitas dalam posisi tidak

---

<sup>8</sup> Muhaimin, *Panduan Merumuskan Halaqah Fikih Disabilitas PSLD UB*, Malang, 20 Desember 2017.

<sup>9</sup> Muhaimin, *Radar Jember*, 10 Oktober, 2016.



berdaya dan tetap tidak mempunyai kesempatan yang sama dalam menerima hak-haknya sebagai manusia.

*Kedua*, fikih juga masih belum mempunyai formula pasal yang mengatur tentang bagaimana pemerintah atau pemangku kebijakan publik dalam merumuskan dan melaksanakan perlindungan dan pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas. Menurut fikih, subjek hukum adalah perorangan, maka fikih tidak menyentuh kewajiban institusional. Padahal dalam kenyataan kehidupan, kemampuan seseorang untuk melaksanakan atau meninggalkan kewajiban banyak tergantung kepada institusi-institusi tempat ia berada. Kemampuan melaksanakan **shalat Jum'at di masjid, misalnya, tergantung** kepada bagaimana konstruksi bangunan masjidnya ramah terhadap penyandang disabilitas. Memang, fikih telah mempunyai kaidah *tashooruf al-imam manuuthun bi al-mashlahah* **“kebijakan pemimpin atas rakyatnya harus dilandaskan kepada tercapainya kemaslahatan”**. Akan tetapi, kaidah ini masih belum secara spesifik mendorong dan mewajibkan pemimpin/pemerintah membuat kebijakan-kebijakan publik yang ramah terhadap penyandang disabilitas.<sup>10</sup>

Atas dasar itu, fikih seharusnya lebih manusiawi dalam memperlakukan kaum disabilitas, yaitu dengan mengubah cara pandang yang berlandaskan kepada kesetaraan. Kesetaraan yang berarti setiap orang berhak atas kesempatan yang sama, memiliki martabat sebagai manusia seutuhnya, termasuk kemandirian, lepas dari ketergantungan yang membuat tidak mampu berkembang. Kesetaraan itu menempatkan entitas manusia sebagai individu yang memiliki hambatan personal yang berbeda, bisa karena usia, pengetahuan, jarak, kondisi ekonomi, dan komunikasi. Singkatnya, fikih yang **mempunyai paradigma “memberdayakan dan memampukan”, bukan sekedar fikih “belas kasihan”**. **Fikih model ini juga dapat memaksa para pemangku** kepentingan publik untuk membuat dan mengawal kebijakan yang ramah terhadap penyandang disabilitas (misalkan dengan merumuskan kaidah *tashooruf al-imam'ala al-i'aqah manuuthun bi al-tamkin wa al-taqwiyah* **“kebijakan pemimpin atas problem disabilitas harus dilandaskan pada prinsip pemberdayaan dan penguatan.”**<sup>11</sup>

Sebagai jihad keulamaan dan intelektual, usaha menyusun formulasi fikih ramah disabilitas tersebut tetap menggunakan prinsip kehati-hatian dengan berusaha sejauh yang bisa dilakukan untuk tidak keluar terlebih **dahulu dari pemikiran fikih dominan, yakni pendekatan “fikih qauli” (fikih**

---

<sup>10</sup>*Ibid.* **Baca juga Ro'fah dkk., Fikih (Ramah) Difabel** (Yogyakarta: Q Media bekerjasama dengan Jurusan Perbandingan Madzhab dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, 2015).

<sup>11</sup>*Ibid.*

tekstual). Dalam formulasi ini, diupayakan terlebih dahulu mencari rujukan **melalui pendekatan “fikih qauli”, terutama dari kitab-kitab madzhab Syafi’i**. Jika jawaban melalui pendekatan ini telah dianggap cukup memberikan solusi, maka tidak perlu mencari jawaban dari madzhab lain. Pandangan fikih madzhab lain baru disampaikan sebagai alternative jika lebih berpeluang **untuk dijadikan solusi. Namun, Jika tidak ditemukan “ibarat” yang relevan, maka diupayakan menjawab dengan pendekatan “fikih manhajiy Syafi’i”**. Dengan begitu, upaya formulasi fikih disabilitas, tetap berada dan berpijak pada tradisi, baik dalam kaitannya dengan pendekatan *fikih qauli* maupun *fikih manhajiy*.

Secara teknis, *Bahtsul masail* ini dilaksanakan setelah pembagian komisi. Pembagian per komisi disesuaikan dengan masing-masing tema yang telah ditentukan, yaitu peribadatan, tata pergaulan sosial, kebijakan publik, dan pernikahan dan keluarga. Pembagian masing-masing komisi menegaskan ruang lingkup tema terkait. Di masing-masing komisi terdapat perwakilan lembaga atau organisasi penyandang disabilitas yang merepresentasikan semua jenis penyandang disabilitas. Pada masing-masing komisi terdapat moderator, notulis, dan fasilitator.

Masing-masing komisi, di waktu yang bersamaan di dalam komisi tersebut masing-masing, mendaftar semua isu sosial yang akan dibahas di internal komisi. Masing-masing komisi mendiskusikan, membagikan informasi, merumuskan, dan meninjau ulang fenomena sosial yang berhubungan dengan fikih disabilitas. *Mushahhah* memberikan masukan, komentar, dan ketentuan terkait isu yang terdaftar sesuai ruang lingkup komisi. Hasil sidang komisi lalu disahkan bersama pada sidang pleno. Moderator utama mengarahkan urutan presentasi dan penjelasan dari masing-masing komisi. Masing-masing komisi mempresentasikan dan menjelaskan masing-masing isu yang diusung. *Mushahhah* memberikan tanggapan dan masukan pada keseluruhan permasalahan yang terdaftar, sedangkan anggota komisi lain diperkenankan memberikan masukan dan komentar terhadap komisi lain.

*Bahtsul masail* model ini juga melibatkan analisis masalah (sebab mengapa terjadi kasus ditinjau dari berbagai faktor) antara lain: faktor ekonomi, faktor budaya, faktor politik, faktor sosial dan lainnya. Sedangkan analisa dampak (dampak positif dan negative yang ditimbulkan oleh suatu kasus yang hendak dicari hukumnya ditinjau dari berbagai aspek) antara lain : secara sosial ekonomi, secara sosial budaya, secara social politik, dan lain-lain.

Analisa hukum (fatwa tentang suatu kasus setelah mempertimbangkan latar belakang dan dampaknya di segala bidang) juga dilakukan. Di samping keputusan *fikih/yuridis formal*, keputusan ini juga memperhatikan

pertimbangan Islam dan hukum positif, yaitu: status hukum (*al-ahkam al-khamsah/sah-batal*), dasar dari ajaran ahli sunnah wal jamaah, hukum positif. Berikutnya adalah analisa tindakan. Peran dan pengawasan (apa yang harus dilakukan sebagai konsekuensi dari fatwa di atas) kemudian siapa saja yang melakukan, bagaimana kapan dan dimana hal itu hendak dilakukan, serta bagaimana mekanisme pemantauan agar semua berjalan sesuai rencana. Jalur politik (berusaha pada jalur kewenangan Negara dengan sasaran mempengaruhi kebijakan pemerintah), jalur budaya (berusaha membangkitkan pengertian dan kesadaran masyarakat melalui media massa dan forum seperti pengajian dan lain-lain), jalur ekonomi (meningkatkan kesejahteraan masyarakat), jalur sosial lainnya (upaya meningkatkan kesehatan masyarakat, kesehatan lingkungan dan seterusnya). Tim perumus memberikan komentar dan ketentuan terkait permasalahan yang didaftar. Tim perumus juga menetapkan ketentuan dan hukum merujuk pada permasalahan yang dibahas dan kaidah umum dalam ushul fikih dan *maqashid syariah*.

Alur prosedur pemilihan *qaul/wajah*, ketika dijumpai beberapa qaul/wajah dalam satu masalah yang sama, maka diusahakan memilih satu pendapat. Pemilihan pendapat dilakukan dengan memilih pendapat yang lebih kuat dan/atau pendapat yang lebih maslahah. Sedapat mungkin dengan melaksanakan ketentuan bahwa perbedaan pendapat diselesaikan dengan memilih. Pendapat yang disepakati oleh *al-syaikhoni* (Imam Nawawi dan Rofi'i), **pendapat yang dipegang oleh imam Nawawi saja, pendapat yang dipegang oleh imam Rofi'i saja, pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama', pendapat ulama' yang terpandai, dan yang terakhir pendapat ulama' yang paling wara'.**

Prosedur *ilhaq* juga dilakukan dalam hal ketika suatu masalah/kasus belum dipecahkan dalam kitab, maka masalah/kasus tersebut diselesaikan dengan prosedur ***ilhaq al masail bi nadza'irih* secara kolektif jama'i**. *Ilhaq* dilakukan dengan memperhatikan ***mulhaq bih*, *mulhaq 'alaih*** dan *wajah ilhaq* oleh para *mulhiq* yang ahli. Sedangkan prosedur *istinbath al ahkam* dilakukan ketika tidak mungkin dilakukan *ilhaq* karena tidak adanya *mulhaq bih* dan *wajah ilhaq* sama sekali di dalam kitab, maka dilakukan *istinbath* secara ***jama'i*** yaitu dengan mempraktekkan ***al-qawa'id al-ushuliyyah*** dan ***al-qawaid al-fikhiyyah*** oleh para ahlinya.

### ***Bahtsul masail* Progressif dan Pemenuhan Hak Penyandang Disabilitas**

Disabilitas adalah seseorang yang memiliki keterbatasan fisik, jiwa, akal, dan/atau sosial. Sehingga, disabilitas mengalami kesulitan dalam **mendapatkan akses layaknya masyarakat secara umum.**<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup>Ittifaqiyah Huquuqi al Askhashi Dzawi al-'Aqah, 10

“Penyandang disabilitas (al-i’aqah) adalah salah satu bentuk keanekaragaman hidup. Oleh karena itu, “al-i’aqah” ini harus bisa diterima dan tidak boleh dijadikan bahan celaan pada orang-orang yang tersinggung atau menjadikan mereka budak dengan cara apapun. Oleh karena itu, kebijakan negara yang berhubungan dengan al-i’aqah ini harus memperkirakan kebutuhan jasmani, akal maupun rohani yang dibutuhkan oleh penyandang disabilitas berdasarkan prinsip kesetaraan dengan yang lain.”

Kesamaan hak disabilitas dan non-disabilitas. Apakah hak-haknya sama dengan non-disabilitas? Secara umum disabilitas memiliki hak yang sama. Namun, dalam menuju hak yang sama tersebut disabilitas harus mendapat pelayanan yang lebih. Pelayanan tersebut dilakukan dari segi penanganan dan infrastruktur yang harus disediakan. Selanjutnya perlu juga dipahami, dalam tataran tertentu terdapat pengecualian-pengecualian secara **syar’i**. Pengecualian tersebut memperhatikan kemaslahatan disabilitas dan masyarakat non-disabilitas”.<sup>13</sup>

تَصَرَّفُ الْإِمَامُ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ هَذِهِ الْقَاعِدَةُ نَصُّ عَلَيْهَا الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ وَقَالَ  
مَنْزِلَةُ الْإِمَامِ مِنَ الرَّعِيَّةِ مَنْزِلَةُ الْوَلِيِّ مِنَ الْيَتِيمِ.

Kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya didasarkan pada maslahat. Kaidah ini dinyatakan langsung oleh Imam Syafii. Ia juga berkata, **“Kedudukan seorang pemimpin terhadap rakyatnya seperti kedudukan seorang wali terhadap anak yatim.”**

### Kewajiban Pemerintah Menyediakan Sarana Publik Aksesibel

Bagaimana hukumnya pembangunan tempat dan sarana publik (kantor pemerintah, rumah sakit, pasar, jalan, jembatan, trotoar, dan sebagainya) yang tidak aksesibel bagi disabilitas, baik oleh pemerintah maupun swasta? Dalam pembangunan ruang publik oleh pemerintah, pemerintah wajib menyediakan dan memenuhi akses serta pelayanan yang sesuai atau aksesibel terhadap disabilitas. Sedangkan, ruang publik yang dibangun oleh swasta **wajib menyesuaikan dengan peraturan pemerintah**”.<sup>14</sup>

**“(Permasalahan K) Hukum mentaati pemimpin sesuai dengan wewangnya seperti membayar zakat harta yang dhahir. Jika pemimpin tidak memiliki wewenang dalam hal tersebut, dan hal itu berupa hak yang wajib ataupun sunnah, maka boleh dibayarkan pada pemimpin itu dan ia memiliki hak untuk menyalurkan harta tersebut.**

<sup>13</sup> Al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadhair* (Riyadl: Maktabah Nazzar al-Baz, 1997), 83.

<sup>14</sup> Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin Umar al-Masyhur, *Bughyat al-Mustarsyidin* (Beirut: Dar al-Faqih, 2009), 91

Jika hal itu merupakan sesuatu yang mubah, makruh ataupun haram, maka tidak wajib mentati perintah pemimpin, sebagaimana yang dituturkan oleh Imam Mawardi. Namun ia ragu atas apa yang ia tuturkan di kitab Tuhfah. Kemudian (Imam Mawardi, pent) juga cenderung mengatakan bahwa wajib hukumnya mentaati perintah pemimpin meskipun haram, akan tetapi hukum tersebut sebatas zahir saja. Adapun dalam konteks lain, jika yang diperintahkan oleh pemimpin itu mengandung suatu maslahat umum maka wajib ditaati secara zahir maupun batin. Dan Ibrah dalam hal yang sunnah maupun mubah tadi adalah keyakinan orang yang diperintahkan. Yang **dimaksud dengan kata “Zahir” di sini adalah orang tersebut tidak berdosa jika tidak mentaatinya. Dan yang dimaksud dengan “Bathin”** adalah orang tersebut akan berdosa jika tidak mentaatinya. (Rampung). Saya Berkata Imam Sy dan Q kesimpulannya adalah: Wajib mentaati perintah pemimpin secara zahir maupun batin selama perintah itu tidak haram ataupun makruh. Maka sesuatu yang wajib ditaati menjadi lebih wajib, dan **sesuatu yang sunnah menjadi wajib.”**

Demikian juga dengan hal yang mubah, jika dalam hal yang mubah itu terdapat suatu maslahat maka wajib ditaati. Seperti perintah untuk tidak mengkonumsi tembakau—jika kita menganggapnya makruh—karena dalam tembakau itu ada daun yang memiliki zat adiktif. Sebelumnya pemerintah telah menyeru untuk tidak mengkonsumsi tembakau itu di pasar maupun di warung-warung kopi. Mereka pun melanggar seruan tersebut. Maka mereka tidak mentaati aturan itu. Dan hukum mengkonsumsi tembakau itu masih tetap haram sebagai bentuk ketaatan terhadap perintah sebelumnya. Jika pemimpin tersebut memerintahkan sesuatu kemudian ia mencabut perintah tersebut—meski ia menemukan kekeliruan dalam perintah tersebut—maka kewajiban mentaati perintah tersebut tidak gugur.

Dari pemaparan di atas dapat diintisarikan bahwa disabilitas ialah seseorang yang memiliki keterbatasan fisik, jiwa, akal, dan/atau sosial. Sehingga, disabilitas mengalami kesulitan dalam mendapatkan akses layaknya masyarakat secara umum. Namun, kesulitan-kesulitan tersebut harus diminimalisir oleh pemerintah, pihak terkait, dan masyarakat secara umum dengan cara memberikan pelayanan dan pembangunan infrastruktur yang aksesible agar hak disabilitas terpenuhi.

Bekerja adalah kewajiban bagi semua orang yang mampu, tak terkecuali penyandang disabilitas. Dengan segala keterbatasan fisik yang ditakdirkan dan ia sandang, seorang disabilitas tetap dituntut untuk menghidupi dirinya sendiri, bahkan keluarganya. Namun, mereka kerap kali kesulitan mendapatkan pekerjaan yang layak disebabkan adanya anggapan

bahwa mereka pasti tidak mampu, bahkan sebelum mencoba. Bila mendapat pekerjaan pun tidak menjamin mereka bebas dari diskriminasi di tempat kerja.

Berdasarkan dari deskripsi permasalahan di atas, muncullah pertanyaan yang berkaitan dengan penempatan dan penentuan upah pekerjaan bagi penyandang disabilitas, yaitu: Bagaimana hukumnya perusahaan atau instansi menyediakan kuota khusus pekerjaan kepada penyandang disabilitas?

Secara *fikihiyyah*, pemerintah selaku **ra'in** (Pemimpin) adalah pihak yang wajib memberikan regulasi terkait kuota tersebut sebagai bentuk perhatian pemerintah kepada kaum disabilitas. Nabi Muhammad bersabda:

كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ. متفق عليه

Kalian semua adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggung jawaban atas yang dipimpinnya. Seorang imam (pemimpin negara) adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggung jawaban atas rakyat yang dipimpinnya. (H.R. Bukhari-Muslim)

Sebagai komentar atas hadis tersebut, Imam Nawawi berkata:

قَالَ الْعُلَمَاءُ الرَّاعِي هُوَ الْحَافِظُ الْمُؤْتَمِنُ الْمُتَرْتِمُ صَلَاحَ مَا قَامَ عَلَيْهِ وَمَا هُوَ تَحْتَظَرُهُ فِيهِ أَنْ كُلَّ مَنْ كَانَ تَحْتَظَرُهُ شَيْءٌ فَهُوَ مُطَالِبٌ بِالْعَدْلِ فِيهِ وَالْقِيَامِ بِمَصَالِحِهِ فِي دِينِهِ وَدُنْيَاهُ (شرح النووي على مسلم) (12/ 213)

**“Para ulama berkata: Pemimpin adalah seorang pengayom yang mendapat amanat yang berkewajiban mewujudkan kebaikan bagi jabatannya dan bagi orang-orang yang dipimpinnya. Di dalam Hadis-Hadis itu ada penjelasan bahwa setiap orang yang memimpin orang lain maka ia dituntut untuk adil dalam kepemimpinannya dan dituntut untuk mewujudkan kemaslahatan mereka dalam urusan agama dan dunianya.”**

Sebab itu, maka kewajiban tersebut ditanggung oleh negara yang dalam Hadis di atas direpresentasikan dalam sosok imam selaku pemimpin tertinggi. Syekh Yasin al-Fadani dalam kitabnya yang berjudul **Fawa'id al-Janiyyah** menegaskan:<sup>15</sup>

فَعَلَيْهِ أَنْ يَأْمُرَ بِمَا يَنْفَعُهُ كَعِمَارَةِ سُوقِ الْبَلَدِ وَشَرْبِهِ وَمَعُونَةِ الْمُحْتَاجِينَ (فَوَائِدُ الْجَنِّيَّةِ، 2: 133-135)

**“Imam wajib memerintahkan terwujudnya kemaslahatan umum seperti membangun pasar daerah beserta tempat minumnya dan juga menolong orang-orang yang membutuhkan.”**

---

<sup>15</sup> Yasin al-Fadani, **Fawa'id al-Janiyyah** (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, tt.), 133-135.

Dengan diterbitkannya Undang-undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas yang mengatur hal tersebut, maka tugas pemerintah telah terlaksana. Kemudian, semua elemen rakyat, baik pribadi ataupun badan hukum, sifatnya wajib mematuhi peraturan pemerintah tersebut dengan mempertimbangkan skala prioritas untuk memilih mereka.

Dalam pandangan Islam, hukum asal suatu masalah bisa berubah apabila telah ada perintah imam. Sayyid Abd al-Rahman Ba'alawi menegaskan sebagaimana berikut:<sup>16</sup>

**“Kesimpulannya, diwajibkan menaati perintah Imam secara lahir dan batin dalam hal selain perkara haram dan makruh. Hal yang wajib menjadi semakin kuat kewajibannya sedangkan hal yang sunnah berubah menjadi wajib, demikian juga hal yang awalnya mubah menjadi wajib apabila ada kemaslahatan di dalamnya.”**

Anjuran negara kepada perusahaan untuk memberikan kuota khusus penyandang disabilitas sebesar 2% bagi instansi pemerintah dan 1% bagi swasta jelas merupakan kemaslahatan sebab tujuannya menolong mereka yang membutuhkan. Karenanya, mematuhi pemerintah dalam hal ini adalah wajib secara lahir dan batin. Wajib secara lahir dan batin di sini adalah semua pihak yang melanggar perintah itu dianggap berdosa.

## Penutup

*Bahtsul masail* progresif mempunyai paradigma “memberdayakan dan memampukan”, bukan sekedar fikih “belas kasihan”. *Bahtsul masail* model ini merumuskan kaidah ***tashooruful imam ‘alak i’aqah manuthun bil tamkin wal taqwiyah*** “kebijakan pemimpin atas problem disabilitas harus dilandaskan pada prinsip pemberdayaan dan penguatan”. *Bahtsul masail* progressif itu menggunakan pendekatan integratif dan multidisipliner yang pada prakteknya menggunakan 3 (tiga) metode secara berurutan, yaitu : perumusan masalah secara partisipatif, metode perumusan hukumnya dengan metode *qauli*, metode *Ilhaqi*, yaitu *ilhaqul masail bi-nadha’iriha*, dan metode *manhajiy*. *Bahtsul masail* dengan pendekatan baru itu berhasil merumuskan diktum-diktum hukum Islam yang ramah terhadap penyandang disabilitas, misalnya menegaskan hukum wajib bagi pengampu kebijakan/pemerintah untuk membangun fasilitas umum yang ramah terhadap penyandang disabilitas.

## Daftar Pustaka

Al-Fadani, Yasin, ***Fawa'id al-Janiyyah*** (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, tt.).

---

<sup>16</sup> Al-Masyhur, *Bughyat al-Mustarsyidin*, 189.



Al-Masyhur, Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin Umar, *Bughyat al-Mustarsyidin*, (Beirut: Dar al-Faqih, 2009).

Al-Suyuthi. *Al-Asybah wa al-Nadhair*. Riyadl: Maktabah Nazzar al-Baz, 1997.

Muhaimin dkk. *Hasil Rumusan Focuss Group Discussion (FGD) Pra Halaqah Fikih Disabilitas*, Malang, 2017

**Ro'fah dkk.** *Fikih (Ramah) Difabel*. Yogyakarta: Q Media bekerjasama dengan Jurusan Perbandingan Madzhab dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, 2015.

Tim PSKD UB, *Term of Reference Halaqah Fikih Disabilitas*, Malang, 2017

Yahya, Imam, "**Akar Sejarah Bahtsul masail: Penjelajahan Singkat**, dalam Imdadun Rahmat (eds), *Kritik Nalar Fikih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul masail* Jakarta: Lakpesdam, 2002.

<http://ansor.org/download-bahtsul-masail-kajian-fikih-nu/didownload> pada 28 Juli 2018.

## PRINSIP EKO-HUMANISME DALAM PESANTREN

Muhamad Iqbal

Ponpes Al-Hikmah Benda

*iqbalabu54@gmail.com*

### Abstrak

Pesantren sebagai tradisi yang masih utuh di masyarakat Indonesia, tentu dapat menjadi replika dalam menumbuhkan kesadaran hidup bersama. Tanpa kesadaran hidup bersama, peran manusia sebagai makhluk sosial tidak dapat diwujudkan. Akibatnya, masyarakat hanya akan dihadapkan pada sikap egosentris sehingga menimbulkan perpecahan. Tentu hal ini tidak dapat dibiarkan, masyarakat tentu membutuhkan keamanan dan ketenangan dalam beragama dan berbangsa sebagai warga negara. Prinsip Eko-Humanisme adalah prinsip pemeliharaan kemanusiaan yang didasarkan pada prinsip Islam. Eko-Humanisme adalah aktualisasi *rahmatan lil alamin* yang dapat menumbuhkan sikap hidup berkeadaban. Dengan proses prinsip universal, egaliter dan hidup bersama. Pertama, prinsip universal pesantren ditunjukkan dengan kemampuan interaksi dalam menerapkan nilai-nilai Islami. Konsep beragama secara universal dalam pesantren adalah untuk menumbuhkan budi pekerti. Kedua, prinsip egaliter diaktualisasikan pada persamaan mendapatkan hak yang sama. Di dalam pesantren tidak ada sistem hirarki. Ketiga, hidup bersama dalam pesantren adalah hal yang paling menonjol. Kehidupan pesantren memberikan pemahaman mengenai cita-cita hidup bersama. Pesantren menjadi replika dalam mendewasakan seseorang. Interaksi dan persoalan yang kerap terjadi di dalam pesantren antar peserta memberikan kematangan tersendiri untuk dapat hidup bersama. Demikian pesantren dijadikan sebagai replika pemahaman eko-humanisme bagi masyarakat untuk dapat hidup bersama

**Kata Kunci :** Eko-Humanisme, Islam, Pesantren

## **Pendahuluan**

Dalam Islam, manusia tidak saja hidup dan hanya berhubungan dengan Tuhan. Manusia tidak saja melakukan praktik ibadah dan melupakan kehidupan manusia pada umumnya seperti bekerja dan berinteraksi dengan orang lain. Manusia yang mulia sudah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad saw. sebagai penggerak yang memelopori tentang manusia yang tidak saja hidup dalam kerahiban beragama. Manusia dapat hidup berkelompok dan membentuk komunitas untuk mencapai tujuan keamanan dalam kebersamaan. Fenomena fanatisme yang kerap muncul dengan dalih keyakinan beragama sering menimbulkan persoalan besar. Konflik dan beberapa persoalan yang tidak prinsipil bahkan menumbuhkan kesenjangan dan perpecahan umat manusia.

Kesenjangan tersebut bahkan tidak jarang mempertaruhkan nyawa seseorang. Tentu perbuatan ini tidak sepatutnya dilakukan. Keamanan dan kenyamanan dalam menjalankan kehidupan tentu menjadi prinsip utama setiap manusia. Keharmonisan manusia merupakan hal yang diajarkan dalam setiap kitab dari semua agama. Tidak seharusnya kekerasan menjadi penyebab kekeliruan pemahaman dalam keyakinan beragama. Keyakinan beragama yang menumbuhkan kesenjangan dengan manusia lain tentulah membuat agama tersebut menjadi tidak bernilai bahkan tidak dapat diikuti. Nabi Muhammad saw. sendiri yang memelopori Islam sebagai agama *rahmatan lil alamin*. Sehingga di dalam kitabnya terdapat terjemahan yang **memiliki makna ‘tidak ada paksaan dalam agama.**

Kepeloporan Nabi Muhammad saw. bahkan diakui sebelum masa kenabiannya dengan memperjuangkan karakter ideal manusia. Di sinilah sebaiknya pemahaman manusia seharusnya lebih didahulukan dari pada agama itu sendiri. Pemahaman manusia mengenai moralitas tidak seharusnya dipisahkan dari kebenaran dalam keyakinan beragama. Nabi Muhammad saw. **memberikan penjelasannya dengan mengatakan ‘Tidaklah aku diutus di muka bumi ini, melainkan untuk menyempurnakan budi pekerti’.**

Di Indonesia, pesantren menjadi replika dalam memberikan pemahaman manusia dan praktik dalam beragama. Bahkan, masuknya Islam di nusantara sendiri diawali dari praktik dasar humanisme. Hal itu dibuktikan dengan keunikan Islam nusantara yang memiliki corak berbeda dari negeri asalnya. Pesantren merupakan salah satu corak yang dimiliki umat Islam di Indonesia. Pesantren tidak saja digunakan sebagai ruang dalam mencari pengetahuan beragama. Keragaman interaksi yang terjadi di ruang pesantren memberikan penjelasan bagaimana pesantren menjadi replika masyarakat Indonesia untuk memiliki keharmonisan bersama.

Prinsip dasar eko-humanisme dalam pesantren dapat memberikan gambaran tentang pentingnya aktualisasi Islam *rahmatan lil alamin*. Tulisan ini akan menjelaskan bagaimana bentuk dari nilai-nilai eko-humanisme dalam pesantren dapat diterjemahkan di publik masyarakat dengan prinsip dasar Islam *rahmatan lil alamin*. Prinsip Eko-Humanisme adalah prinsip pemeliharaan kemanusiaan yang didasarkan pada prinsip Islam. Eko-Humanisme adalah aktualisasi *rahmatan lil alamin* yang dapat menumbuhkan sikap hidup berkeadaban. Dengan proses prinsip universal, egaliter dan hidup bersama, Eko-Humanisme akan membangun kesadaran terstruktur guna mewujudkan masyarakat yang memiliki pemahaman pemeliharaan manusia.

Di sinilah prinsip eko-humanisme sebagai prinsip pemeliharaan manusia diwujudkan. Eko-humanisme sebagai prinsip moral pertama yang dikenalkan Nabi Muhammad saw. sebelum masa kenabiannya. Bukan tanpa sebab, prinsip ini yang dibawa Nabi Muhammad saw. terbukti menguatkan dan memperkokoh karakter dan kepribadian Nabi Muhammad saw.. Nabi Muhammad saw. tumbuh dengan kerendahan hati, sikap terbuka, disiplin diri, lemah lembut dan kasih sayang yang berlimpah.

Pada tulisan Zainul Arifin yang berjudul Nilai Pendidikan Humanis-Religius. Hasil temuannya menyimpulkan tentang pesantren yang memiliki nilai humanis seperti cinta sesama.<sup>1</sup> Berbeda dengan kajian penulis yang memiliki subjek eko-humanisme. Kajian penulis fokus pada konsep pemeliharaan manusia yang didasarkan pada prinsip aktualisasi Islam dalam pesantren.

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka atau *Library Research*. Adapun yang dimaksud penelitian pustaka adalah penelitian yang dilakukan di mana obyek penelitian digali lewat beragam informasi kepustakaan seperti buku, ensiklopedi, jurnal ilmiah, koran, majalah, dan dokumen.<sup>2</sup> Pemaparan dalam penelitian ini mengarah pada penjelasan deskriptif sebagai ciri khas penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif adalah penelitian yang dimaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami subjek penelitian secara holistik, dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dan memanfaatkan berbagai metode ilmiah. Pendekatan yang dilakukan merupakan pendekatan dengan menggunakan data non angka atau berupa dokumen-dokumen manuskrip, maupun pemikiran-pemikiran yang ada. Objek penelitian ini adalah kisah Islami yang dapat mengoptimalkan ranah afektif.

---

<sup>1</sup> Arifin, Zainal. "Nilai Pendidikan Humanis –Religius". *Jurnal An-Nuha*. No. 2 Desember (2014). [http://digilib.uin-suka.ac.id/33560/1/1620410010\\_BAB-I\\_BAB-IV\\_DAFTAR-PUSTAKA.pdf](http://digilib.uin-suka.ac.id/33560/1/1620410010_BAB-I_BAB-IV_DAFTAR-PUSTAKA.pdf)

<sup>2</sup> Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 89.

## Konsep Islam dan Pesantren

Islam adalah agama *rahmatan lil alamin*. Islam mengajarkan manusia untuk memberikan hak kebebasan. Islam disebut sebagai *rahmatan lil alamin* yang berarti rahmatnya alam semesta. Islam dibawa Nabi Muhammad saw. dengan suri tauladannya. Bahkan, suri tauladan Nabi Muhammad saw. disebut sebagai cerminan dari Al-Quran kitab suci yang dibawanya. Merujuk pada pemikiran Fathurrohman Ghufroon, bahwa Islam *rahmatanlilalamin* menegaskan berbagai nilai keluhuran perihal bagaimana menyemaikan kesadaran etik yang mengedepankan prinsip-prinsip toleransi (*tasamuh*), moderasi (*tawasuth*), keseimbangan (*tawazun*) dan keadilan (*ta'adul*) dalam kehidupan. Lebih jauh lagi bahkan, Nabi Muhammad saw. memberikan gambaran mengenai pentingnya budi pekerti sebagai hal yang utama dalam sabdanya **“Tidaklah aku diutus dimuka bumi ini, melainkan untuk menyempurnakan budi pekerti”**. Nurcholis Madjid dalam ensiklopedianya memberikan penjelasan mengenai makna agama. Agama menurutnya dapat bermakna pada asal pengertiannya yang berarti *din* yang berarti berkeadaban/peradaban. Tidak jauh dari sebutan kota Yatsrib yang kemudian Nabi Muhammad saw. mengubahnya menjadi Madinah yang dimaknai sebagai cita-cita kota yang memiliki peradaban. Sama halnya dengan Islam yang dalam pengertiannya juga mengandung arti keselamatan.

Di sinilah nilai keselamatan Islam harus memberikan dampak bagi orang lain dan sekitarnya. Mengakui keesaan Tuhan dari skala kecil hingga besar (seperti cinta tanah air). Nilai-nilai Islam tidak seharusnya berhenti dengan rukun-rukunnya. *Pertama*, syahadat. Mengakui keesaan Allah SWT dan Muhammad saw. sebagai utusan-Nya sudah menjadi keharusan pemeluk agama Islam. Allah Swt. menciptakan manusia dengan keberagamannya. Menumbuhkan berbagai budaya, ras bahkan agama. Islam sendiri disebutkan dalam hadistnya akan memiliki 72 golongan atau aliran. Banyaknya golongan ini tentu membuat perbedaan yang rentan dengan kesenjangan. Namun, jika **umat Islam memahaminya dengan prinsipil yakni ‘tauhid’** dan mengakui Nabi Muhammad saw. sebagai utusannya tentu perpecahan itu dapat diminimalisir.

Umat Islam sebaiknya juga tidak berhenti dengan mengakui Nabi Muhammad saw. Akan tetapi juga mengamalkan apa yang diajarkan Nabi Muhammad. Sehingga Nabi Muhammad adalah sebaik-baik suri tauladan bukan saja sebagai pengakuan bagi umat islam, akan tetapi benar-benar mencontohnya. Tauhid adalah menerima keesaan Tuhan. Meskipun begitu, keagungan dan keniscayaan keberagaman yang Tuhan ciptakan juga seharusnya kita terima. Perbedaan ciptaan Tuhan harus dijadikan berkat dan kekayaan yang perlu kita syukuri.

*Kedua*, shalat. Shalat sebagai wujud spiritual adalah suatu ibadah yang wajib dilakukan bagi pemeluknya. Nurcholis Madjid menjelaskan bahwa *shalat* merupakan rangkaian ibadah yang diawali dari *Takbiratul Ihram* hingga *salam* tidak saja memiliki nilai vertikal beribadah kepada Tuhan. Akan tetapi juga memiliki nilai horizontal yakni hal itu dilihat dengan bentuk salam yang ditunjukkan dengan menengok ke kanan dan ke kiri. Nurcholis Madjid menjelaskan bahwa hal itu adalah wujud simbolis bahwa setelah seorang muslim memasuki alam spiritual hendaknya ia memikirkan apa yang di kanan dan kirinya. Maksudnya adalah apa yang ada di sekitarnya dan lingkungannya termasuk manusia dan alam.

*Ketiga*, berpuasa di bulan ramadan. Puasa adalah menahan diri baik dari psikis maupun biologis. Selama bulan ramadan seorang muslim diwajibkan untuk berpuasa. Sebulan penuh Islam melatih pemeluknya untuk menahan diri. Tentu hal itu untuk menumbuhkan kebiasaan saat setelah waktu bulan ramadan. Sayangnya, banyak yang memahami menahan diri hanya dilakukan pada saat bulan ramadan. Perilaku yang dilakukan pada bulan Ramadan seharusnya juga dapat dilakukan pada hari-hari biasa seperti menahan diri dari amarah, menutup kebencian dan perilaku amoral lainnya. Dengan begitu, pemahaman dalam beragama tentu tidak saja berdampak pada diri sendiri saja, bahkan jika hal itu dilakukan maka akan memberikan dampak universal yang sesuai dengan semangat kebangsaan yakni munculnya multikulturalisme yang inklusif.

Pandangan tersebut memberikan gambaran mengenai bagaimana Islam adalah agama yang tidak saja memajukan zaman, akan tetapi agama Islam mengandung pada penyampaian memelihara zaman. Maka *rahmatan lil alamin* tidak saja berhenti pada makna simbolis, Islam *rahmatan lil alamin* memberikan bentuknya melalui pemahaman dan perilaku pemeluknya. Tidak salah, orang yang memeluk agama Islam disebut sebagai muslim. Sebab, Islam adalah agama yang mengandung nilai kebaikan dan dapat dimiliki oleh seluruh manusia sehingga disebut *rahmatan lil alamin*. Sedangkan muslim adalah individu yang mendapatkan pengakuan atas Islam itu sendiri dengan **jalan ‘dua kalimat syahadat’**. **Mustahil pengakuan ‘dua kalimat syahadat’ yang** agung ini memberikan kesempatan kepada seluruh manusia. Pengakuan ketauhidan tidak terbatas pada pengakuan antara dirinya dengan Tuhannya. pengakuan tersebut dapat diwujudkan dengan sikap menerima perbedaan atas berkat ciptaan Tuhan yang beragam. Begitu halnya pengakuan Muhammad sebagai Rasul Allah. Nabi Muhammad saw. diutus sebagai rasul dengan membawa segala ajaran luhurnya. Sepatutnya pengakuan tersebut juga diwujudkan dengan pengakuan tindakan secara perasaan, lisan dan

realitas yang ada pada diri Nabi Muhammad saw. Bukankah suri tauladan Nabi Muhammad saw. mencerminkan Al-Quran? Kitab suci yang dibawanya.

Di Indonesia sendiri, salah satu penyumbang terbesar dalam mengembangkan Islam adalah pesantren. Pesantren menjadi replika dalam memberikan pemahaman manusia dan praktik dalam beragama. Bahkan, masuknya Islam di nusantara sendiri diawali dari praktik dasar humanisme. Hal itu dibuktikan dengan keunikan Islam nusantara yang memiliki corak berbeda dari negeri asalnya. Pesantren merupakan salah satu corak yang dimiliki umat Islam di Indonesia. Pesantren tidak saja digunakan sebagai ruang dalam mencari pengetahuan beragama. Keragaman interaksi yang terjadi di ruang pesantren memberikan penjelasan bagaimana pesantren menjadi replika masyarakat Indonesia untuk memiliki keharmonisan bersama.

Sudjoko Prasodjo memberikan penjelasan tentang jasa besar pesantren terhadap masyarakat, di antaranya;

1. Kegiatan tabligh kepada masyarakat dalam kompleks pesantren
2. **Majelis Ta'lim atau pengajian yang bersifat pendidikan kepada umum**
3. Bimbingan himmah berupa nasehat kyai kepada orang yang datang untuk diberi amalan-amalan yang apa yang harus dilakukan untuk mencapai suatu hajat, nasehat-nasehat agama dan sebagainya<sup>3</sup>.

Pesantren memiliki dampak efektif dalam memberikan pemahaman kepada masyarakat. Pesantren tidak saja dijadikan sebagai ruang praktik realitas dalam menyampaikan ajaran keagamaan. Tetapi pesantren menjadi ruang yang mempelopori realitas fisik keharmonisan dalam bentuk keragaman sebagai kesatuan universal manusia yang utuh.

### **Eko-Humanisme dalam Pesantren**

Menurut Syariati,<sup>4</sup> terdapat asas-asas penting mengenai generasi manusia dalam humanism, yakni:

1. Manusia adalah makhluk asli, artinya ia mempunyai substansi yang mandiri di antara makhluk-makhluk yang mempunyai wujud fisik dan yang gaib.
2. Manusia adalah makhluk yang memiliki kehendak bebas. Manusia memiliki kekuatan yang paling besar dan tidak dapat ditafsirkan. Dalam hal ini, manusia memiliki *iradah* sebagai sebab awal yang mandiri, terlibat dan bekerja dalam rangkaian keterpaksaan alam yang menjadikan masyarakat sebagai kelanjutan mutlak.

---

<sup>3</sup> Zullhima. "Dinamika Perkembangan Pondok Pesantren" *Jurnal Darul Ilmi*. No. 02 (2013). <http://repo.iain-padangsidempuan.ac.id/351/1/242-410-1-SM.pdf>

<sup>4</sup> Syariati, Ali. *Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat* (Pustaka Hidayah: Bandung, 1996).



3. Manusia adalah makhluk yang sadar. Sadar dalam pengertian bahwa **manusia memahami realitas luar dengan kemampuan 'berpikir';**
4. Manusia adalah makhluk yang sadar akan dirinya. Manusia adalah makhluk yang satu-satunya memiliki pengetahuan budaya dan nisbatnya dengan dirinya sendiri.
5. Manusia adalah makhluk kreatif. Kreativitas inilah yang menjadikan dirinya sebagai makhluk sempurna di depan alam dan di hadapan Tuhan.
6. Manusia adalah makhluk yang memiliki cita-cita dan merindukan sesuatu yang ideal. Usaha dan cita-cita adalah faktor utama dalam pergerakan dan kesempurnaan manusia.
7. Manusia adalah makhluk moral. Pengkajian manusia adalah tentang nilai-nilai.

Eko-humanisme merupakan konsep pemeliharaan manusia yang didasarkan dari prinsip dasar Islam melalui aktualisasinya di lingkup pesantren. Pesantren sebagai ruang interaksi manusia memiliki kelebihan yang memberikan pemahaman dan refleksi humanistik. Dengan begitu, kemunculan pesantren menjadikan ia sebagai tradisi yang tetap utuh di nusantara.

*Pertama*, universal. Prinsip universal pesantren ditunjukkan dengan kemampuan interaksi dalam menerapkan nilai-nilai islami. Konsep beragama secara universal dalam pesantren adalah untuk menumbuhkan budi pekerti. Oleh sebab itu, mesti terdapat sosok yang menjadi teladan sebagai contoh dalam berperilaku dan berkeadaban. Di dalam pesantren prinsip universal banyak diterjemahkan pada nilai-nilai Islam. Nilai tersebut tidak berhenti pada makna simbolis. Namun diwujudkan pada bentuk-bentuknya yang dapat ditransformasikan secara menyeluruh.

*Kedua*, egaliter. Prinsip egaliter ini diaktualisasikan pada persamaan mendapatkan hak yang sama. Di dalam pesantren tidak ada sistem hirarki. Setiap santri atau penuntut ilmu dapat memperoleh pengetahuan yang sama tanpa mendahulukan siapapun. Tidak ada perbedaan si kaya atau si miskin di dalam lingkup pesantren. Pesantren sebagai ruang pendidikan menjadi replika masyarakat yang egaliter. Prinsip egaliter memberikan sikap rasa hormat dan tanggung jawab diri untuk dapat menjalankan kehidupan.

*Ketiga*, hidup bersama. Aktualisasi hidup bersama dalam pesantren adalah hal yang paling menonjol. Kehidupan pesantren memberikan pemahaman mengenai cita-cita hidup bersama. Pesantren menjadi replika dalam mendewasakan seseorang. Interaksi dan persoalan yang kerap terjadi di dalam pesantren antar peserta memberikan kematangan tersendiri untuk dapat hidup bersama. Demikian pesantren dijadikan sebagai replika pemahaman eko-humanisme bagi masyarakat untuk dapat hidup bersama.

Adapun konsep eko-humanisme dalam pesantren sebagai aktualisasi Islam *rahmatan lil alamin*.

- a. Aktualisasi kepada diri sendiri. Aktualisasi ini memiliki dasar dalam pemahaman diri dalam beragama. Pemahaman mengenali diri sebagai manusia dalam ruang beragama. Dalam bahasa agama terdapat singgungan '**Barang siapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya**'. Pemahaman diri akan menumbuhkan refleksi atau perbaikan diri sehingga memunculkan rasa hormat dan tanggung jawab. Rasa hormat inilah yang akan memunculkan keterbukaan, kerendahan hati dan kelapangan. Aktualisasi diri dapat mengantarkan pada upaya reflektif dalam menumbuhkan pengetahuan manusia sejati. Pemahaman diri yang baik inilah yang kemudian ditransformasikan dengan cinta sesama.
- b. Aktualisasi kepada orang lain. Smith menjelaskan bahwa tempat sentral memahami kebenaran dalam konteks hidup beragama dan hidup bermoral adalah kebenaran tentang pribadi orang. Sehingga manakala suatu masyarakat melepaskan keterlibatan manusiawi dan moral dari penentuan benar dan salah, maka hal ini tentu menghilangkan suatu amat yang berarti bagi kehidupan manusia secara keseluruhan.

Maka tujuan utama eko-humanisme adalah mereaktualisasikan pemahaman pemeliharaan manusia di ruang publik masyarakat. Masyarakat tentu membutuhkan replika yang dapat membantunya untuk turut memberikan keharmonisan dalam beragama dan berbangsa sebagai warga negara. Dengan begitu pemahaman tidak berhenti hanya pada lingkup agama. Namun dapat dipraktikkan secara bersama-sama.

## Penutup

Prinsip Eko-Humanisme adalah prinsip pemeliharaan kemanusiaan yang didasarkan pada prinsip Islam. Eko-Humanisme adalah aktualisasi *rahmatan lil alamin* yang dapat menumbuhkan sikap hidup berkeadaban. Dengan proses prinsip universal, egaliter dan hidup bersama, Eko-Humanisme akan membangun kesadaran terstruktur guna mewujudkan masyarakat yang dapat memelihara dirinya sendiri. Dengan begitu, kearifan lokal pesantren dapat dirasakan masyarakat.

*Pertama*, universal. Prinsip universal pesantren ditunjukkan dengan kemampuan interaksi dalam menerapkan nilai-nilai *islami*. Konsep beragama secara universal dalam pesantren adalah untuk menumbuhkan budi pekerti. Oleh sebab itu, mesti terdapat sosok yang menjadi teladan sebagai contoh dalam berperilaku dan berkeadaban. Di dalam pesantren prinsip universal banyak diterjemahkan pada nilai-nilai Islam. Nilai tersebut tidak berhenti pada

makna simbolis. Namun diwujudkan pada bentuk-bentuknya yang dapat ditransformasikan secara menyeluruh.

*Kedua*, egaliter. Prinsip egaliter ini diaktualisasikan pada persamaan mendapatkan hak yang sama. Di dalam pesantren tidak ada sistem hirarki. Setiap santri atau penuntut ilmu dapat memperoleh pengetahuan yang sama tanpa mendahulukan siapapun. Tidak ada perbedaan si kaya atau si miskin di dalam lingkup pesantren. Pesantren sebagai ruang pendidikan menjadi replika masyarakat yang egaliter. Prinsip egaliter memberikan sikap rasa hormat dan tanggung jawab diri untuk dapat menjalankan kehidupan.

*Ketiga*, hidup bersama. Aktualisasi hidup bersama dalam pesantren adalah hal yang paling menonjol. Kehidupan pesantren memberikan pemahaman mengenai cita-cita hidup bersama. Pesantren menjadi replika dalam mendewasakan seseorang. Interaksi dan persoalan yang kerap terjadi di dalam pesantren antar peserta memberikan kematangan tersendiri untuk dapat hidup bersama. Demikian pesantren dijadikan sebagai replika pemahaman eko-humanisme bagi masyarakat untuk dapat hidup bersama

#### **Daftar Pustaka**

- Arifin, Zainal.** “Nilai Pendidikan Humanis –Religius”. *Jurnal An-Nuha*. No. 2 Desember 2014.
- Gunawan, Imam. *Metode Penelitian Kualitatif Teori dan Praktik*. Jakarta: Bumi Aksara, 2014.
- Mahmud. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013.
- Rahman dan Munawir Budi. *Ensiklopedia Nucholish Madjid*. Edisi Digital, 2011.
- Silalahi, Ulber. *Metode Penelitian Sosial*. Bandung: Refika Aditama, 2009.
- Syariati, Ali. *Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat*. Pustaka Hidayah: Bandung, 1996.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- Zullhima.** “Dinamika Perkembangan Pondok Pesantren” *Jurnal Darul Ilmi*. No. 02, 2013.

## MENCIPTAKAN GENERASI ILMUWAN MUSLIM (STUDI KITAB TA'LIMUL MUTA'ALIM KARYA SYEKH AZ-ZARNUJI)

Muhammad Abdur Rochman

### Abstrak

Ilmuwan merupakan orang yang ahli dan banyak pengetahuannya mengenai suatu ilmu. Para ilmuwan tidak lelah dalam mendalami suatu keilmuan yang sedang mereka geluti. Begitu halnya bagi seorang santri yang ingin menjadi generasi ilmuwan harus semangat dalam belajar dan mendalami suatu bidang keilmuan. Sejarah telah membuktikan bahwa banyak para generasi umat Islam mampu menghidupkan semangat keilmuan sehingga muncul para ilmuwan Islam yang berjasa dalam bidang tertentu. Baik dalam bidang agama, filsafat, kedokteran, IPTEK dan lainnya. Seperti contoh Imam Ghazali seorang ahli ilmu agama yang **terkenal karya fenomenalnya kitab Ihya' Ulumuddin**, Ibnu Khaldun yang terkenal dengan ilmu filsafatnya, Ibnu Sina dengan ilmu Kedokterannya, al-khawarizmi yang berjasa dibidang Ilmu Matematikanya. Mereka semua disamping mendalami dan menguasai keilmuan bidang tertentu. Mereka juga menguasai keilmuan Agama sebagai pondasi keilmuan yang lain. Akan tetapi kini semangat keilmuan tidak sebanding dengan apa yang telah dilakukan oleh para pendahulu kita. Hari ini sangat minim orang terjun membidangi keilmuan yang didasari dengan keilmuan agama. Oleh karena itu disini penulis ingin mengkaji dan mengungkap gagasan untuk **menjadi seorang Ilmuwan Muslim ala Kitab Ta'limul Mutaalim** yang hampir semua Pesantren mengajarkannya. Penelitian ini menggunakan pendekatan studi pustaka berdasarkan referensi literatur buku, kitab, dan dokumen-dokumen yang menunjang untuk memberikan pemahaman bagaimana untuk menjadi seorang Ilmuwan muslim ala Kitab **Ta'limul Mutaalim**. **Dalam kitab Ta'limul Mutaalim mengajarkan konsep bagaimana** mendapatkan sebuah ilmu pengetahuan yang salah satu inti pembahasannya ada enam perkara yang termuat dalam *bait nadham, Alala tanalul ilma illa bisittatin saumbika an majmuiha bibayani, dzakaun wa hirsun washtthibarun wa bulgotun wa irsyadu ustadzin wa thulu zamanin*.

**Kata kunci :** Ilmuwan, Ilmu, generasi ilmuwan

## Pendahuluan

Sejak kelahiran Islam yang pertama kali dibawa oleh Nabi Muhammad saw. ke muka bumi ini, Islam merupakan agama yang sangat menekankan pada penggunaan akal pikiran (rasio). akal pikiran yang dimiliki oleh manusia hendaknya dapat dipergunakan untuk mengadakan observasi dan perenungan yang mendalam baik kepada sosok atau jiwa manusia itu sendiri, cakrawala alam semesta baik di langit maupun di bumi, bahkan kepada semua makhluk ciptaan Allah Swt.<sup>1</sup>

Akal merupakan sumber menghasilkan ilmu pengetahuan. Akal juga merupakan sesuatu yang sangat mulia yang dapat menjadikan manusia itu mulia. Hal ini ditunjukkan oleh sabda Rasulullah yang artinya **“ yang pertama kali diciptakan Allah adalah akal”**. Kemudian Allah Swt. berfirman kepadanya, **“Datanglah kemari”**, maka akal itupun datang. Kemudian Allah berfirman kepadanya, **“Pergilah”**. Maka akal itu pergi. Allah berfirman, **“ Demi kemuliaan dan keagungan-Ku, tidaklah aku ciptakan makhluk yang lebih mulia bagi-Ku daripada kamu. Dengan engkau Aku mengambil dan dengan engkau aku memberi. Dengan engkau Aku memberi pahala dan dengan engkau Aku menghukum. Nabi Muhammad Saw. Bersabda, Aku bertanya kepada Jibril apakah kepemimpinan itu?” Jibril menjawab, “Akal”**.<sup>2</sup>

Islam juga sudah memberikan suatu pemahaman secara mendasar tentang pentingnya seorang manusia menggunakan akalnya untuk merenungkan dan memahami dirinya dan apa yang telah diciptakan oleh Allah Swt. di alam semesta. Hal ini ditandai dengan turunnya ayat Alquran yang pertama kali yaitu surat Al-alaaq ayat 1-5 yaitu:

أَفْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ , خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ , أَفْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ , الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

Artinya: Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah, Bacalah, dan Tuhanmulah yang Maha Pemurah, Yang mengajar manusia dengan pena, Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.<sup>3</sup>

Bahwasanya jelas kata awalan dalam surat Al-‘Alaaq adalah Iqra’ dari fiil Amar yang berarti perintah untuk membaca, hal itu sebagai tanda dan simbol bagi manusia untuk selalu membaca, baik secara tertulis maupun tidak. Dalam Alquran juga banyak menyebutkan kata-kata yang mengandung

---

<sup>1</sup> Yusuf Qardhawi, *Ilmu Pengetahuan dalam Persepektif Islam* (Yogyakarta: Izzan Pustaka;2003), 7.

<sup>2</sup> Labib Mz, Penerj., *Ringkasan Ihya’ Ulumuddin* (Surabaya: Himmah Jaya; 2004) h. 21

<sup>3</sup> Departemen Agama RI, *Alqur’an dan Terjemahnya*(Surabaya: PT Karya Agung, 2006), 904.

makna yang berhubungan dengan pentingnya manusia untuk menggunakan akalnya sebagai sumber mendapatkan ilmu pengetahuan seperti kata “**nazara**” (menganalisa), “**tafakkara**” (memikirkan), “**faqiha**” (memahami) “**alima**” (mengerti, menyadari), “**burhan**” (bukti, argumentasi), “**lubb**” (intelektual, cerdas, berakal) dan lainnya.<sup>4</sup>

Upaya-upaya Penelitian yang diisyaratkan dalam Alquran telah dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw bersama para sahabatnya. Walaupun terkadang terjadi perbedaan dengan konsepsi penelitian awal dengan hasil yang dicapai. Seperti halnya eksperimen tentang yang dilakukan Nabi dan para sahabat tentang penyerbukan pohon kurma, yang hasilnya berbeda dengan saran Nabi, maka beliau bersabda kepada para sahabat yang berprofesi sebagai petani, kalian lebih mengetahui terhadap urusan dunia kalian.<sup>5</sup>

Kemudian dikembangkan lagi fase setelah nabi Muhammad Saw yaitu fase Khulafaur Rosyidin, ada beberapa sahabat Nabi pada masa itu ahli dalam **bidang tafsir diantaranya Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, Ibnu Mas’ud, Ibnu Abbas, Zaid bin Tsabit dan lainnya** diantara mereka yang paling menonjol keahlian dibidang tafsir yaitu Ibnu Abbas anak paman Nabi. Kemudian fase Daulah Bani Umayyah mulai bertambah perkembangan ilmu pengetahuan mulai seperti adanya ilmu kesenian, budaya, ilmu Qiraat dan lainnya dan mencapai puncak keemasan pada masa pemerintahan Bani Abbasiyah. Dari sini muncul para ilmuwan-ilmuwan yang tidak hanya mengetahui ilmu agama mereka juga mendalami ilmu pengetahuan sains dan teknologi. Khususnya pada masa kekuasaan Khalifah Harun Ar-Rasyid segala bidang ilmu pengetahuan berkembang pesat, mulai dari tafsir, hadis, fikih, bahasa, kedokteran, perbintangan, filsafat, dan sains. Seperti halnya Imam Ghazali **seorang ahli ilmu agama yang terkenal karya fenomenalnya kitab Ihya’ Ulumuddin**, Ibnu Khaldun yang terkenal dengan ilmu filsafatnya, Ibnu Sina dengan ilmu Kedokterannya, al-Khawarizmi yang berjasa dibidang iptek. Namun melihat kondisi generasi muda hari ini sangat berbeda sekali semangat keilmuannya dibanding zaman terdahulu. Oleh karena itu perlu dibangun kembali semangat keilmuan generasi muda dan khususnya para santri yang menjadi corak keilmuan agama dimasyarakat. Disini akan kita bahas **bagaimana kitab Ta’limul Muta’alim dalam memberikan sebuah tuntunan yang runtut bagi para penuntut ilmu. Serta memberikan spirit bagi generasi muda/ generasi santri untuk menjadi seorang ilmuwan. Kitab Ta’limul Muta’alim ini** merupakan salah satu kitab yang diajarkan hampir didunia pesantren

---

<sup>4</sup> Yusuf Qardhawi, *Ibid*, 11.

<sup>5</sup> Yusuf Qardhawi, *Ibid*, 15.

sehingga bisa memberikan spirit keilmuan bagi generasi santri untuk menjadi seorang ilmuwan muslim nantinya.

## **Metode Penelitian**

Jenis penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*Library Research*) yang bersifat kualitatif. penelitian kepustakaan (*Library Research*) adalah teknik penelitian yang mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan berbagai macam materi yang dalam dalam kepustakaan.<sup>6</sup> *Library Research* yaitu suatu cara kerja yang bermanfaat untuk mengetahui pengetahuan ilmiah dari suatu dokumen tertentu atau berupa literature lain yang dikemukakan oleh para ilmuwan terdahulu dan ilmuwan di masa sekarang.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan filosofis. Pendekatan filosofis digunakan untuk merumuskan secara jelas hakekat yang mendasari konsep-konsep pemikiran Syekh Az-Zarnuji dalam menumbuhkan semangat intelektual para penuntut ilmu serta memunculkan generasi ilmuwan muslim.

Sumber data primer yang digunakan adalah kitab **Ta'limul Muta'alim** karya Syekh Az-Zarnuji terbitan *Maktabah Alawiyah* Semarang dan terjemah **kitab Ta'limul Muta'alim yang diterjemahkan oleh Drs. A. Ma'ruf Asrori** terbita Al-Miftah Surabaya tahun 2012 serta didukung dengan sumber-sumber referensi buku tentang keilmuan dan pendidikan.

**Hasil penelitian ini bahwa kitab Ta'limul Muta'alim dapat memberikan** spirit menciptakan dan menumbuhkan generasi ilmuwan-ilmuwan muslim khususnya bagi para santri yang sudah bertahun-tahun menuntut ilmu dipesantren.

## **Biografi Pengarang Kitab Ta'limul Muta'alim**

**Kitab Ta'limul Muta'alim merupakan karya dari Syekh Az-Zarnuji.** Az-Zarnuji adalah nama marga yang diambil dari nama kota Az-Zarnuji tinggal yaitu Kota Zarnuj. Zarnuj merupakan kota yang masuk daerah Irak, namun sekarang kota ini masuk wilayah Turkistan (Afganistan) karena berada di dekat kota Khoujanda. Tidak banyak yang mengetahui tahun kelahiran Az-Zarnuji namun diyakini ia hidup satu kurun dengan Az-Zarnuji yang lain. **Az-Zarnuji yang lain bernama lengkap Tajuddin Nu'man bin Ibrahim Az-Zarnuji yang merupakan seorang ulama' besar. Beliau wafat tahun 640 H/1242M.** Perkiraan ini didasarkan pada informasi dari Mahbub B. Sulaeman al-Kafrawi dalam kitabnya ***A'lam al-Akhyar min Fuqaha' Madzhab al-Nu'man al-Mukhdar,***

---

<sup>6</sup> Joko Subagyo, *Metode Pembelajaran dan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), 109.



yang menempatkan Az-Zarnuji dalam kelompok generasi ke-**12 ulama'** mazhab Hanafiyah. Adapun tahun wafat Syaikh Az-Zarnuji ditemukan beberapa catatan yang berbeda, yaitu tahun 591 H, 593 H, 597 H.<sup>7</sup>

Perjalanan kehidupan Az-Zarnuji tidak dapat diketahui secara pasti. Meski diyakini ia hidup pada masa kerajaan Abbasiyah di Baghdad, kapan pastinya masih menjadi perdebatan hingga sekarang. Al-Quraisy menyebut Az-Zarnuji hidup pada abad ke-13 M. Sementara para orientalis seperti G.E. Von Grunebaun, Theodora M. Abel, Plessner dan J.P. Berkey meyakini bahwa Az-Zarnuji hidup dipenghujung abad 12 dan awal abad 13 M.

Az-Zarnuji menuntut ilmu di Bukhara dan Samarkand, dua tempat yang disebut-sebut sebagai pusat keilmuan, pengajaran dan sebagainya. Semasa belajar, Az-Zarnuji banyak menimba ilmu dari syekh Burhan al-Din, pengarang buku al-Hidayah, Khawahir Zadah seorang mufti di Bukhara, Hamad bin Ibrahim seorang yang dikenal sebagai fakih, mutakallim, sekaligus adib, Fakhr al-Islam al-Hasan bin Mansur al-Auzajandi al-Farghani, al-Adib al-Mukhtar Rukn al-Din al-Farghani yang dikenal sebagai tokoh fikih dan sastra, juga pada Syekh Zahir al-Din bin 'Ali Marghinani yang dikenal sebagai seorang mufti.

Karya termasyhur Az-Zarnuji adalah **Ta'lim al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum, sebuah kitab** yang bisa dinikmati dan dijadikan rujukan hingga sekarang. Menurut Haji Khalifah, kitab ini merupakan satu-satunya kitab yang dihasilkan oleh al-Zarnuji. **Meski menurut peneliti yang lain, Ta'limul Muta'allim, hanyalah salah satu dari sekian banyak kitab** yang ditulis oleh al-Zarnuji. Seorang orientalis, M. Plessner, misalnya, mengatakan bahwa kitab **Ta'limul Muta'allim adalah salah satu karya Az-Zarnuji** yang masih tersisa. Plessner menduga kuat bahwa Az-Zarnuji memiliki karya lain, tetapi banyak hilang, karena serangan tentara Mongol yang dipimpin oleh Hulagu Khan terhadap kota Baghdad pada tahun 1258 M.<sup>8</sup>

### **Isi Kandungan Kitab Ta'limul Muta'alim**

**Diawal pembukaan kitab Ta'limul Muta'alim dijelaskan oleh pengarang** bahwasanya sebelum mengarang kitab tersebut syekh Az-Zarnuji mengamati banyak para pencari ilmu (pelajar, santri, dan mahasiswa) pada generasi beliau, mereka para pencari ilmu mendapatkan banyak ilmu akan tetapi tidak dapat memperoleh manfaat dan buahnya yaitu pengamalan dan penyebarannya. Hal ini disebabkan oleh kesalahan mereka dalam menempuh

---

<sup>7</sup>Affandi Mochtar, Kitab Kuning dan Tradisi Akademik Pesantren (Bekasi: Pustaka Isfahan, 2008), 12.

<sup>8</sup> Yandi Aphamuddin, Biografi Syekh Az-Zarnuji Pangarang, 15 Oktober 2012, <http://biografiulama4.blogspot.com/2012/10/biografi-syekh-az-zarnuji-pengarang.html>

jalan dan mengabaikan syarat-syarat menuntut ilmu, padahal setiap orang yang salah jalan maka ia akan tersesat dan tidak dapat mencapai tujuannya baik sedikit maupun banyak.

Oleh karenanya, dengan senang hati syekh Az-Zarnuji menjelaskan kepada mereka mengenai metodologi belajar berdasarkan apa yang ia pelajari dalam beberapa buku dan petunjuk-petunjuk yang ia dengar dari para guru yang cerdas cendikia.<sup>9</sup>**Dalam kitab Ta'limul al-Muta'allim terdapat 13 pasal. Berikut ini sistematika dalam kitab Ta'limul Muta'allim:**

Bab pertama menjelaskan tentang hakekat dan keutamaan ilmu. Dalam bab ini menjelaskan bahwa seorang laki-laki maupun perempuan diwajibkan untuk menuntut ilmu pada usia berapapun, namun tidak sembarang ilmu yang harus dicari, tapi terbatas pada ilmu agama dan ilmu yang menerangkan cara berakhlak dan bermuamalah dengan sesama manusia. Dan yang utama adalah mencari ilmu tentang agama.

Bab kedua menjelaskan tentang niat mencari ilmu yang meliputi nikmat belajar dan sikap dalam berilmu, hal ini menjelaskan dalam mencari ilmu unsur utama yang diniatkan adalah untuk mencari keridhaan Allah. Mencari kebahagiaan akhirat, memerangi kebodohan diri dan kebodohan para kaum yang bodoh, serta mengangkat harkat dan derajat agama. Selain itu tidak diperbolehkan belajar dengan niat untuk semata mencari pengaruh, kehormatan, dan kenikmatan di dunia.

Bab ketiga menjelaskan tentang memilih ilmu, guru, teman dan juga menerangkan tentang ketabahan. Yaitu harus memilih ilmu yang paling baik atau paling cocok dengan dirinya. Pertama-tama yang perlu dipelajari adalah ilmu agama. Kemudian mencari ilmu yang lainnya. Dalam mencari teman dianjurkan memilih teman yang yang bisa memahami permasalahan, pandai jujur dan tidak suka mengacau teman yang lain. Begitu pula dalam mencari guru, dianjurkan untuk mencari guru yang alim. Pandai, jujur dan bijaksana.

Bab keempat menjelaskan tentang menghormati ilmu dan ahli ilmu, yaitu dalam meraih kesuksesan, menuntut ilmu tidak hanya diperoleh dari ketekunan dan kesungguhan dalam belajar namun juga di tentukan dari sikap **tawadhu' terhadap guru.**

Bab kelima menjelaskan tentang kesungguhan, ketetapan dan cita-cita yang tinggi. Yaitu dianjurkan untuk mencari ilmu pengetahuan dengan bersungguh-sungguh, rajin dan tekun belajar serta berusaha keras untuh meraih dan mencapai cita-cita. Meninggalkan segala bentuk kemalasan karena kemalasan adalah sumber keburukan dan kerusakan yang amat besar.

---

<sup>9</sup> Ma'ruf Asrori, *etika belajar bagi para penuntut ilmu* terjemah Taklimul Muta'alim (Surabaya: Al-Miftah; 2012), 9.

Bab keenam menjelaskan tentang permulaan belajar, kuantitas, dan tertib belajar. Yaitu memastikan permulaan belajar sebaiknya pada hari Rabu karena pada hari Rabu Allah menciptakan cahaya yang berarti hari berkah bagi orang mukmin. Permulaan belajar sebaiknya mengulang dua kali sepanjang yang dihafal, kemudian ditambah sedikit demi sedikit setiap hari. Dianjurkan serius memahami pelajaran dari guru dengan cara meresapi, memikirkan, dan banyak mengulang pelajaran.

Bab ketujuh menjelaskan tentang tawakal. Yaitu Pelajar harus bersikap tawakal dalam menuntut ilmu, tidak digelisahkan urusan duniawi, sanggup bersusah payah dalam perjalanan belajar, dan tidak terperdaya sesuatu apapun selain ilmu.

Bab kedelapan menjelaskan tentang waktu keberhasilan. Yaitu waktu belajar semenjak dari ayunan sampai liang lahat, dianjurkan bagi pelajar memanfaatkan waktu yang ada, jika jenuh dengan satu ilmu pengetahuan maka berusahalah untuk belajar ilmu yang lainnya.

Bab kesembilan menjelaskan tentang kasih sayang dan nasehat. Yaitu bagi orang alim dianjurkan bersikap penyayang, suka menasehati, dan tidak dengki. Sifat dengki berbahaya dan tidak bermanfaat. Orang alim sebaiknya tidak bertikai dan memusuhi orang lain karena hanya akan menghabiskan waktu sia-sia.

Bab kesepuluh menjelaskan tentang *Istifadah* (Mengambil Manfaat). Yaitu orang yang menuntut ilmunya dianjurkan untuk beristifadah, sehingga mencapai kesuksesan dalam mencari ilmu, dengan cara mencatat segala ilmu pengetahuan yang didengar, memanfaatkan sepele dan memetik pelajaran dari mereka, sanggup menanggung derita dan hina, berkah sayang dengan guru, teman-teman, dan para ulama agar mudah memetik pengetahuan dari mereka.

Bab kesebelas menjelaskan tentang **waro'** (menjaga diri dari hal yang haram). Yaitu seseorang yang **waro'** dalam belajar ilmunya akan bermanfaat, belajarnya mudah dan faedahnya melimpah. Hendaknya menghindari makan makanan pasar karena cenderung najis dan kotor, ketika belajar hendaknya menghadap kiblat, tidak mengabaikan adab dan perbuatan sunnah.

Bab kedua belas menjelaskan tentang penyebab hafal dan penyebab lupa. Yaitu Penyebab paling kuat agar mudah hafal adalah kesungguhan, kontinuitas, sedikit makan, memperbanyak sholat malam dan bersiwak. Sedangkan penyebab lupa adalah berbuat maksiat, banyak berbuat dosa, keinginan dan kegelisahan perkara duniawi, serta terlalu banyak kesibukan dalam urusan duniawi.

Bab ketiga belas menjelaskan tentang Sumber dan Penghambat Rezeki, Penambah dan Pematang Usia. Yaitu penyebab tertutupnya rezeki

adalah berbuat dosa dan banyak tidur. Cara untuk memperolehnya adalah dengan mengerjakan sholat **dengan khusyu', menyempurnakan semua rukun,** wajib dan sunnah-sunnahnya, dan mengerjakan sholat dhuha. Agar panjang umur adalah dengan berbakti, tidak mengganggu orang, dan bersilaturohim.

### **Spirit Intelektual dalam Ta'limul Muta'alim**

**Kitab Ta'limul Muta'alim** memberikan gambaran bagi para penempuh keilmuan yang semangat menuntut ilmu kepada salah seorang sosok guru yang berkompeten dalam bidangnya. Akan tetapi mereka tidak mengetahui proses dan cara yang ditempuh agar usaha yang dilakukannya dapat mencapai tujuan dan manfaat yang diharapkan setelah mendapatkan ilmu. Dalam hal ini proses pendidikan yang perlu ditempuhnya. Ada beberapa syarat yang perlu ditempuh seorang pelajar, santri ataupun mahasiswa yang menempuh jenjang pendidikan diperguruan tinggi.

Disebutkan **dalam sebuah syair yg terdapat dalam kitab Ta'limul Muta'alim**

الا لا تنال العلم الا بسة      #      سأ نيك عن مجموعها بيان  
ذكاء وحرص واصطبار وبلغة      #      وارشاد استاذ وطول زمن<sup>10</sup>

**“Kamu tidak akan mendapatkan ilmu kecuali dengan enam hal, yang akan dikabarkan dalam kumpulan keterangan ini, yaitu cerdas, semangat (motivasi yang besar), kesabaran, bekal yang cukup, petunjuk guru dan proses masa yang panjang.”**

Pertama, ذكاء (kecerdasan), manusia sebagai makhluk yang sempurna yang diberikan akal oleh Allah hendaknya dapat memposisikan sebagai makhluk yang bermartabat. Dengan akal manusia dapat berpikir dan memikirkan apa yang menjadi ciptaan Allah dan mengetahui apa yang seharusnya ia lakukan. Berpikir disini dapatlah diartikan sebagai aktifitas berbicara dengan diri sendiri dalam batin; mempertimbangkan, merenungkan, menganalisis, membuktikan sesuatu, menunjukkan alasan-alasannya, menarik kesimpulan, meneliti sesuatu jalan pikiran, dan mencari bagaimana berbagai hal berhubungan satu sama lain. inilah yang dimaksud dengan aktifitas yang berkaitan dengan perkembangan ide, konsep, dan gagasan.<sup>11</sup>

Berdasarkan pengertian diatas, sesungguhnya berpikir adalah inti dari belajar. Sebab hanya melalui aktifitas berpikirlah seseorang bisa memperoleh ilmu pengetahuan. Tanpa berpikir seseorang mustahil akan mendapatkan suatu ilmu. Tak heran bila kemudian banyak pakar pendidikan, termasuk

---

<sup>10</sup> Syekh Az-Zarnuji, **Ta'limul Muta'alim** (Semarang: Maktabah Alawiyah), 14.

<sup>11</sup> Yanuar Arifin, *Mengungkap Rahasia Cara Belajar Para Imam Madzhab* (Yogyakarta: Diva Press, 2015), 156.

Jhon Dewey, menyeru agar lembaga pendidikan harus mengajarkan cara berpikir yang benar pada anak-anak. Sehingga, mereka bisa memperoleh suatu ilmu yang bermanfaat bagi kehidupan.

**Jauh sebelum John Dewey, Imam Syafi'i sebenarnya sudah memulai hal tersebut. Dalam belajar, ia selalu berpikir mendalam. Imam Syafi'i menyadari bahwa ilmu pengetahuan tidak mungkin diperoleh bila hanya dipelajari luarnya saja, melainkan juga harus disalami sampai ke akar-akarnya. Cara berpikir filosofis semacam ini telah mengantarkannya pada pemahaman yang tak terbatas, berada pada dimensi yang jauh. Ia pun selalu ingin mencapai hakikat sesuatu yang sempurna.<sup>12</sup>Dari sini kecerdasan perlu kita bangun dalam rangka memperoleh suatu ilmu pengetahuan baik melalui pemahaman yang mendalam kita dapatkan maupun dari pengetahuan guru yang kita dapatkan.**

Kedua, **حرص** (Semangat/ Motivasi yang kuat), dalam menempuh jalan menuntut ilmu hendaknya mempunyai upaya motivasi untuk berprestasi, sehingga akan dapat selalu fokus pada tujuan yang akan dicapainya. Kenapa demikian karena sesungguhnya manusia yang lahir didunia ini memiliki potensi untuk berprestasi dan memenangkan dalam ajang kompetisi, dengan argument sebagai berikut : *Pertama*, setiap anak yang lahir telah berhasil memenangkan dalam kompetisi diantara 150 juta sperma. Sperma sebanyak itu mati dalam memperebutkan ovum (sel pembuahan reproduksi wanita) kecuali satu sperma, yaitu sperma yang kemudian lahir seorang manusia. *Kedua*, setelah anak lahir dari rahim ibunya kedunia yang dilakukan pertama kali adalah menangis. Orang tua akan sedih apabila tidak menangis. Apa maksud dari tangisan bayi itu? Menangis itu merupakan aktifitas yang bermakna mencari perhatian. Misalnya jika anak merasa haus, ia akan menangis meminta perhatian ibunya untuk memberinya ASI. Jika ia merasa kedinginan, ia akan menangis yang mempunyai makna agar ibunya menyelimutinya. Demikian seterusnya, setiap anak membutuhkan sesuatu, ia akan menangis, yang kemudian ibunya memahami akan maksud anaknya tersebut, lalu memenuhi kebutuhannya. Tangisan anak ini mengandung makna bahwa ia telah berhasil memperoleh/memenangkan perhatian ibunya dari yang lain. keberhasilan anak ini dimaknai sebagai potensi untuk memenangkan dalam kompetisi kehidupan berikutnya. *Ketiga*, dalam potensinya, anak selalu berusaha untuk menirukan apapun yang ia lihat dan dengar. Perkataan dan perbuatan ibunya yang paling banyak ia tirukan. Karena ia selalu mendengar perkataan dan melihat perbuatan ibunya. anak sering mendengarkan kata ibu, ibu dan ibu. Lalu ia menirukan perkataan tersebut. Anak melihat ibunya makan dengan sendok, anak berusaha merebut

---

<sup>12</sup>*Ibid*, 157

sendok tersebut dari ibunya, kemudian mencoba untuk menggunakannya. Anak melihat ibunya menggunakan pisau untuk memotong buah, anak ingin melakukan hal yang sama. Demikian seterusnya, anak selalu ingin meniru dan mencoba. Pada konsisi seperti itu, sesungguhnya anak sedang mengalami proses pertumbuhan otak kanan, bagian otak yang berfungsi untuk melakukan kreasi dan inovasi. Kemampuan melakukan kreasi dan inovasi menjadi modal utama untuk memenangkan kompetisi dalam kehidupan berikutnya.<sup>13</sup>

Ada dua sumber motivasi dalam diri seseorang yang dapat mengantarkannya pada hal yang berprestasi. *Pertama*, orang yang termotivasi kalau ingin mencapai sesuatu. Orang dalam kategori ini memiliki motivasi mendekati, atau *moving toward*. Orang yang memiliki motivasi mendekati biasanya fokus pada tujuan. Mereka semangat dan termotivasi untuk menyelesaikan tugas-tugas demi tujuan yang telah ditetapkan. *Kedua*, orang yang termotivasi jika akan kehilangan sesuatu atau akan terjadi sesuatu yang tidak diinginkan. Orang dalam kategori ini disebut orang yang menjauhi atau *moving away*. Ia sangat termotivasi jika sesuatu yang negative akan terjadi.<sup>14</sup> Adanya semangat dan motivasi yang kuat menuntut ilmu ini dapat memberikan daya kekuatan untuk terus mencari ilmu yang sebelumnya belum diketahui. Orang yang mempunyai motivasi akan terus menjadikan dirinya selalu senang dan bahagia dengan segala tantangan yang dihadapinya.

Ketiga, اصطبار (kesabaran), dalam proses menuntut ilmu tentu tidak terlepas dari rintangan dan tantangan yang perlu dihadapinya. Oleh karena itu perlu ada kesabaran dan kesungguhan dalam memperoleh ilmu. Hal tersebut telah diungkapkan oleh Syekh Az-Zarnuji bahwasanya seorang pelajar harus bersungguh-sungguh, continue dan tidak kena lelah dalam **belajar. Hal ini telah diisyaratkan dalam firman Allah; “ dan orang-orang yang bersungguh-sungguh berjuang di jalan kami, niscaya akan kami tunjukan jalan Kami”** (Q.S. Al-Ankabut : 69).

**Diungkapkan dalam Ta’limul Muta’alim:**

من طلب شيئاً وجد ومن قرع الباب ولج

**“Barang siapa bersungguh-sungguh mencari sesuatu niscaya akan menemukannya, seseorang akan mendapatkan sesuatu yang dicarinya sesuai dengan usaha yang dilakukannya”.**<sup>15</sup> Imam Syafii berpesan, **“ Bersabarlah terhadap sikap keras guru. Karena, kegagalan ilmu disebabkan oleh ketidaksabaran murid dalam menghadapinya. Siapa yang tidak pernah**

---

<sup>13</sup> Sutrisno dan Suyatno, *Pendidikan Islam di Era Peradaban Modern* (Jakarta: Prenada Group; 2015), 107

<sup>14</sup> *Ibid*, 102.

<sup>15</sup> **Ma’rus Asrori, *Ibid*, 55.**

merasakan pahitnya belajar, maka ia akan menderita sepanjang hidup. Siapa yang tidak belajar pada masa muda, segera dirikan shalat empat takbir atas kematiannya. Demi Allah sesungguhnya hidup seorang pemuda adalah dengan ilmu dan ketakwaan. Jika keduanya tidak ada maka pribadinya tidak bernilai.

Melalui pesan tadi, imam syafii menyimpulkan bahwa kesuksesan menuntut ilmu tidak akan diraih kecuali dengan bersabar dalam menghadapi sikap keras guru, bersabar untuk memulai belajar sejak masa muda, dan bersabar saat menghadapi ujian yang dihadapi selama masa pencarian ilmu. Dengan demikian kesabaran adalah bukti kesungguhan hati kita untuk menempuh jalan ilmu.<sup>16</sup>

Keempat, **بلغة** (Perbekalan), Proses pencapaian sebuah ilmu tidak lepas dari bekal atau biaya yang perlu ditempuh. Baik digunakan untuk proses perjalanan ke tempat sumber ilmu ataupun untuk biaya hidup selama proses pencarian ilmu. Hari ini pemerintah telah memberikan bantuan bekal atau biaya bagi orang yang tidak mampu, sehingga mereka dapat mencapai cita-cita menuntut ilmu yang mereka inginkan. Biaya pendidikan yang disediakan oleh pemerintah perlu diapresiasi untuk mengembangkan dan menumbuhkan semangat keilmuan bagi generasi muda hari ini.

Pertumbuhan dan perkembangan sebuah peradaban diantaranya ditandai dengan telah terjadinya perubahan dinamis bidang ilmu pengetahuan. Sebaliknya bila ilmu pengetahuan tidak begitu diapresiasi dan para ilmuwan dikesampingkan, maka sudah pasti peradaban masyarakat disebuah Negara sangatlah rendah. Sejatinnya ilmuwan itu besar seperti dalam **kata hikmah disebut, “al-alimu kabir wa in kana hadisan, wa al-jahilu Shaghir wa in kana Syaikhun”**, (ilmuwan itu besar walaupun ia masih muda, sebaliknya bodoh itu kecil walaupun ia sudah tua).<sup>17</sup>

Kelima **ارشاد استاذ** (petunjuk guru), seorang pencari ilmu hendaknya memilih guru yang tepat dalam belajar. Dengan memilih guru yang tepat, maka seorang pencari ilmu akan memperoleh bimbingan yang baik saat belajar. Guru yang tepat juga akan memberikan arahan kepadanya untuk meraih keberhasilan dalam belajar secepat mungkin. Dengan demikian, belajar dibawah bimbingan guru menjadi sebuah keniscayaan bagi seorang pencari ilmu.

**Dalam sebuah syair yang tercantum dalam kitab Ta’limul Muta’alim** diungkapkan:

ان المعلم والطبيب كلاهما # لا ينصحان اذا هما لم يكرما

<sup>16</sup> Yanuar Arifin, *Ibid*, 150.

<sup>17</sup> Rusydi Sulaiman, Pengantar Metodologi Studi Sejarah Peradaban Islam (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014), 242.



فاصبر لدا ئك ان جفوت طبيبه # واقع بجهلك ان جفوت معلما

**“Sesungguhnya guru dan dokter tidak akan berguna nasehatnya bila tidak dihormati”, “bersabarlah dengan penyakitmu bila kamu menentang dokter. Dan bersabarlah dengan kebodohanmu bila kamu menentang guru”.**

Syair tersebut mengisyaratkan pentingnya kita memperhatikan petunjuk guru. Dan juga menghormatinya sebagai seorang pendidik yang memperhatikan proses pencapaian ilmu. Guru merupakan sebuah kunci keberhasilan seorang murid, hal ini disampaikan oleh sahabat Ali bin Abi Thalib bahwa:

انا عبد من علمنى حرفا واحدا ان شاء باع وان شاء اعتق وان شاء اشتق

**“Aku adalah hamba sahaya bagi orang yang mengajarku satu huruf saja. Bila ia bermaksud menjualku maka ia bisa menjualku, bila ia bermaksud memerdekakanku maka ia bisa memerdekakanku, dan bila ia bermaksud memperbudakku maka ia bisa memperbudakku.”<sup>18</sup>**

Ketahuilah bahwa pelajar tidak akan dapat meraih ilmu dan memanfaatkan ilmunya kecuali dengan menghormati ilmu dan ahli ilmu serta menghormati dan mengagungkan gurunya. Diungkapkan didalam kitab **Ta’limul Muta’alim**; **“rasa hormat lebih baik daripada kepatuhan, bahwa manusia tidak menjadi kafir (kepada Allah karena berbuat maksiat, tetapi ia kafir karena meninggalkan rasa hormat.”<sup>19</sup>**Oleh sebab itu sangatlah penting untuk diperhatikan para pencari ilmu untuk senantiasa memilih guru yang tepat serta mengikuti dan menghormati apa yang menjadi arahan dari seorang guru atau pendidiknya.

Keenam, **طول زمن** (Masa yang panjang), menjadi sebuah kebiasaan bagi seorang ulama salaf bahwa belajar selalu dilakukan dalam kurun waktu yang lama. Tidak hanya satu atau dua bulan, melainkan bisa berpuluh-puluh tahun. Kebanyakan orang sudah mulai belajar sejak usia muda, ketika semangat dan kekuatan sangat besar. Bahkan sejak usia belum genap sepuluh tahun, mereka sudah ramai mendatangi majelis ilmu untuk memperoleh pelajaran. Hal semacam itu juga dilakukan oleh para imam madzhab seperti imam Hanafi, imam Malik, Imam Syafii, dan Imam Hambali bahkan imam Bukhori dan imam Muslim yang menjadi salah satu pakar hadis yang terkenal diseantero dunia hingga saat ini. Dalam hadis Nabi saw. disebutkan:

أَطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ

**Artinya: “Tuntutlah ilmu sejak dari buaian hingga liang lahat”**

<sup>18</sup> Ma’rus Asrori, *Ibid*, 43.

<sup>19</sup> Ma’rus Asrori, *Ibid*, 39.

Hadis tersebut memerintahkan kepada umat Islam agar sepanjang hidupnya selalu menuntut ilmu. Oleh Karena itu untuk memperoleh ilmu butuh proses waktu yang tidak singkat, melainkan butuh waktu yang panjang.

### **Menciptakan Generasi Ilmuwan Muslim (Santri)**

Dalam kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Ilmuwan diartikan sebagai orang yang ahli dan banyak pengetahuannya mengenai suatu ilmu. Dalam hal ini dimaksudkan sebagai ilmu agama dan ilmu pengetahuan sains dan teknologi. Sedangkan Santri diartikan sebagai orang yang hidup dilingkungan pesantren dalam hal belajar ilmu agama kepada seorang ulama pesantren atau yang sering dikenal dengan sebutan Kyai.<sup>20</sup>

Seorang santri mempunyai sebuah hubungan rantai intelektual dengan para kyainya mulai dari generasi sebelumnya hingga sampai ke generasi selanjutnya. Seorang santri yang telah mempunyai bekal tradisi intelektual ini perlu dibangun dan dikembangkan setelah mereka terjun didunia perguruan tinggi maupun di lembaga-lembaga keilmuan lainnya. Terlebih bagi seorang santri yang ingin mengembangkan keilmuannya dibidang sains dan teknologi. Seperti halnya yang dicontohkan oleh para pendahulu umat Islam seperti Ibnu sina seorang ahli Ilmu Agama terbukti beliau umur 10 tahun sudah hafal Alquran.<sup>21</sup> beliau juga ahli Kedokteran. Kemudian Alkhwarizmi yang ahli dalam bidang Matematika yang terkenal dengan teori Algoritmanya. Selain itu ia juga menciptakan teori matematika lainnya seperti aljabar, teori kalkulus dan lainnya.<sup>22</sup> Ibnu Khaldun yang ahli ilmu agama juga menguasai ilmu filsafat, matematika, astronomi. Beliau mengarang kitab yang sangat dikenal dengan sebutan *Muqaddimah*.<sup>23</sup>

Sebagai seorang santri dengan bekal keilmuan yang didapatkan **didunia pesantren terkhusus dengan pemahamannya terhadap kitab Ta'limul Muta'alim tentu dapat berupaya untuk membangun dan membangkitkan** semangat para ilmuwan muslim yang sudah dibangun sebelumnya. Seorang santri perlu mengintegrasikan antara ilmu agama dan ilmu sains sehingga dapat menerapkan dan mempraktikan apa yang menjadi isyarat-isyarat Alquran tentang potensi perkembangan ilmu teknologi .

Dalam proses belajar, baik ilmu agama atau sains keberadaan suatu otoritas merupakan keniscayaan. Otoritas ini berupa pengetahuan yang terdapat dalam Alquran yang dikembangkan dalam pengetahuan sains. Tanpa

---

<sup>20</sup> Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren* ( Jakarta: LP3ES, 2011), 88.

<sup>21</sup> Ahmad Barmawi, *118 Tokoh Muslim Genius Dunia* ( Jakarta: Restu Agung, 2006), 142.

<sup>22</sup> Wahyu Murtiningsih, *Biografi Para Ilmuwan Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 2.

<sup>23</sup> *Ibid*, 181.

berpedoman pada otoritas, ada banyak hal yang tidak bisa dilakukan, termasuk mempelajari, mengembangkan dan menerapkan ilmu agama dan sains.<sup>24</sup> Oleh karenanya spirit membangun dan menciptakan generasi ilmuwan muslim/ santri perlu dibangun sejak dini sehingga dapat menjalani proses menciptakan ilmuwan muslim yang akan datang.

## Penutup

Manusia sebagai makhluk yang diberikan akal pikiran oleh Allah Swt. sudah sepatutnya menggunakan akal tersebut untuk berfikir dan mempelajari apa yang telah diciptakan oleh Allah Swt. baik yang ada di bumi maupun langit. Islam sangat menganjurkan pemeluknya senantiasa berfikir, mengamati, meneliti segala sesuatu yang ada disekitarnya untuk dijadikan sebagai ilmu pengetahuan.

**Kitab Ta'limul Muta'alim** yang menjadi pondasi santri dalam memahami tatacara menuntut ilmu perlu dikembangkan dan dijadikan acuan untuk memperoleh ilmu yang manfaat, serta memberikan sepirit intelektual dan keilmuan didunia agama maupun sains dan teknologi.

Banyak para ilmuwan muslim yang memberikan contoh kepada generasi sekarang yaitu meraka semua disamping memahami ilmu agama juga belajar memahami tentang ilmu sains dan teknologi. Santri sebagai pelopor intelektual pesantren tentu bisa meniru jejak para ilmuwan-ilmuwan zaman kejayaan Islam untuk menggali dan meneliti pengetahuan yang belum didapatkannya.

## Daftar Pustaka

- Departemen Agama RI. *Alquran dan Terjemahnya*. Surabaya: PT Karya Agung. 2006.
- Arifin, Yanuar. *Mengungkap Rahasia Cara Belajar Para Imam Madzhab*. Yogyakarta: Diva Press, 2015.
- Asrori, Ma'ruf, Penerj.** *Etika Belajar Bagi Para Penuntut Ilmu Terjemah Taklimul Muta'alim*. Surabaya: Al-Miftah, 2012.
- Az-Zarnuji, Syekh. ***Ta'limul Muta'alim***. Semarang: Maktabah Alawiyah.
- Barmawi, Ahmad. *118 Tokoh Muslim Genius Dunia*. Jakarta: Restu Agung, 2006.
- Dhofier, Zamakhsari. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Joko, Subagyo. *Metode Pembelajaran dan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1991.

---

<sup>24</sup> Maimun Syamsudin, *Integrasi Multidemensi Agama dan Sains* (Yogyakarta: Diva Press, 2012), 139.

- Mochtar, Affandi. *Kitab Kuning dan Tradisi Akademik Pesantren*. Bekasi: Pustaka Isfahan, 2008.
- Murtiningsih, Wahyu. *Biografi Para Ilmuwan Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Mz, Labib, Penerj. ***Ringkasan Ihya' Ulumuddin***. Surabaya: Himmah Jaya, 2004.
- Qardhawi, Yusuf. *Ilmu Pengetahuan dalam Persepektif Islam*. Yogyakarta: Izzan Pustaka, 2003.
- Sulaiman, Rusydi. *Pengantar Metodologi Studi Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014
- Sutrisno dan Suyatno. *Pendidikan Islam di Era Peradaban Modern*. Jakarta: Prenada Group, 2015.
- Syamsudin, Maimun. *Integrasi Multidemensi Agama dan Sains*. Yogyakarta: Diva Press, 2012.
- Library, <http://biografiulama4.blogspot.com/2012/10/biografi-syekh-az-zarnuji-pengarang.html>

## BAHTSUL MASAIL PENDIDIKAN DINIYAH FORMAL ULYA PONDOK PESANTREN SALAF APIK KAUMAN KALIWUNGU KENDAL JAWA TENGAH DAN INOVASI PEMIKIRAN DALAM MERESPONS DINAMIKA HUKUM ISLAM DI TENGAH MASYARAKAT

Muhammad Arifin  
Mahad Aly Pon-Pes As'ad Jambi  
*muhammadarifinmf@gmail.com*

### Abstrak

*Bahtsul masail* bukanlah hal baru di dalam dunia pesantren, terlebih pada pondok pesantren salaf. Hal ini sebagai bentuk kepedulian dan respons dari pondok pesantren dalam melihat dinamika hukum islam yang ada pada zamannya. Meninjau besarnya peranan metode *bahtsul masail*, penulis akan mencoba menguraikan mekanisme metode *bahtsul masail* di Pendidikan Diniyah Formal Ulya Pondok Pesantren Salaf APIK Kauman Kaliwungu Kendal Jawa Tengah. Berdasarkan dari pemikiran di atas, maka penulis memfokuskan penelitian pada Implementasi *bahtsul masail* Pendidikan Diniyah Formal Ulya Pondok Pesantren APIK. Tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan *bahtsul masail* di Pondok Pesantren Salaf, pelaksanaan *bahtsul masail* dan evaluasi, sehingga produk yang dihasilkan bisa memberikan kontribusi dalam problem hukum kalangan masyarakat. Jenis penelitian ini merupakan penelitian lapangan (*Field Research*) dengan menggunakan penelitian kualitatif dan menggunakan pendekatan penelitian fenomenologis. Sumber datanya berupa data primer dan data sekunder, teknik pengumpulan datanya melalui wawancara, observasi dan dokumentasi. Teknik analisis data dengan menggunakan metode analisis deskriptif kualitatif, yaitu mendeskripsikan implementasi *bahtsul masail* PDF Ulya APIK. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *bahtsul masail* yang melibatkan *ustadz* dan santri PDF Ulya APIK sudah baik karena telah mencakup: *Pertama*, perencanaan sudah mencakup seluruh komponen dari perencanaan, tujuan, materi, metode, waktu, dan alat-alat yang diperlukan dalam pelaksanaannya. *Kedua*, pelaksanaan pembelajaran dikelola dengan baik mulai dari kegiatan awal, kegiatan inti, kegiatan akhir dan evaluasi. *Ketiga*, implementasi *bahtsul masail* yang dilakukan telah sesuai dengan metode pembelajaran inti yang ada di PDF Ulya APIK.

**Kata Kunci:** *Bahtsul masail*, Inovasi Pemikiran

## Pendahuluan

Pondok pesantren merupakan lembaga pendidikan keagamaan tertua di Indonesia. Kehadiran pesantren di tengah-tengah masyarakat tidak hanya sebagai lembaga pendidikan, tetapi juga sebagai lembaga penyiaran agama dan sosial keagamaan yang bersikap lentur. Sejak awal kelahirannya, pesantren ternyata mampu mengadaptasikan diri dengan serta mamenuhi tuntutan masyarakat. Pesantren sebagai lembaga pendidikan islam secara selektif bertujuan menjadikan santrinya sebagai manusia yang mandiri yang diharapkan dapat menjadi pemimpin umat dalam menuju keridhoan Allah Swt. Oleh karena itu, pesantren bertugas untuk mencetak manusia yang benar-benar ahli dalam bidang agama dan ilmu bermasyarakat serta berakhlak mulia.

Dalam pembelajaran fikih di Pondok Pesantren Salaf terdapat suatu metode pembelajaran yang sangat efektif, diantaranya adalah metode pembelajaran melalui *bahstul masail*. Dengan adanya metode ini diharapkan:

1. Dapat meningkatkan daya nalar santri;
2. Dapat merespons fenomena di tengah-tengah masyarakat dengan cepat;
3. Melatih santri dalam memecahkan masalah dengan cara bermusyawarah;
4. Dapat menguji kemampuan santri dalam mengaktualisasikan kitab kuning dalam merespons masalah kekinian.

Penulis ingin meneliti sejauh mana perkembangan metode *bahstul masail* yang telah di implementasikan di Pendidikan Diniyah Formal Ulya Pondok Pesantren APIK. Untuk permasalahan yang dapat penulis angkat dalam artikel ini tidak terlepas dari gambaran latarbelakang di atas, diantaranya:

1. Implementasi *bahtsul masail* di Pendidikan Diniyah Formal Ulya Pondok Pesantren Salaf APIK Kauman Kaliwungu Kendal Jawa Tengah.
2. Kendala yang dihadapi dan solusi yang ditempuh dalam implementasi *bahtsul masail* di PDF Ulya Pondok Pesantren Salaf APIK Kauman Kaliwungu Kendal Jawa Tengah.

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memerikan manfaat secara teoritis berupa informasi ilmiah tentang implementasi metode *bahtsul masail* dalam pembelajaran fikih di PDF Ulya Pondok Pesantren Salaf APIK Kauman Kaliwungu Kendal Jawa Tengah.

## Pengertian Metode *Bahtsul masail*

Secara etimologi *bahtsulmasail* terdiri dari dua suku kata yaitu *bahtsu* yang artinya membahas dan *masail* yang artinya jamak dari masalah. Jadi *bahtsul masail* merupakan pembahasan masalah-masalah. Sedangkan *bahtsulmasail* secara terminologi adalah suatu metode yang membahas

masalah-masalah yang belum ada dalilnya atau belum ditemukan.<sup>1</sup> Metode *bahtsulmasail* tidak jauh berbeda dengan metode *musyawarah*. Melalui *musyawarah* para santri dapat memperluas dan mengembangkan pemikiran keislamannya. Metode *musyawarah* / *bahtsulmasail* merupakan metode pembelajaran yang mirip dengan metode diskusi /seminar. Dengan gambaran beberapa orang santri dengan jumlah tertentu membuat *halaqoh* (kelompok atau golongan) yang dipimpin langsung oleh kiyai atau ustadz atau mungkin juga dipimpin oleh santri yang senior untuk membahas atau mengkaji suatu persoalan yang telah ditentukan sebelumnya. Aktivitas *bahtsulmasail* menempatkan santri bukan saja sebagai objek penelitian, melainkan subjek yang saling belajar. Biasanya, santri yang terlibat pada aktivitas ini adalah santri senior yang dianggap mampu menguasai materi kitab kuning.

Karena objek kajiannya berkisar pada pendalaman kitab kuning yang di pelajarnya dengan tujuan agar para santri terlibat aktif dalam pembelajaran. Sehingga santri bukan merupakan objek pasif dalam pembelajaran yang hanya menerima pembelajaran tanpa reserve materi yang diajarkan oleh gurunya, melainkan subjek yang saling belajar. Dalam konteks ini dialektika pemikiran berlangsung secara produktif serta dapat menumbuhkan pemikiran-pemikiran yang kritis dan analisis bisa diharapkan

Al-Zarnuji menjelaskan bahwa santri harus melakukan *bahtsul masail* secara santun, terbuka, serta niat tulus untuk menyingkap kebenaran dan menutupi ketidaktahuan. Al-Zarnuji meyakinkan bahwa metode *bahtsulmasail* lebih berhasil daripada mengulang-mengulang pelajaran secara personal.<sup>2</sup> Langkah-langkah persiapan terpenting pada metode ini adalah terlebih dahulu memberikan topik materi yang akan dimusyawarahkan. Pilihan topik itu sendiri amat menentukan di dalam musyawarah. Topik yang menarik umumnya mendapat respons yang baik dan memberikan dorongan kuat kepada para santri untuk belajar. Penentuan topik secara awal lebih dimaksudkan agar para peserta musyawarah dapat mempersiapkan dari jauh-jauh hari sebelum musyawarah itu dilaksanakan. Kegiatan penilaian dilakukan oleh kiyai atau ustadz selama kegiatan musyawarah itu berlangsung. Hal-hal yang menjadi perhatian adalah kualitas jawaban yang diberikan oleh santri yang meliputi kelogisan jawaban, ketepatan, dan kevalidan referensi (ibarat kitab yang dipelajari) yang disebutkan serta bahasa yang disampaikan mudah dipahami oleh peserta *bahtsulmasail*, serta kualitas pertanyaan atau sanggahan yang dikemukakan.

---

<sup>1</sup> Ridwan Qoyyum Said, ***Rahasia Sukses Fuqoha'*** (Kediri: Mitra Gayatri, 2004), 61.

<sup>2</sup> Syekh Ibrahim bin Ismail, ***Syarah Ta'limul Mutaalim*** (Semarang: Thoha Putra, 2016), 30.



## Dasar dan Tujuan *Bahtsul masail*

Suatu metode pembelajaran sangat berhubungan sekali dengan dasar dan tujuan yang ingin dicapai. Terlebih jika metode tersebut melibatkan banyak elemen. Termasuk di dalamnya ada metode *bahtsulmasail*. Dasar dari metode *bahtsulmasail* ini diantaranya :

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ  
وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Artinya: “**Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah** kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya” (QS. Ali Imran 3: 159)<sup>3</sup>

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

Artinya :”**Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antar mereka**”. (QS. Asy-Syura [42]: 38)<sup>4</sup>

Dalam ayat ini diterangkan bahwa Rasulullah saw. diperintahkan oleh Allah Swt. untuk bermusyawarah dan membahas urusan bersama para sahabatnya.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَبْكُرُ وَ عُمَرُ : لَوِ اجْتَمَعْتُمَا فِي مَشْوَرةٍ مَا اخْتَلَفْتُمَا ( رواه أحمد )

Artinya :Telah bersabda Rasulullah SAW. Kepada Abu Bakar dan Umar : “**Apabila kalian berdua sepakat dalam musyawarah, maka aku tidak akan menyalahi kamu berdua.**” (HR. Ahmad)

Setiap bentuk metode pembelajaran akan berjalan dengan baik jika terjadi hubungan yang serasi antara metode tersebut dengan tujuan yang ingin dicapai karna tujuan menjadi sesuatu motivator agar kegiatan pembelajaran berjalan sesuai dengan yang diinginkan. Di bawah ini merupakan tujuan-tujuan pembelajaran *bahtsul masail* yaitu :

1. Melatih para santri dalam memecahkan masalah dengan menggunakan rujukan-rujukan yang jelas.
2. Melatih santri tentang cara berargumentasi dengan menggunakan nalar yang lurus.
3. Untuk membangun *ukhuwah* dan interaksi antar santri.

<sup>3</sup>AlqurandanTerjemahnya, Semarang, Thoha Putra, tt

<sup>4</sup>Ibid.

4. Agar pesantren memiliki pedoman dalam menetapkan hukum, sehingga semua keputusan di dalam *bahtsulmasail* harus berpegang pada cara-cara yang telah ditetapkan di dalam sistem yang sudah disepakati.
5. Untuk menghindarkan munculnya jawaban terhadap berbagai persoalan tanpa pedoman yang benar Menghindarkan terjadinya *mauquf* atau tertundanya suatu masalah karena tidak ada nash atau tidak ada *qaul* dalam *al-kutubul-mu'tabarah*, atau tidak ada *aqwal* (pendapat), *af'al* (perilaku) dan *tasharrufat* dari *assabiqunal awwalun* (para perintis).
6. Memberikan penjelasan bahwa *bermadzhab* di lingkungan Pondok Pesantren menggunakan pendekatan *qauli* (produk pemikiran) dan *manhajiy* sehingga tidak mungkin terjadi kesulitan dalam merespons setiap persoalan yang terjadi, baik yang menyangkut aspek *diniyah* maupun *ijtima'iyah*, aspek ekonomi, sosial, politik ataupun aspek-aspek lainnya.

Dengan demikian, pesantren yang selama ini dianggap melestarikan tradisi feodalistik dan otoriter justru merupakan perintis dalam berkembangnya tradisi dialog yang setara dan demokratis melalui *bahtsulmasail*. Kalangan pesantren justru merupakan komunitas yang telah terbiasa dengan perbedaan pendapat dan yang lebih penting yaitu menyelesaikan segala perbedaan pendapat dengan cara-cara dialog yang damai dan demokratis, bukan dengan kekerasan apalagi sampai menutup rumah ibadah umat lain yang berbeda agama dan aliran.

### Fungsi *Bahtsul masail*

Diharapkan dengan terselenggaranya kegiatan pembelajaran melalui metode *bahtsulmasail* ini dapat memberikan hasil atau manfaat kepada para santri diantaranya menurut KH. Ahmad Ishomuddin, Rois Syuriah PBNU: **“Ada beberapa hal yang menjadi fungsi dari *bahtsul masail*. Pertama, fungsi ilmiah, karna tidak ada pendapat yang dikeluarkan tanpa ilmu, tanpa landasan dan tanpa rujukan. Kedua, fungsi sillaturahmi, karna setiap *bahtsul masail* itu bisa mengukuhkan kembali hubungan-hubungan yang sempat terputus. Ketiga, fungsi konsolidasi dan keempat fungsi siasat.”**

Di samping itu masih ada manfaat atau fungsi dari pelaksanaan metode belajar melalui *bahtsulmasail* diantaranya menjadikan santri mampu dalam memecahkan masalah-masalah dengan rujukan yang jelas dan menjadikan santri agar tahu tentang cara berargumentasi dengan menggunakan nalar yang lurus. Dari manfaat-manfaat yang telah disebutkan di atas, jelas bahwa pembelajaran *bahtsulmasail* sangat penting dan

mendukung dalam pembelajaran fikih yang dilaksanakan di pondok pesantren salaf.

### **Perencanaan *Bahtsul masail*.**

Metode *bahtsul masail* bukanlah hal baru di dalam dunia pesantren, terlebih pada pondok pesantren salaf. Hal ini sebagai bentuk kepedulian dan respons dari pondok pesantren dalam melihat dinamika yang ada pada zamannya. Meninjau besarnya peranan metode *bahtsul masail*, penulis akan mencoba menguraikan mekanisme metode *bahtsul masail* di PDF Ulya Pondok Pesantren Salaf APIK mulai dari proses awal hingga proses pelaksanaan *bahtsul masail*.

Sebelum pelaksanaan *bahtsul masail*, terlebih dahulu pengurus PDF Ulya APIK membentuk panitia pelaksana, yang mana dalam pembentukan kepanitiaan ini dilakukan dengan pemilihan Ketua, Sekretaris dan Bendahara. Pemilihan ini berjalan demokratis melalui pemilihan yang rahasia dengan pemungutan suara terbanyak sebagai ketua disusul sekretaris dan bendahara yang dilakukan oleh segenap para *asatidz*.

Kemudian setelah pemilihan panitia terbentuk, maka kepanitiaan *bahtsul masail* menyusun petugas pelaksana meliputi dewan hakim *mushohhih*, dewan perumus, moderator, keamanan dan tiem sukses acara. Dalam pelaksanaan *bahtsul masail* ini panitia membaginya menjadi tiga hari dengan dua dewan hakim *mushohhih*, dua perumus, satu moderator merangkap *katib* dan dua keamanan dalam setiap harinya. Untuk pemilihan dewan hakim dipilih dari kesenioran dan kemampuan yang mumpuni dalam menganalisis soal yang ada, sedangkan penunjukan dewan perumus dipilih berdasarkan kemampuan dalam menjelaskan masalah yang sedang dibahas. Untuk moderator dipilih berdasarkan kemampuannya dalam menghidupkan suasana acara dan dapat membagi waktu dengan seefisien mungkin agar waktunya terarah.

Dalam pelaksanaan *bahtsul masail* yang diterapkan di PDF Ulya APIK melibatkan santri dan pengurus kompleks asrama. Khusus untuk kelas aliyah satu dan dua, seluruh santri wajib untuk mengikuti kegiatan tersebut, sedangkan dari kelas tiga aliyah dan kompleks asrama hanya diambil perwakilannya. Kemudian untuk proses pengambilan **as'ilah** *bahtsul masail*, panitia meminta kepada **as'ilah** setiap kelas dan pengurus complex asrama untuk diseleksi. Biasanya setiap kelas maupun complex mengirimkan 3 soal, jika terkumpul seluruhnya maka akan menjadi 33 soal yang nanti diseleksi sehingga hanya menyisakan 6 soal untuk dibahas bersama. Panitia menyediakan waktu hanya tiga hari terhitung dari tanggal dilayangkannya surat permohonan **as'ilah** *bahtsul masail*. Kemudian setelah seluruh

**as'ilah** terkumpul, maka panitia bersama tim sukses acara menyeleksi seluruh **as'ilah** yang masuk, untuk dicari yang kiranya layak dijadikan pembahasan dalam *bahtsul masail*. Umumnya panitia mengambil **as'ilah** yang sedang terjadi di masyarakat. Hal ini dilakukan oleh tim sukses dengan profesional tanpa ada intervensi dari siapapun walaupun tim sukses tersebut merupakan salah satu dari wali kelas aliyah yang mengikuti *bahtsul masail*. Hal ini memerlukan analisis yang mendalam, sebab belum tentu **as'ilah** yang masuk semuanya merupakan *waqiiyyah*, terkadang dalam seleksi **as'ilah** ini tak jarang sesama tim sukses terjadi perdebatan dalam penentuan **as'ilah** yang lolos. Ini mengindikasikan bahwa dunia pesantren memang sangat demokratis dalam pengambilan keputusan untuk bersama.

Setelah selesai menyeleksi semua **as'ilah** yang masuk hingga menyisakan 6 **as'ilah** yang lolos, lalu panitia mengoreksi ulang **as'ilah** yang lolos seleksi tersebut, untuk dimintakan klarifikasi kepada peserta yang lolos pertanyaannya. Kemudian tugas panitia selanjutnya adalah menyebarkan atau melayangkan soal tersebut kepada santri yang mengikuti acara *bahtsul masail* untuk mencari jawaban dan referensinya. Dalam hal ini, panitia hanya memberikan waktu seminggu santri untuk mencari jawaban dan referensi, sehingga seluruh peserta *bahtsul masail* harus ekstra cepat dalam mencari jawaban dan referensi, juga dituntut untuk teliti dalam pencarian jawabannya. Hal ini dikerjakan disela - sela waktu lenggang dan setelah pulang *musyawarah* malam hari, sehingga waktu istirahat mereka berkurang. Terkadang dalam pencarian referensi dan jawaban dikerjakan sampai larut malam hingga menjelang subuh dan hal ini sebenarnya kurang baik karna kebanyakan pada jam-jam pelajaran sekolah, santri yang mengikuti *bahtsul masail* mengantuk bahkan sampai tertidur di dalam kelas, sehingga dampaknya mengganggu aktifitas kegiatan belajar mengajar.

Setelah seminggu peserta mencari jawaban dan referensi, selanjutnya yang dilakukan oleh panitia *bahtsul masail* adalah meminta hasilnya kepada peserta *bahtsul masail* untuk dibahas oleh tim yang bertugas pada saat pelaksanaan, meliputi dewan hakim *mushohih*, perumus, moderator dan tim sukses yang bertugas untuk menyeleksi jawaban dan referensi yang telah masuk. Waktu untuk mengerjakannya ialah sehari sebelum acara *bahtsul masail* dimulai. Untuk lokasinya adalah perpustakaan madrasah, karna disana tersedia berbagai macam kitab-kitab kuning sebagai bahan referensi. Terkadang dalam pencarian **ma'khoz** petugas mencari data yang valid melalui internet sebagai bahan penunjang, sebab masalah yang dibahas umumnya adalah masalah-masalah yang sedang ramai diperbincangkan. Setelah malam hari mencari jawaban dan referensi *bahtsul masail*, panitia membuat surat

undangan santri kelas aliyah dan perwakilan kompleks untuk mengikuti *bahtsul masail* pada malam berikutnya guna diikuti oleh peserta *bahtsul masail*.

### **Pelaksanaan *Bahtsul masail***

Dalam implementasi *bahtsul masail* di PDF Ulya APIK terbagi menjadi dua gelombang. Gelombang pertama dilaksanakan sebelum dilaksanakannya ujian smester ganjil dan untuk gelombang kedua, dilaksanakan sebelum smester genap dan sebelum libur kenaikan kelas. Kemudian pada saat waktu pelaksanaan *bahtsulmasail* semua peserta dipersilahkan untuk menempati tempat yang telah disediakan dan sebelum acara dimulai dari panitia mengumumkan tata tertib pelaksanaan *bahtsul masail* agar berjalan tertib dan lancar. Setelah dibacakan tata tertib oleh moderator, *bahtsul masail* resmi di buka dengan pembacaan surat Al-Fatihah agar pelaksanaannya berjalan dengan lancar tanpa adanya halangan suatu apapun. Setelah ini moderator mempersilahkan kepada setiap kelas maupun perwakilan kompleks untuk mengemukakan jawaban dan *ma'khodz* kitabnya sesuai dengan pertanyaan. Hal ini dilakukan dengan cara bergilir dimulai dari kelas satu aliyah sampai tiga aliyah lalu berlanjut kepada jawaban dari perwakilan Komplek masing-masing. Setelah semuanya selesai menyampaikan jawaban dan referensi kitab masing – masing, lalu moderator mempersilahkan peserta yang *as'ilah* lolos seleksi untuk mempresentasikan permasalahan yang sedang dibahas. Biasanya dalam presentasi ini banyak kritikan dan masukan atau klarifikasi dari peserta lain. Tujuannya agar masalah yang dibahas benar-benar valid dan jelas, sehingga dalam mencari dan merumuskan jawabannyapun sesuai dengan keadaan yang sebenarnya.

Setelah presentasi oleh peserta, kemudian moderator mempersilahkan pada tim perumus untuk merumuskan permasalahan/kasus yang ada agar dapat dispesifikan pada jawaban yang nanti akan disampaikan oleh *hakimmushohih*, serta menemukan titik temu dari semua jawaban peserta *bahtsul masail*. Terkadang dalam perumusan ini banyak juga yang disanggah oleh para *mubahitsin*. Hal ini masih diperbolehkan namun melalui izin dari moderator. Ini membuktikan bahwa dalam dunia pesantren sangat menjunjung tinggi demokrasi dan hak suara, namun tetap melalui koridor yang beretika. Biasanya dalam perdebatan akan berjalan ramai bila ada jawaban atau referensi yang berbeda dari peserta lain, karna akan banyak sanggahan, baik jawaban maupun referensinya. Namun bila seluruh jawaban *mubahitsin* sama, maka moderator sebisa mungkin akan mencari celah agar *bahtsulmasail* berjalan ramai dan semarak. Biasanya moderator akan mengadu argumen dan alasan terhadap jawaban yang sama tersebut.

Lalu setelah *musyawarahbahtsul masail* ini berjalan kurang lebih dua jam, moderator meminta pada tim perumus untuk merumuskan kembali hasil dari kesimpulan yang diperdebatkan, setelah itu baru masalah yang sedang dibahas diserahkan sepenuhnya pada dewan hakim *mushohih*. Dalam menjawab soal dan referensinya, terlebih dahulu **as'ilah** dibacakan kembali, kemudian dijelaskan maksud dari diskripsi masalah yang diperdebatkan. Setelah ini hakim memaparkan jawabannya beserta referensi kitabnya, kemudian mempersilahkan peserta untuk bertanya tentang hal-hal yang berkaitan dengan pertanyaan, jawaban dan *makhodz*. Setelah di jelaskan dan mendapatkan persetujuan dari seluruh peserta, maka dewan hakim menutup dengan ketukan palu dan pembacaan Al-Fatihah. Begitu pula untuk pertanyaan pertanyaan dan jawaban selanjutnya.

Diantara pertanyaan yang lulus seleksi yaitu kasus yang sedang terjadi saat ini tentang eksekusi hukuman mati bagi terpidana tindak kejahatan narkoba yaitu pemerintah diperbolehkan untuk mengeksekusi hukuman mati kepada para narapidana sebagai bentuk **ta'zir yang di beratkan agar dapat** memberikan efek jera bagi para bandar narkoba yang ingin menyelundupkan barang haram tersebut ke Indonesia.

### **Evaluasi Pembelajaran *Bahtsul masail***

Setelah seluruh rangkaian pembelajaran *bahtsul masail* selesai, hal selanjutnya yang dilakukan oleh panitia adalah mengkodifikasi hasil – hasil *bahtsulmasail* ke dalam buku dokumentasi serta membuat laporan pertanggungjawaban terkait seluruh kegiatan yang diserahkan kepada kepala madrasah selaku pimpinan. Panitia melakukan evaluasi menyeluruh dalam pelaksanaan *bahtsul masail* yang telah dilaksanakan mulai permohonan pertanyaan *bahtsul masail*, seleksi **as'ilah**, pengiriman **as'ilah** kepada peserta, pencarian jawaban dan referensi oleh dewan petugas *bahtsul masail* hingga waktu pelaksanaan *bahtsul masail*. Jika dalam pembelajaran *bahtsul masail* masih terdapat kendala-kendala maka panitia akan dilakukan perbaikan untuk pelaksanaan *bahtsul masail* selanjutnya.

Untuk implementasi *bahtsul masail* di PDF Ulya APIK telah berjalan dengan baik, ini terbukti telah terujinya hasil-hasil keputusan yang didapatkan dari pelaksanaannya tersebut. Menurut peneliti, pelaksanaan *bahtsul masail* yang diselenggarakan di PDF Ulya APIK sudah banyak perubahan ke arah yang semakin baik. Hal ini mengindikasikan bahwa PDF Ulya APIK semakin berbenah menuju metode pembelajaran yang lebih representatif. Namun masih ada kendala-kendala yang dirasa oleh penulis perlu diperbaiki lagi diantaranya 1.Semakin menurunnya kualitas santri dalam mencermati masalah yang ada dimasyarakat. 2.Berkurangnya minat santri dalam

mengikuti kegiatan *bahtsulmasail*. 3. Terlalu menyita waktu, hingga pada saat jam masuk kelas, banyak santri yang mengantuk bahkan tertidur di ruang kelas. 4. Kurang efektifnya peraturan yang diterapkan dalam acara *bahtsulmasail*. 5. Kurang keseriusan dalam mencari jawaban dan referensi tentang pertanyaan yang dibahas dalam *bahtsul masail*. 6. Terlalu dominansantri yang memiliki kemampuan lebih dibanding santri yang lain. 7. Kurang aktifnya sebagian santri dalam menjawab dan memaparkan, hal ini terbukti banyaknya santri yang hanya mendengarkan tanpa ikut berpartisipasi. 8. Terlalu lamanya pelaksanaan *bahtsul masail* hingga larut malam.

Kendala-kendala ini perlu untuk segera dibenahi mengingat *bahtsulmasail* termasuk diantara ruhnya pesantren, sebab ciri khas pondok pesantren adalah metode pembelajarannya menggunakan *bahtsulmasail* dengan referensi kitab kuning, yang ini tidak ditemukan di lembaga manapun di luar pondok pesantren. Namun dari pengamatan penulis bahwa PDF UIya APIK terus memperbaiki kekurangan- kekurangan dan kendala-kendala yang dihadapinya dengan meminta bantuan wali kelas atau *mustahiq* untuk mengarahkan siswanya agar bisa aktif dalam mengikuti kegiatan *bahtsulmasail* serta jam pelaksanaannya pun dikurangi, sehingga tidak mengganggu kegiatan belajar mengajar pada pagi harinya. Lalu berkoordinasi dengan keamanan agar peraturan dan tata tertib bisa dijalankan oleh semua *musyawirin* seperti yang disampaikan oleh ust. Kafa Bihi selaku petugas pelaksana *bahtsulmasail* PDF UIya APIK

**“Kami selaku panitia pelaksana akan terus memperbaiki kekurangan-kekurangan dalam pelaksanaan *bahtsulmasail* melalui koordinasi dengan wali kelas, agar mereka bisa mengarahkan anak didiknya lebih aktif lagi dalam mengikuti *bahtsulmasail*, serta meminta keamanan agar bisa tegas dalam menjalankan tata tertib pelaksanaan *bahtsulmasail*. Lalu waktu pelaksanaannya tidak terlalu lama maksimal sampai setengah satu malam telah selesai sehingga tidak sampai mengganggu kegiatan belajar pagi harinya.”<sup>5</sup>**

### **Sistem Pengambilan Keputusan Hukum Islam Dalam Metode *BahtsulMasail* Di Lingkungan Pondok Pesantren**

Berbicara tentang pondok pesantren maka tidak bisa dilepaskan dari Jamiyyah Nahdhotul Ulama. Sebab jamiyyah ini bermula dari perjuangan para ulama-ulama pesantren. Maka tidak salah bila ada yang mengatakan bahwa pesantren merupakan cikal bakal berdirinya *jamiyyah* keagamaan Nahdhotul Ulama. Maka dalam hal prosedur dan sistem pengambilan

---

<sup>5</sup> Wawancara dengan Ust. Kafa Bihi.



keputusan hukum islam di pondok pesantren sama dengan prosedur dan sistem pengambilan keputusan hukum islam yang di pegang oleh Jamiyyah Nahdhotul Ulama.

Berikut ini merupakan isi dari hasil keputusan mukhtar NU XXXI yang dilaksanakan di Asrama Haji Donohudan Boyolali – Solo Jawa Tengah pada tanggal 29 Nopember – 1 Desember 2004 M / 16-18 Syawal 1425 H tentang *Masail Al-Diniyyah Al- Maudhu'iiyyah*.<sup>6</sup> Penjelasan umumnya antara lain:

1. Yang dimaksud dengan “ kitab” adalah *kutub al-madzahib al-arba'ah*, yaitu kitab-kitab tentang ajaran islam yang sesuai dengan aqidah *ahlussunahwaljamaah*.
2. Yang dimaksud dengan *bermadzhab* secara *qouli* adalah mengikuti pendapat yang sudah “ jadi” dalam lingkup salah satu al *madzahib-al-arba'ah*.
3. Yang dimaksud *bermadzhab* secara *manhajiy* adalah bermadzhab dengan mengikuti jalam pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam *madzhab* dari *almazahib al-arba'ah*.
4. Yang dimaksud dengan *istinbathjama'i* adalah mengeluarkan hukum **syara' dari dalilnya dengan qowaidulushuliiyyah** secara kolektif.
5. Yang dimaksud dengan *qoul dalam referensi madzhab syafi'i* adalah **pendapat imam syafi'i**.
6. Yang dimaksud wajah adalah pendapat ulama madzhab syafi'i.
7. Yang dimaksud dengan **taqirir jama'i** adalah upaya secara kolektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa *qoul/wajah* dalam **madzhab syafi'i**.
8. Yang dimaksud dengan *ilhaq ( ilhaqul masailbinazhairiha)* adalah menyamakan hukum suatu kasus/ masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (menyamakan suatu kasus dengan pendapat yang sudah “ jadi”).
9. Yang dimaksud dengan usulan masalah adalah permintaan untuk **membahas suatu kasus / masalah, baik hanya berupa “judul” masalah** maupun telah disertai pokok-pokok pikiran atau pola hasil pembahasan awal dengan maksud dimintakan tanggapan.
10. Yang dimaksud dengan pengesahan adalah pengesahan hasil suatu *bahtsulmasail* oleh PB Syuriyah NU, Munas Alim Ulama NU atau Mukhtar NU.

---

<sup>6</sup> LTN PBNU, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* (keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdhotul Ulama) (Surabaya: Khalista, 2011), 846-849.

## Sistem Pengambilan Keputusan Hukum Islam

Dalam memecahkan dan merespons masalah, maka *bahtsulmasail* hendaknya mempergunakan kerangka pembahasan masalah, antara lain sebagai berikut:

1. Analisis masalah (sebab mengapa terjadi kasus) ditinjau dari berbagai faktor yakni faktor ekonomi, politik, budaya, sosial, dan faktor lainnya;
2. Analisis dampak (dampak positif dan negatif yang ditimbulkan oleh suatu kasus yang dicari hukumnya) ditinjau dari berbagai aspek antara lain aspek sosial ekonomi, sosial budaya, sosial politik, dan aspek lainnya;
3. Analisis hukum (dampak *bahtsulmasail* tentang sesuatu kasus setelah mempertimbangkan latarbelakang dan dampaknya disegala bidang) di samping mempertimbangkan hukum islam juga mempertimbangkan hukum yuridis formal yaitu status hukum (*al-ahkam al-khomsah*), dasar dari ajaran ahlussunah wal jamaah, dan hukum positif.

Keputusan *bahtsulmasail* di lingkungan NU dibuat dalam kerangka bermadzhab kepada salah satu madzhab empat yang disepakati dan mengutamakan bernadzhab secara *qouli*. Oleh karna itu, prosedur penjawaban masalah disusun dalam urutan sebagai berikut:

1. Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh ibarat kitab dari kutub al-madzhahib al-**arba'ah** dan di sana terdapat salah satu pendapat dari kutubal-madzhahib al-**arba'ah** maka dipakailah pendapat tersebut.
2. Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh ibarat kitab dan di sana terdapat lebih dari satu pendapat, maka dilakukan **taqrirjama'i** untuk memilih salah satu pendapat. Pemilihan ini dapat dilakukan sebagai berikut :
  - a. Dengan mengambil pendapat yang lebih maslahat dan / atau yang lebih kuat.
  - b. **Khusus dalam madzhab Syafi'i sesuai dengan keputusan Mukhtar ke I (1926), perbedaan pendapat disesuaikan dengan cara memilih:**
    - 1) Pendapat yang disepakati oleh *Syaikhoni* (al- Nawawi dan Al-**Rofi'i**)
    - 2) Pendapat yang dipegangi oleh Al-Nawawi
    - 3) Pendapat yang dipegangi oleh Al-**Rofi'i**
    - 4) Pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama
    - 5) Pendapat ulama yang pandai
    - 6) Pendapat ulama yang **wara'**
  - c. **Untuk madzhab selain Syafi'i berlaku ketentuan-ketentuan** menurut madzhab yang bersangkutan.
3. Dalam kasus tidak ada pendapat yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhaq al-masail bi nadzhoiriha* **secara jama'i oleh para**

ahlinya. Ilhaq dilakukan dengan memperhatikan *mulhaq*, *Mulhaqbi*, dan *wajahilhaq* oleh para *mulhiq* yang ahli.

4. Dalam kasus yang tidak mungkin dilakukan ilhaq, maka bisa dilakukan ***istinbathjama'i*** dengan prosedur bermadzhab secara *manhajiy* oleh para ahlinya. Yaitu dengan memperaktekan *qowaidushuliyah*.

### Kerangka Analisis Tindakan

Kerangka analisis tindakan, peran dan pengawasan efektifitas hasil *bahtsul masail* (apa yang harus dilakukan sebagai konsekuensi dari *bahtsul masail*, siapa yang akan melakukan, bagaimana, kapan, dan di mana hal itu hendak dilakukan serta bagaimana cara sosialisasi mekanisme pemantapan agar semua perjalanan sesuai dengan keputusan) maka perlu memperhatikan aspek-aspek berikut ini:

1. Aspek politik (berusaha agar hasil *bahtsulmasail* dapat dijadikan sebagai sarana mempengaruhi kebijakan pemerintah).
2. Aspek budaya (berusaha membangkitkan pengertian dan kesadaran masyarakat terhadap hasil-hasil *bahtsulmasail* melalui berbagai media **massa dan forum seperti majlis Ta'lim dan sebagainya**).
3. Aspek ekonomi (meningkatkan kesejahteraan masyarakat).
4. Aspek sosial (upaya meningkatkan kesehatan masyarakat, lingkungan hidup dan lain sebagainya).

Adapun metode yang digunakan dalam kerja *bahtsulmasail* ada tiga macam dan ketiga metode tersebut diterapkan secara berjenjang, yaitu:

1. Metode *Qouli*

Metode ini adalah suatu *istinbat* hukum yang digunakan oleh ulama dalam kerja *bahtsul masail* dengan mempelajari masalah yang dihadapi kemudian mencari jawabannya pada kitab-kitab fikih dari madzhab empat dengan mengacu dan merujuk secara langsung pada bunyi teksnya. Atau dengan kata lain mengikuti pendapat-pendapat yang sudah jadi dalam lingkungan madzhab tertentu <sup>7</sup>

2. Metode *Ilhaq*

Apabila metode *qouli* tidak dapat dilaksanakan karna tidak ditemukan jawaban tekstual dari kitab ***mu'tabar***, maka yang dilakukan adalah apa yang disebut dengan *ilhaq al-masailbinadzairiha* yakni menyamakan hukum suatu kasus/masalah yang belum dijawab oleh kitab (belum ada ketetapan hukumnya) dengan kasus/masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab

---

<sup>7</sup> A. Muhtadi Anshor, *Bahtsul Masail NU* (Melacak Dinamika Pemikiran Madzhab Kaum Tradisionalis (Jogjakarta: Teras, 2012), 84.

(telah ada ketetapan hukumnya) atau menyamakan dengan pendapat yang sudah jadi.<sup>8</sup>

### 3. Metode *Manhajiy*

Metode *manhajiy* adalah suatu cara menyelesaikan masalah keagamaan yang ditempuh dalam *bahtsulmasail* dengan mengikuti jalan fikiran dan kaidah-kaidah penetapan hukum yang telah disusun imam madzhab.<sup>9</sup> Sebagaimana metode *qouli* dan *ilhaqi* sebenarnya metode *manhajiy* ini juga sudah diterapkan oleh ulama terdahulu walaupun tidak dengan istilah *manhajiy* dan tidak pula diresmikan melalui sebuah keputusan.<sup>10</sup>

Jawaban terhadap permasalahan yang dikaji dalam *bahtsulmasail* yang tidak mencantumkan dalil dari suatu kitab ataupun memberikan argumentasi **detail, setelah tidak dapat dirujukan kepada teks kitab mu'tabar maka** digunakanlah metode *manhajiy* dengan berdasarkan mula-mula pada Al-Qur'an, **setelah tidak ditemukannya jawaban dalam Al-Qur'an lalu pada** Hadist dan begitu seterusnya yang akhirnya sampai pada jawaban dari *kaidah fikihiyah*<sup>11</sup>

### Penutup

Proses pembelajaran *bahtsulmasail* di PDF Ulya APIK telah berjalan dengan baik dalam mekanisme pelaksanaan maupun manajemennya. Pembelajaran *bahtsulmasail* di PDF Ulya APIK sangat membantu sekali dalam pengembangan keilmuan santri dengan menelaah kitab-kitab kuning demi memecahkan permasalahan yang terus berkembang dimasyarakat agar santri mampu merespons dengan cepat. Kendala dalam proses pembelajaran *bahtsul masail* di PDF Ulya APIK diantaranya kurang begitu antusias sebagian santri dalam mengikuti kegiatan *bahtsul masail* sehingga hanya sebagian santri yang aktif dalam mengutarakan pendapat, mencari referensi dan jawaban. Belum begitu maksimal penerapan peraturan dan sanksi dalam pelaksanaan *bahtsulmasail*. Terlalu menyita banyak waktu sehingga terkadang mengganggu aktifitas kegiatan belajar mengajar. Solusi dalam menangani kendala tersebut diantaranya dewan guru atau *asatidz* memberikan motivasi kepada seluruh santri terutama yang kurang begitu aktif dalam kegiatan *bahtsulmasail* serta adanya dukungan dari semua pihak. Perlu menerapkan kembali peraturan dan mekanisme pelaksanaan *bahtsulmasail* dengan melibatkan keamanan agar acara *bahtsulmasail* berjalan lancar dan kondusif.

---

<sup>8</sup> Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU* (Surabaya: LKIS, 2004), 121.

<sup>9</sup> Masyhuri A. Aziz, *Masalah Keagamaan* (Surabaya: Dinamika Press, 1997), 364.

<sup>10</sup> A. Muhtadi Anshor, *Bahtsul Masail NU: Melacak Dinamika Pemikiran Madzhab Kaum Tradisional* (Jogjakarta: Teras, 2012), 90.

<sup>11</sup> Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU* (Surabaya: LKIS, 2004), 126.

Perlu himbauan kepada para santri untuk mencari jawaban dan referensi kitab tidak sampai larut malam, sehingga akan sangat mengganggu aktifitas kegiatan belajar mengajar pada pagi harinya.

Ada beberapa saran yang perlu dikemukakan dalam implementasi metode pembelajaran *bahtsulmasail* di PDF Ulya APIK yaitu :

1. Lembaga pesantren hendaknya berusaha tetap menjalankan metode *bahtsulmasail* ini dengan berkesinambungan dengan terus memperbaiki manajemennya, sebab metode ini merupakan ajang untuk mengasah kemampuan intelektual santri dalam merespons tantangan zaman dengan berlandaskan dari hukum islam yang diperoleh dengan terus menelaah kitab-kitab kuning
2. Pengasuh dan *asatidz* hendaknya mengelola implementasi metode *bahtsulmasail* dengan optimal di pondok pesantren APIK untuk meningkatkan kualitas intelektual santri.
3. Para santri hendaknya tetap bersemangat dalam mengikuti kegiatan *bahtsulmasail* guna untuk memperluas pengetahuan agama melalui jalan musyawarah dengan mempertimbangkan aspek-aspek sosial yang berkembang dimasyarakatnya dan selalu aktif dalam forum ilmiah ini.
4. Pemerintah perlu mendukung pelaksanaan *bahtsulmasail* terutama hasil keputusan pondok pesantren untuk dimasukan dalam berbagai kebijakan pemerintah agar senantiasa sejalan dengan nilai agama.

## Daftar Pustaka

- Ali, Muhammad. *Strategi Penelitian Pendidikan*. Bandung: Angkasa, 1993.
- Alqurandan Terjemahnya*. Semarang: Thoha Putra, 2018.
- Anshor, A. Muhtadi. *Bahtsul masail NU* (Melacak Dinamika Pemikiran Madzhab Kaum Tradisionalis. Jogjakarta: Teras, 2012.
- Aziz, Masyhuri A. *Masalah Keagamaan*. Surabaya: Dinamika Press, 1997.
- Best, John W. *Research in education*. Penerjemah sanapiyah faisal dan mulyadi. Surabaya: PT. Usaha Offset Printing, 1982.
- LTN PBNU. *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam (Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdhotul Ulama)*. Surabaya: Khalista, 2011.
- Moleong, Lexi J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosda Karya, 2004.
- Nasution, M. Farid dan Fakhruddin. *Penelitian Praktis*. Medan: Pustaka Widyasarana, 1993.
- Nasution, S. *Kurikulum dan Pengajaran*. Jakarta, Bina Aksara 1989.
- Said, Ridwan Qoyyum. **Rahasia Sukses Fuqoha'**, Kediri : Mitra Gayatri, 2004.
- Syekh Ibrohim bin Ismail. **Syarah Ta'limul Mutaalim**. Semarang: Thoha Putra, 2016.

Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU*. Surabaya, LKIS, 2004.

## INOVASI PEMIKIRAN: KAJIAN HUKUM JUAL BELI BIOGAS TINJA MANUSIA DALAM PERSPEKTIF FIKIH-KIMIA

Muhammad Wahyu Arif Wibowo dan Mahin Muqoddam Assarwani

*Pondok Pesantren Krapyak, Yayasan Ali Maksum, Yogyakarta*

*mwahyuarif@gmail.com*

### Abstrak

Pemakaian energi di Indonesia saat ini masih didominasi berbasis fosil, terutama bahan bakar minyak bumi dan batu bara. Penggunaan energi baru dan terbarukan harus menjadi perhatian utama pemerintah Indonesia, tidak hanya sebagai upaya untuk mengurangi pemakaian energi fosil melainkan juga untuk mewujudkan energi bersih atau ramah lingkungan. Salah satu sumber energi alternatif adalah biogas berbahan dasar tinja manusia. Meski demikian, karena biogas dihasilkan dari tinja manusia yang notabene naja, sebagian kelompok masyarakat muslim masih canggung untuk menggunakannya. Membeli biogas bisa diartikan dengan membeli barang naja dan hukumnya adalah tidak boleh (haram). Pada tulisan ini akan mengkaji apa sebenarnya hakikat biogas, bagaimana pemanfaatannya, serta kajian untuk menentukan boleh tidaknya menggunakan biogas dalam perspektif ilmu fikih dan ilmu kimia. Dalam perspektif fikih empat mazhab, diperlukan data pendapat ulama fikih tentang macam-macam benda yang dihasilkan dari proses perubahan tinja sebagai benda naja dan memiliki kesamaan sifat dengan biogas, seperti *dukhan*, *bukhar*, *ghubar*, dan *rih*. Bahkan, lebih dari itu, juga diperlukan *tasawwur* ulang tentang hakikat tinja manusia itu sendiri, sebelum mengkaji produk yang dihasilkan dari perubahannya. Sedangkan dalam perspektif kimia, biogas adalah gas campuran metana ( $\text{CH}_4$ ) sekitar 50-75%,  $\text{CO}_2$  (25-50),  $\text{H}_2\text{S}$  (0-0.5%),  $\text{NH}_3$  (0-0.05%), Uap Air (1-5%), debu ( $5\mu\text{m}$ ), N dan Siloksan (0-50mgm). Kajian interdisipliner inovasi pemikiran ini diharapkan dapat mendorong munculnya perubahan perspektif masyarakat ke arah fikih-kimia. Dengan perspektif ini harapannya masyarakat semakin mengerti hukum jual beli dan penggunaan biogas tinja manusia untuk mendorong terciptanya energi baru terbarukan dalam skala rumah tangga.

**Kata Kunci :** Biogas Tinja, Hukum Jual Beli, Perspektif, Fikih-Kimia



## Pendahuluan

Pertumbuhan penduduk Indonesia yang sangat cepat, dengan ekspansi bidang industri menyebabkan peningkatan permintaan energi dan penurunan kualitas lingkungan. Meskipun Indonesia adalah salah satu negara penghasil minyak dan gas, namun berkurangnya cadangan minyak menjadi hal yang tidak dipungkiri. Di sisi lain, ketergantungan akan minyak bumi baik skala rumah tangga dan industri untuk jangka panjang tidak dapat disangkal lagi.<sup>1</sup>

Berdasarkan Laporan Kinerja Direktorat Jenderal Minyak dan Gas Bumi, cadangan migas dibedakan menjadi cadangan terbukti (*proven reserves*), cadangan mungkin (*probable reserves*) dan cadangan harapan (*possible reserves*). Terkait dengan hal tersebut, pada tahun 2017, target cadangan migas yang ditetapkan adalah sebesar 6714 MMSTB untuk minyak dan 146 TCF untuk gas bumi. Adapun pada tahun yang sama, capaian cadangan migas mencapai 7534 MMSTB untuk minyak dan 143 TCF untuk gas bumi.<sup>2</sup>

Meski demikian, saat ini pemerintah terus mengajak masyarakat mengatasi masalah energi nasional secara bersama-sama. Salah satu jalan untuk mengatasi masalah ini adalah dengan melakukan konservasi dan diversifikasi energi.<sup>3</sup> Konservasi dilakukan dengan cara meningkatkan efisiensi energi pada sisi suplai dan permintaan di sektor industri, transportasi, rumah tangga, dan komersial. Sedangkan diversifikasi dilakukan dengan cara meningkatkan energi baru dan terbarukan (EBT) dalam bauran energi. Energi alternatif tersebut haruslah dapat menekan dan mengurangi pemakaian energi fosil khususnya minyak bumi, dapat memanfaatkan potensi sumber daya lingkungan yang tersedia, serta ramah lingkungan. Sumber energi yang termasuk dalam energi baru dan terbarukan antara lain energi panas bumi, energi air, energi surya, energi angin, energi biomassa/biogas, energi arus dan gelombang laut, *fuel cell* (sel bahan bakar), serta energi nuklir.<sup>4</sup>

Dalam skala rumah tangga, biogas merupakan salah satu solusi teknologi untuk mengatasi permasalahan energi di level yang paling bawah. Hal ini menjadi suatu upaya pemenuhan energi secara swadaya oleh masyarakat melalui diversifikasi energi bahan bakar minyak ke energi biogas.

---

<sup>1</sup>Perry, R.H. "Perry's Chemical Engineer Handbook". Edisi ke- 5. McGraw-Hill Book Company, Inc.

<sup>2</sup> Laporan Kinerja Direktorat Jenderal Minyak dan Gas Bumi Tahun Anggaran 2017. <https://migas.esdm.go.id/uploads/post/LAKIP-2017.pdf>

<sup>3</sup> Maritje Hutapea. Direktur Aneka Energi Baru dan Energi Terbarukan Kementerian Energi Dan Sumber Daya Mineral Direktorat Jenderal Energi Baru Terbarukan Dan Konservasi Energi, disampaikan di Jakarta pada 4 Februari 2016

<sup>4</sup> Energi Baru Terbarukan. Kementerian Energi Dan Sumber Daya Mineral Direktorat Jenderal Energi Baru Terbarukan Dan Konservasi Energi, disampaikan pada Indonesia Energy Roadmap 2017 – 2025 di Jakarta pada 25 Januari 2017.

Di sisi lain, tinja dan urin manusia tergolong bahan organik hasil sisa perombakan dan penyerapan dari sistem pencernaan yang dapat dimanfaatkan sebagai bahan baku biogas.<sup>5</sup> Sama halnya dengan limbah organik lain, tinja manusia dapat digunakan sebagai sumber bahan biogas karena memiliki nutrisi yang tidak jauh berbeda dibanding kotoran ternak. Kotoran manusia memiliki keunggulan dari segi nutrisi, dimana nisbah karbon (C) dan nitrogen (N) jauh lebih rendah dari kotoran ternak (C/N rasio 6-10:18-30). Dalam sehari, manusia dewasa rata-rata mampu menghasilkan tinja sebanyak 0,20 kg/hari/jiwa.<sup>6</sup>

Banyak di antara para ahli yang menduga biogas yang dihasilkan dari limbah biomassa menjadi pilihan terbaik untuk mengganti penggunaan seluruh bahan bakar fosil. Akan tetapi, sebagian kelompok masyarakat merasa masih canggung untuk menggunakan biogas tinja manusia dalam kebutuhan rumah tangganya. Mereka masih mempertanyakan soal kebolehan penggunaan dan memperjualbelikannya, seperti untuk keperluan memasak dan kebutuhan rumah tangga lainnya. Hal ini mengingat biogas berasal dari barang yang sifatnya najis.

Maka dari itu, dalam tulisan ini akan mengkaji apa sebenarnya hakikat biogas serta hukum memperjualbelikannya untuk keperluan rumah tangga. Dalam kajian ini digunakan perspektif yang berbeda, yaitu perspektif ilmu fikih dan ilmu kimia secara bersama. Kajian interdisipliner ini diharapkan dapat mendorong munculnya perubahan perspektif masyarakat ke arah perspektif fikih-kimia serta menjawab kecanggungan masyarakat dalam menggunakan biogas sebagai diversifikasi energi guna menciptakan bioenergi yang ramah lingkungan.

### **Definisi Biogas dalam Perspektif Ilmu Kimia**

Biogas merupakan bahan bakar gas yang dihasilkan oleh aktivitas anaerobik atau fermentasi dari bahan-bahan organik termasuk di antaranya kotoran manusia dan hewan, atau degradasi anaerobik bahan-bahan organik oleh bakteri-bakteri anaerobik. Biogas diproduksi secara anaerob melalui tiga tahap, yakni hidrolisis, asidogenesis, dan metanogenesis.<sup>7</sup> Metana dalam biogas bila terbakar akan relatif lebih bersih daripada batubara dan

---

<sup>5</sup> **Erfin Y Febrianto & Slamet Priyono. "Studi Pemanfaatan Feses (Kotoran Manusia) sebagai Bahan Baku Alternatif Energi Terbaru." *TELAAH Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* Vol. 30 no. 1 (2012), 19-24.**

<sup>6</sup> Imam Kholiq dan Muharom 2015. Analisis Perencanaan Reaktor Biogas Kap 16 m<sup>3</sup> dengan Pemanfaatan Kotoran Manusia. Universitas Wijaya Putra. Surabaya.

<sup>7</sup> Veziroglu, T.N. 1991. Hydrogen Technology for Every Needs of Human Settlement. *Int. Journal Hydrogen Energy*, 12:99.

menghasilkan energi yang lebih besar dengan emisi karbondioksida yang lebih sedikit.

Biogas dapat terbakar apabila terdapat kadar metana minimal 57%.<sup>8</sup> Biogas dengan kandungan metana 65-70% memiliki nilai kalor sama dengan 5200-5900 kkal/m<sup>3</sup> energi panas setara 1,25 kWJ listrik, sedangkan untuk gas metana murni (100%) mempunyai nilai kalor 8900 kkal/m<sup>3</sup>.<sup>9</sup>

Penggunaan biogas sebagai energi alternatif relatif lebih sedikit menghasilkan polusi di samping berguna menyehatkan lingkungan karena mencegah penumpukan limbah sebagai sumber penyakit, bakteri, dan polusi udara. Keunggulan biogas adalah dapat menghasilkan lumpur kompos maupun pupuk cair.<sup>10</sup> Sistem produksi biogas juga mempunyai beberapa keuntungan seperti (a) mengurangi pengaruh gas rumah kaca, (b) mengurangi polusi bau yang tidak sedap, (c) sebagai pupuk, dan (d) produksi daya serta panas.<sup>11</sup>

Produksi biogas didasarkan pada perombakan anaerob kotoran hewan dan bahan buangan organik lainnya. Selama perombakan anaerob akan menghasilkan gas metana 54-70%, karbondioksida 25-45%, hidrogen, nitrogen, dan hidrogen sulfida dalam jumlah sedikit. Komposisi biogas ditunjukkan pada Tabel 1. berikut ini.<sup>12</sup>

Tabel 1. Komposisi Biogas

Komponen	Satuan (%)
Metana (CH <sub>4</sub> )	55-75
Karbon Dioksida (CO <sub>2</sub> )	25-45
Nitrogen (N <sub>2</sub> )	0-0,3
Hidrogen (H <sub>2</sub> )	1-5
Hidrogen Sulfida (H <sub>2</sub> S)	0-3
Oksigen (O <sub>2</sub> )	0,1-0,5

<sup>8</sup> Hammad S.M.D. 1999. Integrated Environmental and Sanitary Engineering Project at Mirzapur. Journal of Indian Water Work Association 28:231-236

<sup>9</sup> Veziroglu, T.N. 1991. Hydrogen Technology for Every Needs of Human Settlement. Int. Journal Hydrogen Energy, 12:99.

<sup>10</sup> Abdullah, K., Abdul Kohar Irwanto, Nirwan Siregar, Endah Agustina, Armansyah H. Tambunan, M. Yasin, Edy Hartulistiyo, Y. Aris Purwanto, 1991. Energi dan Listrik Pertanian, JICA-DGHE/IPB Project/ADAET, JTA-9a (132)

<sup>11</sup> Koopmans, A. 1998. Trend in Energy Use. Expert Consultation on Wood Energy, Climate and Health. 7-9 October, 1998, Phuket, Thailand.

<sup>12</sup> Sitepu, Juliananta. 2013. Pengaruh Laju Alir Volumetrik Umpan Static In-Line Mixer terhadap Performance Bioreaktor pada Pembuatan Biogas dari Limbah Cair Kelapa Sawit Skala Pilot Plant. Skripsi. Jurusan Teknik Kimia, Universitas Sumatera Utara, Sumatera Utara.

Pandangan masyarakat terhadap pemanfaatan tinja sebagai sumber energi tampak pada penelitian Susmarkanto dalam jurnal Sains dan Teknologi BPPT (2003) yang berjudul “Sikap Santri Tebuireng terhadap Biogas” dengan salah satu simpulannya adalah banyak kalangan santri yang tidak setuju dengan biogas karena perspektif berpikir mereka hanya dilandaskan pada kajian fikih semata. Di sisi lain, kecanggungan pemanfaatan energi alternatif hasil pengolahan tinja manusia atau hewan bagi lingkungan masyarakat pesantren **bukan hanya dipengaruhi oleh tabi’at perasaan, melainkan masih** terkendala pemahaman mereka tentang hakikat biogas dan konsekuensinya dari perspektif fikih.<sup>13</sup>

Manfaat gas metana yang dihasilkan dari biogas mampu menggantikan fungsi bahan minyak tanah dan LPG untuk memasak. Di samping itu, dari proses produksi biogas akan dihasilkan sisa kotoran ternak yang dapat dipergunakan sebagai pupuk organik pada tanaman/budidaya pertanian. Limbah biogas yaitu kotoran ternak yang telah hilang gasnya (*slurry*) merupakan pupuk organik yang sangat kaya akan unsur-unsur yang dibutuhkan oleh tanaman. Nilai kalori dari satu meter kubik biogas sekitar 6.000 watt jam yang setara dengan setengah liter minyak diesel. Maka dari itu, biogas sangat cocok digunakan sebagai bahan bakar alternatif ramah lingkungan pengganti minyak tanah, *Liquefied Petroleum Gas* (LPG), butana, batubara, maupun bahan-bahan lain yang berasal dari fosil.<sup>14</sup> Kesetaraan energi biogas dengan bahan bakar lainnya dapat dilihat dari berikut ini.

Tabel 2. Perbandingan Energi Biogas dengan Bahan Bakar Lain

Biogas	Bahan Bakar Lain
1 m <sup>3</sup> Biogas	1. LPG 0,46 kg
	2. Minyak Tanah 0.62 L
	3. Minyak Solar 0,52 L
	4. Bensin 0,8 L
	5. Kayu Bakar 3,5 kg

### Definisi Biogas dalam Perspektif Fikih Empat Madzhab

Sebelum mengkaji biogas secara interdisipliner, perlu diketahui terlebih dahulu perpektif fikih tentang biogas yang dihasilkan dari tinja manusia. Berikut ini pendapat para ulama fikih tentang macam-macam benda yang dihasilkan dari proses perubahan tinja sebagai benda najis dan memiliki kesamaan sifat dengan biogas, seperti *dukhan*, *bukhar*, *ghubar*, dan *rih*. Bahkan, lebih dari itu, juga diperlukan *tasawwur* ulang tentang hakikat tinja

<sup>13</sup> Susmarkanto, “Sikap Santri Tebuireng terhadap Biogas,” *Jurnal Sains dan BPPT* dalam [www.iptek.net.id](http://www.iptek.net.id).

<sup>14</sup> Sri Wahyuni. 2013. Panduan Praktis Biogas. Jakarta: Penebar Swadaya.

manusia itu sendiri, sebelum mengkaji produk yang dihasilkan dari perubahannya.

*Dukhan* dalam literatur bahasa Arab merujuk pada arti sesuatu yang bergerak naik dari api yang berasal dari sisa kayu yang tidak terbakar.<sup>15</sup> *Bukhar* yang digabung dengan kata *al-ma'* (air) merujuk pada arti sesuatu yang bergerak naik dari air.<sup>16</sup> *Ghubār* dalam literatur bahasa Arab merujuk pada arti tanah kering, atau bahan kering lain, berupa bubuk atau debu halus yang berterbangan di atas permukaan atau diterbangkan oleh tiupan angin.<sup>17</sup> Sedangkan *rih* merujuk pada arti hembusan udara atau hembusan dari setiap benda yang berhembus.<sup>18</sup>

Dalam ilmu fikih, tinja manusia disebut sebagai *gha'it* (غائط) atau *rawts* (روث). Pemakaian lafaz *gha'it* untuk makna tinja manusia merupakan pemaknaan secara majaz. Karena pada hakikatnya *gha'it* digunakan untuk menyebut tempat yang tenang (yang dijadikan tempat membuang hajat). Pengalihan makna ini merujuk adanya kebiasaan, orang-orang telah biasa menggunakan kata *ghait* untuk menyebut tinja itu.<sup>19</sup>

Dalam diskursus fikih, ulama empat mazhab sepakat bahwa tinja manusia adalah najis. Dengan penjelasan sederhana, Abu Syuja' dalam Kitab *Al-Ghayah wa At-Taqrīb* menjelaskan bahwa setiap sesuatu (yang cair) yang keluar dari dua kemaluan adalah najis (kecuali mani), dan membasuh (menyucikan) kencing dan tinja hukumnya wajib. Kemudian membahas tentang perubahan yang terjadi pada tinja, para ulama banyak memperbincangkan hukum suci-najis benda-benda yang nampak terbentuk pada saat atau setelah tinja mengalami pembakaran. Tabel berikut ini menjelaskan perbedaan pendapat ulama empat madzhab.

---

<sup>15</sup> Ibrahim Mustafa et al., *al-Mu'jam al-Wasit*, Juz 1 (Beirut: Dar al-Da'wah, t.th.), 276

<sup>16</sup> Abu Nasr Isma'il al-Farabi, *al-Sihah fi al-Lughah*, Juz 1 (Kitab digital: Maktabah Syamilah), 33

<sup>17</sup> Abu al-Hasan 'Ali ibn Isma'il, *al-Muhkam wa al-Muhit al-'A'zam*, Juz 5 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 181

<sup>18</sup> *Qamus Faransiy, 'Arabiyy, Injiliziyy*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah), 5074

<sup>19</sup> Abu Ishaq bin Ibrahim 'Ali al-Shayrazi, *al-Luma' fi Usul al-Fikih*, Juz 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985), 4

Tabel 3. Perbedaan Pendapat Ulama Empat Madzhab

Ulama Madzhab	Pendapat tentang tinja dan perubahannya
<i>Hanafiyah</i>	Asap yang keluar dari benda najis dihukumi suci. Tidak hanya asap saja yang dihukumi suci, amoniak yang mengental dan berkumpul dari asap turut dihukumi juga. <sup>20</sup>
<i>Malikiyah</i>	Disebut-sebut terdapat perbedaan pendapat, namun perbedaan ini akhirnya mengerucut pada pendapat yang mengatakan bahwa asap yang keluar dari benda najis adalah suci. <sup>21</sup>
<i>Syafi'iyah</i>	Asap yang keluar dari tinja manusia yang dibakar masih diperselisihkan. Ada yang mengatakan najis dengan argumen bahwa abu yang dihasilkan merupakan bagian yang terpisah dari najis, asap ini sama dengan abu. Sebagian lain yang mengatakan suciber argumen bahwa asap yang keluar dari benda najis sama dengan uap yang keluar dari rongga perut. <sup>22</sup>
<i>Hanabilah</i>	Sama dengan pendapat <i>Syafi'iyah</i> , bahwa asap yang keluar dari benda najis adalah najis. Namun, Hanabilah masih dapat mentoleransi jika asap tersebut sedikit dengan tanpa mengubah status hukum asap najis menjadi suci. <sup>23</sup>

Dalam persoalan uap yang timbul dari benda najis, kalangan *Hanafiyah* menganggap uap sebagai angin yang keluar atau berjalan dari benda najis (semisal tinja manusia). Pendapat yang sah yang mengatakan bahwa uap tersebut dihukumi suci.<sup>24</sup> Di sisi lain, golongan

<sup>20</sup> Ibn 'Abidin, *Radd al-Mukhtar*, Juz 2 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah), 499.

<sup>21</sup> Muhammad ibn Ahmad al-Dasuki, *Hashiyat al-Dasuki 'ala Sharh al-Kabir*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah), 168.

<sup>22</sup> Abu Zakariya Muhy al-Din al-Nawawi, *al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 579. Lihat juga Ibrahim ibn 'Ali al-Shayrazi, *al-Muhadhdhab*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah), 91.

<sup>23</sup> Shams al-Din ibn 'Ali al-Farj, *Sharh al-Kabir li Ibn Qudamah*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah), 294. Lihat juga Ibn Muflih, *al-Furu' li Ibn Muflih*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah), 316; Ibn Sulayman al-Mardawi, *al-Insaf*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1996), 20; Mansur bin Yunus bin Idris al-Bahuti, *Kashf al-Qina'an Matnal-Iqna'*, Juz 8 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah), 436.

<sup>24</sup> Ibn 'Abid Muhammad 'Ala' al-Din Afandi, *Hashiyat Radd al-Mukhtar*, Juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 351. Lihat juga Kamal al-Din Ibn al-Humam, *Fath al-Qadir*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah), 391.

**Syafi'iyah** menghukumi uap yang keluar dari benda najis adalah najis.<sup>25</sup> Namun, dalam referensi yang berbeda, ketika menjelaskan asap benda najis, sebagian **Syafi'iyah** menghukumi asap benda najis adalah suci karena disamakan dengan uap najis, sedang uap najis adalah suci karena mirip dengan uap yang keluar dari rongga perut.

Kalangan *Hanabilah* menyimpulkan bahwa uap benda najis adalah najis. Namun, jika jumlahnya sedikit maka bisa ditolerir. Sedang uap yang keluar dari kamar mandi, juga angin yang keluar dari anus dihukumi suci.<sup>26</sup>

### Proses Pembentukan Biogas dalam Perspektif Fikih-Kimia

Pembentukan biogas dalam perspektif kimia meliputi tiga tahap proses yaitu: (a) hidrolisis, pada tahap ini terjadi penguraian bahan-bahan organik mudah larut dan pencernaan bahan organik yang kompleks menjadi sederhana, perubahan struktur bentuk polimer menjadi bentuk monomer; (b) pengasaman, pada tahap pengasaman komponen monomer (gula sederhana) yang terbentuk pada tahap hidrolisis akan menjadi bahan makanan bagi bakteri pembentuk asam. Produk akhir dari perombakan gula-gula sederhana ini yaitu asam asetat, propionat, format, laktat, alkohol, dan sedikit butir, gas karbondioksida, hidrogen dan amonia; serta (c) metanogenik, pada tahap metanogenik terjadi proses pembentukan gas metan oleh bakteri *methanogenesis*, *methanococcus*, *methanosarcina*, dan *methano bacterium*. Bakteri pereduksi sulfat juga terdapat dalam proses ini, yaitu mereduksi sulfat dan komponen sulfur lainnya menjadi hidrogensulfida (H<sub>2</sub>S).<sup>27</sup>

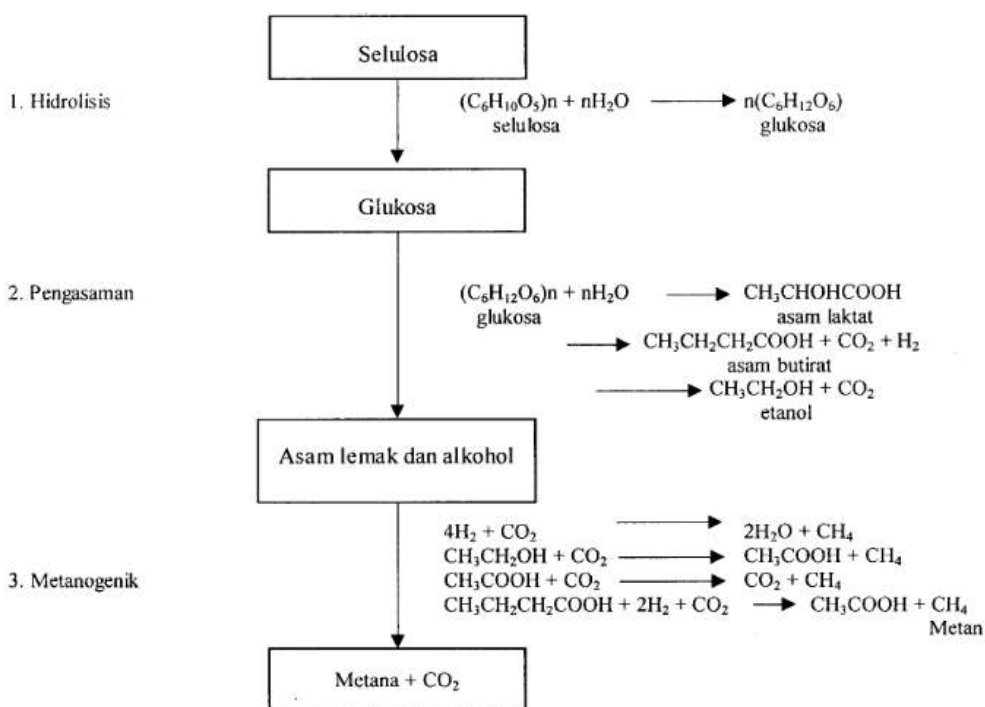
---

<sup>25</sup> Sulayman bin 'Umar al-Jamal, *Hashiyat al-Jamal*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah), 522.

<sup>26</sup> Wahbah Zuhayli, *al-Fikih al-Islami*, Juz 1, 257. Lihat juga Ibn Sulayman al-Mardawi, *al-Insaf*, Juz 1, 497.

<sup>27</sup> Nurtjahya, E., S .D . Rumentor, J .F . Salamena, E. Hernawan, S . Darwati dan S .M. Soenarmo. 2003. Pemanfaatan Limbah Ternak Ruminansia untuk Mengurangi Pencemaran Lingkungan. Makalah Pengantar Falsafah Sains. Program Pascasarjana Institut Pertanian Bogor.





Gambar 1. Diagram alur proses pembentukan biogas

Pada tahap hidrolisis, mikroorganisme yang berperan adalah enzim ekstraseluler (bakteri fermentasi), seperti selulase, amilase, protease, dan lipase. Adapun bakteri yang terlibat pada tahap asidifikasi bakteri yang berperan adalah jenis bakteri pembentuk asam (asetogenik). Tahap selanjutnya adalah pembentukan gas metana (metanogenik) dengan bantuan bakteri *methanogenesis*, *methanococcus*, *methanosacaria*, dan *methano bacterium*.<sup>28</sup>

Dalam persepektif ilmu fikih, biogas tinja sering dikaitkan dengan istilah-istilah yang terdapat dalam literatur, yaitu *dukhan* (asap), *bukhar* (uap), *ramad* (abu pembakaran), *ghubar* (debu), dan *rih* (angin). Biogas adalah gas campuran metana (CH<sub>4</sub>) dan materi lainnya yang didapat dari hasil penguraian material organik oleh bakteri pengurai metanogen. Meski demikian, hanya komposisi metana yang berkisar antara 50-75% saja yang dapat dimanfaatkan menjadi bahan bakar. Sisanya, seperti CO<sub>2</sub> (25-50%), H<sub>2</sub>S (0-0.5%), NH<sub>3</sub> (0-0.05%), uap air (1-5%), debu (5µm), dan siloksan (0-50mgm) tidak dapat dijadikan bahan bakar.

Setelah dilakukan kajian tentang biogas, lalu benarkah biogas dari tinja manusia dapat dianalogikan dengan *dukhan* (asap), *bukhar* (uap), *ramad* (abu

<sup>28</sup> Suyitno et al., *Teknologi Biogas: Pembuatan, Operasional, dan Pemanfaatan* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010), 25.

pembakaran) dan *ghubar* (debu) seperti termaktub dalam literatur fikih? Berikut penjelasannya masing-masing.

*Bukhar* (uap) adalah hasil penguapan (evaporasi) yang identik dengan proses perubahan molekul dari cair menjadi gas. Hakikat uap air tetaplah air ( $H_2O$ ) karena memiliki materi yang sama dan tidak menghasilkan zat baru, yang berbeda hanya wujudnya. *Dukhan* (asap) adalah sisa-sisa dari pembakaran yang tidak terbakar secara sempurna karena oksigen yang tersedia untuk reaksi tidak mencukupi sehingga sebagian karbon tidak terbakar dan menghasilkan arang. Dalam perspektif fikih, arang inilah yang disebut sebagai *ramad* (abu pembakaran). Sedangkan *ghubar* (debu) ialah nama umum untuk sejumlah partikel padat kecil dengan diameter kurang dari 500 mikrometer.<sup>29</sup>

### Kajian Kenajisan Biogas Tinja Manusia

Setelah mengetahui definisi tinja menurut perspektif kimia dan fikih, selanjutnya terdapat beberapa pendapat ulama berkaitan dengan status hukum biogas tinja. Yang pertama adalah pendapat *Imam al-Khotib al-Syirbini* dalam kitabnya *Mughni al-Muhtaj ila ma'rifati al-Fazi al-Minhaj*<sup>30</sup>:

فُرُوعٌ : دُخَانُ النَّجَاسَةِ نَجِسٌ يُعْفَى عَنْ قَلِيلِهِ وَعَنْ يَسِيرِهِ عُرْفًا مِنْ شَعْرِ نَجَسٍ مِنْ غَيْرِ نَحْوِ كَلْبٍ ، وَيُعْفَى عَنْ كَثِيرِهِ مِنْ مَرْكُوبٍ لِعُسْرِ الْإِحْتِرَازِ عَنْهُ . أَمَّا شَعْرٌ نَحْوِ الْكَلْبِ فَلَا يُعْفَى عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ ، وَيُعْفَى عَنْ رَوْثٍ سَمَكٍ فَلَا يُنَجِّسُ الْمَاءَ لِتَعَدُّرِ الْإِحْتِرَازِ عَنْهُ مَا لَمْ يُغَيَّرْ فَإِنْ غَيَّرَهُ نَجَسَهُ ، وَنَحَارُ النَّجَاسَةِ إِنْ تَصَاعَدَ بِوَاسِطَةِ نَارٍ نَجَسَ ؛ لِأَنَّ أَجْزَاءَ النَّجَاسَةِ تَفْصِلُهَا النَّارُ بِقُوَّتِهَا فَيُعْفَى عَنْ قَلِيلِهِ وَالْأَبْنَاءُ كَانِ كَالْبُخَارِ الْخَارِجِ مِنْ نَجَاسَةِ الْكَيْفِ فَظَاهِرٌ كَالرَّيْحِ الْخَارِجِ مِنَ الدُّبْرِ كَالْجُشَاءِ ، وَهَذَا جَمَعَ بَعْضُهُمْ بَيْنَ كَلَامَيْنِ مَنْ أَطْلَقَ الطَّهَارَةَ كَبَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ وَبَيْنَ مَنْ أَطْلَقَ النَّجَاسَةَ

Pendapat yang kedua menurut *Imam Sibromalisi* dalam kitabnya *Hasyiyah Syibromalisi*<sup>31</sup>:

وَيُعْفَى عَنْ قَلِيلِ دُخَانِ النَّجَاسَةِ فِي الْمَاءِ وَغَيْرِهِ كَمَا صَرَّحَ بِهِ الْإِسْنَوِيُّ . ( قَوْلُهُ دُخَانُ النَّجَاسَةِ ) أَيُّ حَيْثُ لَمْ يَكُنْ وَصُولُهُ لِلْمَاءِ وَنَحْوُهُ يَفْعَلُهُ وَالْأَجَسُ

Pendapat yang ketiga disebutkan dalam *Fathul Mu'in*<sup>32</sup>:

<sup>29</sup> Juandi Wawan, Muhyiddin Khatib, Ummi Khoiriyah. *Biogas Tinja Manusia dalam Perspektif Fikih-Kimia*. ISLAMICA, Vol. 6, No. 2, Maret 2012

<sup>30</sup> Al-Khotib al-Syirbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifati al-Fadzi al-Minhaj*, Juz 1 (Maktabah Syamilah), 383

<sup>31</sup> Al-Syibromalisi, *Hasyiyah Syibromalisi*, Juz 1 (Maktabah Syamilah), 24

<sup>32</sup> Zainuddin al-Malibari, *Fathul Mu'in Syarh Qur'atu al-A'in*, Juz 1 (Maktabah Syamilah), 11

كروث وبول ولوكانا من طائر وسمك وجراد وما لا نفس له سائلة أو من مأكول لحمه على الأصح. قال الإصطخري والرويانى من أمتنا كمالك وأحمد إنها طاهران من المأكول

Pendapat yang keempat disebutkan oleh *Imam Abu Zakariya al-Ansori* dalam kitab *Fathul Wahab*<sup>33</sup>:

فرع : دخان النجاسة نجس يعنى عن قليله وبخارها كذلك إن تصاعد بواسطة نار؛ لأنه جزء من النجاسة  
تفصله النار لقوتها والا فطاهر

Pendapat yang kelima disebutkan *Imam al-Bujairimi* dalam kitabnya *Hasiyah Bujairimi ala al-Khotib*<sup>34</sup>:

قوله: (طاهرا) ومنه الريح على الراجح؛ لأنه من بخار النجاسة بغير واسطة نار ق ل. ونص م ر على أن البخار الخارج من الكيف طاهر، وكذا الريح الخارج من الدبر كالجشاء؛ لأنه لم يتحقق أنه من عين النجاسة لجواز أن تكون الرائحة الكريهة الموجودة فيه لمجاورة النجاسة لا أنه من عينها

Keterangan dari *ibarah-ibarah* di atas menyebutkan bahwa memanfaatkan kotoran hewan atau manusia untuk hal-hal yang bermanfaat hukumnya boleh (*mubah*). Sama seperti memanfaatkan kotoran hewan/manusia untuk kesuburan tanah (dibuat pupuk kandang, dll.). Ketika kotoran tersebut dikonversi dalam bentuk gas (untuk memasak di kompor gas), maka gasnya juga dihukumi najis, karena gas tersebut hakikatnya tetap mengandung materi najis (*'ainun najasah*). Namun, ketika gas tersebut sudah dibakar, maka api dan asapnya dihukumi najis yang *ma'fuwwun 'anhu* (dimaafkan/ditoleransi). Sama seperti gas yang keluar dari perut manusia; terkadang gas tersebut keluar dan membasahi pakaian sehingga pakaiannya dihukumi najis; terkadang tidak membasahi pakaian sehingga di-*ma'fu*. Artinya, jika seseorang menyentuh biogas tersebut secara sengaja, lalu tangan orang tersebut menjadi basah karenanya, maka tangannya dihukumi najis atau *mutanajjis*. Tapi bila gasnya dibakar dan digunakan untuk memasak, maka api dan asapnya di-*ma'fu*, meskipun mengandung materi najis.

Ini konsepsi fikih **Madzhab Syafi'i**. Sedangkan menurut *Malikiyah* dan *Hanbilah*, hewan yang dagingnya halal dimakan (seperti ayam, kambing, sapi), kotorannya tidak dihukumi najis. Berarti ketika kotoran tersebut dikonversi dalam bentuk biogas, hukumnya juga tidak najis.

#### Hukum Jual Beli Biogas Tinja Manusia

Pada dasarnya secara umum benda najis itu haram untuk diperjualbelikan, berdasarkan hadits berikut ini: “Dari Abu Daud *radhiyallahuanhu*

<sup>33</sup> Abu Zakariya al-Ansori, *Fathul Wahab*, Juz 1 (Maktabah Syamilah), 24

<sup>34</sup> Sulaiman Al-Bujairimi, *Hasiyah Bujairimiala al-Khotib*, Juz 1 (Maktabah Syamilah), 202-203

bahwa Rasulullah **Shalallahu 'Alaihi wa Sallam** telah bersabda, “Allah **Subhanahu wa Ta'ala** telah melaknat orang-orang Yahudi, lantaran telah diharamkan lemak hewan, namun mereka memperjual-belikannya dan **memakan hasilnya.**” (HR. Bukhari dan Muslim)

Namun dalam detail-detailnya, ternyata para ulama agak sedikit bervariasi ketika menetapkan tentang boleh tidaknya. Di antara mereka ada yang mengharamkan secara mutlak, kalangan yang mengharamkan jual-beli sebagian dari benda najis dan menghalalkan sebagian lainnya, bila memang bermanfaat dan dibutuhkan. Dalam hal ini, biogas tinja adalah sesuatu yang baru dan para ulama berbeda-beda dalam menetapkan hukum jual belinya.

Ada dua pendapat mengenai hukum jual-beli biogas tinja ini, ada yang memperbolehkan ada juga yang mengharamkannya. Adapun yang memperbolehkan diantaranya adalah golongan *Hanafiyah*. Dalam Kitab *Al-Fikih 'ala Madzhib al-Arba'ah*, *Abdurahhmanal-Jazairi* menyebutkan bahwa jual beli barang najis (dalam hal ini jika biogas dihukumi sebagai barang najis) diperbolehkan seperti halnya hewan liar dan berbahaya. Karena setiap sesuatu yang bisa diambil manfaatnya maka dihukumi halal menurut **'syara'** dan bila menjualnya pun diperbolehkan.<sup>35</sup>

*Dr. Wahbah Az-Zuhailly* dalam kitabnya *Al-Fikih Al-Islami wa 'Adilatu* juga mengatakan bahwa jual beli benda najis diperbolehkan dengan alasan yang sama. Hal tersebut dengan dasar Allah SWT menciptakan segala sesuatu di bumi untuk memberi manfaat.

Adapun pendapat yang tidak memperbolehkan jual-beli barang najis adalah dari golongan selain *Hanafiyah* yaitu **Syafi'iyah, Malikiyah** dan *Hanabilah*. Ketiganya menyatakan bahwa benda yang diperjual-belikan harus suci karena sesungguhnya penjualan yang diperbolehkan harus disertai dengan kesucian. Maka setiap sesuatu yang suci, **'syara'** pun memperbolehkan untuk menjualnya. Adapun barang najis atau yang terkena najis maka dihukumi batal untuk menjualnya (tidak sah), seperti anjing. *Ibnu Rusyd* mengatakan bahwa benda najis itu termasuk dalam benda yang tidak diperbolehkan untuk diperjualbelikan.

*Sayyid Sabiq* dalam kitabnya *Fikih as-Sunnah* juga menjelaskan tentang hal ini. Dapat disimpulkan bahwa beliau berpendapat bahwa barang yang najis tidak boleh dijual-belikan tetapi diperbolehkan diambil manfaatnya dengan tanpa adanya transaksi-transaksi jual beli. Contohnya adalah kotoran hewan, seseorang boleh memberikannya kepada orang lain untuk diambil manfaatnya dengan imbalan (uang) sebagai biaya pemeliharaan atau pencarian barang.

---

<sup>35</sup> <http://www.suduthukum.com/2016/08/pendapat-ulama-tentang-jual-beli-benda.html>

Hukum jual-beli tinja ini di-*qiyas*-kan dengan hukum jual-beli pupuk, karena adanya '*illat*' yang sama. Pro-kontra kotoran hewan tidak terletak pada obyeknya, melainkan terdapat pada proses mendapatkannya, yaitu dengan cara jual-beli. Sebagian ulama mengatakan hukum jual beli kotoran hewan adalah boleh dan sebagian lagi mengatakan tidak boleh.

Pendapat pertama menghukumi boleh menggunakan dan memperjual-belikan pupuk yang najis. Yang tidak boleh diperjual-belikan hanyalah kotoran manusia yang tidak tercampur dengan tanah. Ini adalah pendapat *Hanafiyah* dan sebagian dari ulama *Malikiyah* seperti *Ibnu Majisyun*. Alasan-alasan mereka diantaranya, (1) Pupuk tersebut sangat bermanfaat bagi para petani dan mereka sangat membutuhkannya. (2) Penggunaan pupuk ini sudah berlangsung secara turun temurun di masyarakat dan tidak ada satupun yang mengingkarinya. Ini menunjukkan boleh. Hal ini dikuatkan pula dengan kaidah fikih yang berbunyi المشقة تجلب التيسير "**Suatu kondisi yang susah bisa mendatangkan suatu kemudahan.**"

Pendapat kedua menghukumi tidak boleh memperjual-belikan kotoran hewan yang najis. Ini adalah pendapat mayoritas ulama *Malikiyah* menurut riwayat yang masyhur, *Syafi'iyah* dan *Hanabilah*. Untuk *Syafi'iyah* mereka berpendapat boleh menggunakan pupuk najis, tetapi tidak boleh memperjual-belikannya. *Imam Nawawi* mengatakan di dalam kitabnya *al-Majmu*: "**Dibolehkan memupuk tanah dengan kotoran binatang yang najis.**" Beliau juga menyatakan di tempat yang sama tentang penggunaan barang-barang najis untuk keperluan umum, dibolehkan memanfaatkan minyak najis, lemak dari bangkai untuk penerangan lampu, dan untuk mengecat kapal. Dan dibolehkan juga memakai minyak ini untuk dibuat sabun dan dipakainya, tetapi tidak untuk diperjual-belikan. Dibolehkan juga memberikan madu yang terkena najis untuk lebah, dan bangkai untuk makanan anjing dan burung pemburu dan sejenisnya. Begitu juga dibolehkan memberikan makanan yang terkena najis untuk binatang-binatang. Ini adalah pendapat madzhab *Syafi'iyah*.

Walaupun *Syafi'iyah* melarang jual-beli barang najis, tetapi mereka membolehkan untuk memberikannya kepada orang lain dengan mengambil upah, mereka menyebutnya dengan *isqath al-haq* (menggugurkan hak).

## Penutup

Setelah memaparkan data dan menganalisisnya, dapat dibuat simpulan bahwa *pertama*, yang dimaksud dengan biogas sebagai bahan bakar adalah metana (CH<sub>4</sub>). Gas metana yang dihasilkan dalam biodigester tinja manusia merupakan hasil *istihalah* yang berlangsung secara kimiawi dengan keterlibatan bakteri fermentasi, bakteri asetogenik, dan bakterimetanogenik. Kedua, dalam

diskursus fikih, perubahan yang terjadi pada tinja sering dikaitkan dengan istilah *dukhan* (asap), *bukhar* (uap), *ramad* (abu pembakaran), *ghubar* (debu), dan *rih* (angin). Berdasarkan *ibarah-ibarah* yang ada, menyebutkan bahwa memanfaatkan kotoran hewan atau manusia untuk hal-hal yang bermanfaat hukumnya boleh (*mubah*), termasuk tinja menjadi biogas. Ketika gas tersebut sudah dibakar, maka api dan asapnya dihukumi najis yang ***ma'fuwwun 'anhu*** (dimaafkan atau ditoleransi). Namun jika seseorang menyentuh biogas secara sengaja lalu tangannya menjadi basah, maka tangannya dihukumi najis atau *mutanajjis*.

Kajian interdisipliner ini diharapkan dapat mendorong munculnya perubahan perspektif masyarakat serta menjawab kecanggungan mereka dalam menggunakan biogas sebagai diversifikasi energi guna menciptakan bioenergi yang ramah lingkungan.

### **Daftar Pustaka**

- Abidin, Ibn, *Radd al-Mukhtar*, Juz 2 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah).
- Abdullah, K., Abdul Kohar Irwanto, Nirwan Siregar, Endah Agustina, Armansyah H. Tambunan, M. Yasin, Edy Hartulistiyoso, Y. Aris Purwanto, 1991. Energi dan Listrik Pertanian, JICA-DGHE/IPB Project/ADAET, JTA-9a (132).
- Afandi, Ibn 'Abid Muhammad 'Ala' al-Din**, *Hashiyat Radd al-Mukhtar*, Juz 1. Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Ansori (al), Abu Zakariya, *Fathul Wahab*, Juz 1 (Maktabah Syamilah).
- Bahuti (al), Mansur bin Yunus bin Idri, ***Kashf al Qina'an Matnal-Iqna'***, Juz 8 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah).
- Bujairimi (al), Sulaiman, *HasiyahBujairimialaal-Khotib*, Juz 1 (Maktabah Syamilah)
- Dasuki (al), Muhammad ibn Ahmad, *Hashiyat al-Dasuki 'ala Sharh al-Kabir*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah).
- Energi Baru Terbarukan. Kementerian Energi Dan Sumber Daya Mineral Direktorat Jenderal Energi Baru Terbarukan Dan Konservasi Energi, disampaikan pada Indonesia Energy Roadmap 2017 – 2025 di Jakarta pada 25 Januari 2017.
- Farabi (al), Abu Nasr Isma'il**, *al-Sihah fi al-Lughah*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah).
- Farj (al), Shams al-Din **ibn 'Al**, *Sharh al-Kabir li Ibn Qudamah*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah).
- Febrianto, Erfin Y & Priyono, Slamet. *Studi Pemanfaatan Feses (Kotoran Manusia) sebagai Bahan Baku Alternatif Energi Terbarukan*. Pusat Penelitian Fisika LIPI. 2008.

- Hammad S. M. D. *Integrated Environmental and Sanitary Engineering Project at Mirzapur*. Journal of Indian Water Work Association 28:231-236. 1999.
- Humam (al), Kamal al-Din Ibn, *Fath al-Qadir*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah).
- Hutapea, Maritje. Direktorat Jenderal Energi Baru Terbarukan Dan Konservasi Energi, disampaikan di Jakarta pada 4 Februari 2016.
- Isma'il, Abu al-Hasan 'Ali ibn, al-Muhkam wa al-Muhit al-'A'zam**, Juz 5. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Jamal (al), Sulayman bin 'Umar**, *Hashiyat al-Jamal*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah).
- Wawan, Juandi et al. *Biogas Tinja Manusia dalam Perspektif Fikih-Kimia*. ISLAMICA, Vol. 6, No. 2, Maret 2012.
- Kholiq, Imam & Muharom. *Analisis Perencanaan Reaktor Biogas Kap 16 m<sup>3</sup> dengan Pemanfaatan Kotoran Manusia*. Surabaya: Universitas Wijaya Putra. Surabaya. 2015.
- Koopmans, A. *Trend in E.nergy Use*. Expert Consultation on Wood Energy, Climate and Health. 7-9 October, 1998, Phuket, Thailand. 1998.
- Laporan Kinerja Direktorat Jenderal Minyak dan Gas Bumi Tahun Anggaran 2017.
- Malibari (al), Zainuddin, **Fathul Mu'in Syarh Qurratu al-Ain**, Juz 1 (Maktabah Syamilah)
- Mardawi (al), Ibn Sulayman, *al-Insaf*, Juz 2. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1996.
- Muflih, Ibn, *al-Furu' li Ibn Muflih*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah).
- Mustafa, Ibrahim et al., *al-Mu'jam al-Wasit*, Juz 1 (Beirut: Dar al-Da'wah).
- Nawawi (al), Abu Zakariya Muhy al-Din, *al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab*, Juz 2. Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Nurtjahya, E., S. D . Rumentor, J .F . Salamena, E. Hernawan, S . Darwati dan S .M. Soenarmo. *Pemanfaatan Limbah Ternak Ruminansia untuk Mengurangi Pencemaran Lingkungan . Makalah Pengantar Falsafah Sains*. Program Pascasarjana Institut Pertanian Bogor, 2005.
- Perry, R.H. "Perry's Chemical Engineer Handbook". Edisi ke- 5**. McGraw-Hill Book Company, Inc.
- Shayrazi (al), Ibrahim ibn 'Al**, *al-Muhadhdhab*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah) **Qamus Faransiy, 'Arabiy, Injliziy**, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah).
- Sitepu, Juliananta. *Pengaruh Laju Alir Volumetrik Umpan Static In- Line Mixer terhadap Performance Bioreaktor pada Pembuatan Biogas dari*



- Limbah Cair Kelapa Sawit Skala Pilot Plant*. Skripsi. Jurusan Teknik Kimia, Universitas Sumatera Utara, Sumatera Utara. 2013.
- Sudut Hukum. *Pendapat Ulama tentang Jual Beli Benda-benda Najis*. pada 25 September 2018 pukul 20.00.  
<http://www.suduthukum.com/2016/08/pendapat-ulama-tentang-jual-beli-benda.html>
- Susmarkanto, **“Sikap Santri Tebuiireng terhadap Biogas,”** Jurnal Sains dan BPPT dalam [www.iptek.net.id](http://www.iptek.net.id).
- Suyitno et al., *Teknologi Biogas: Pembuatan, Operasional, dan Pemanfaatan*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010.
- Syibromalisi (al), *Hasyiyah Syibromalisi*, Juz 1 (Maktabah Syamilah).
- Syirbini (al), Al-Khoti, *Mughni al-Muhtaj ila Ma’rifati al-Fadzi al-Minhaj*, Juz 1 (Maktabah Syamilah).
- Veziroglu, T.N. *Hydrogen Technology for Every Needs of Human Settlement*. Int. Journal Hydrogen Energy, 1991.
- Wahyuni, Sri. *Panduan Praktis Biogas*. Jakarta: Penebar Swadaya. 2013.
- Zuhayli, Wahbah, *al-Fikih al-Islami*, Juz 1 (Kitab Digital: Maktabah Syamilah).

## TAWARAN FIKIH FUTUROLOGI: UPAYA PENETAPAN HUKUM ISLAM DALAM *BAHTSUL MASAIL* PESANTREN

Muslihun

Institut Pesantren KH. Abdul Chalim Pacet-Mojokerto

*muslihunmaksu@yahoo.com*

### Abstrak

Penelitian ini menjelaskan fikih futurologi (masa depan) sebagai konsep baru dalam penggalian hukum Islam. Fikih futurologi didesain untuk mengukur kemungkinan segala hal yang akan terjadi baik jangka pendek maupun panjang. Alat utama yang digunakan dalam fikih futurologi adalah realitas yang berkembang dimasyarakat secara kronologis. Sebagaimana *hukmu al-wadh'i* yang terdiri dari lima unsur: sebab, syarat, penghalang, sah dan batal, fikih futurologi juga menggunakan sebab dan akibat serta *maqasid as-syari'ah* dalam membaca dinamika sosial masyarakat kedepan dimana konsep ini dapat menjadi sumbangsan tersendiri dalam *fikihal-waqi'* (fikih realitas) yang selama ini masih berkutat pada isu-isu kekinian saja dan kurangnya prediksi keputusan hukum yang akan terjadi di masa depan. Agar konsep penggalian hukum Islam ini dapat dieksplorasi lebih mendalam, penulis menggunakan analisa diskursus untuk mengkaji metode fikih futurologi. Dengan konsep ini, pengambil kebijakan hukum akan mampu mengantisipasi kejadian mendatang yang menimbulkan *mafsadah* (kerusakan) dan mengembangkan *mashlahah* (kebaikan) dari produktifitas masyarakat.

**Kata Kunci:** Fikih, *futurologi*, realitas dan masyarakat.

## Pendahuluan

Kedudukan fikih di kalangan umat Islam memiliki peranan yang signifikan. Hal ini terlihat bahwa fikih merupakan instrumen hukum untuk mengatur tata kehidupan sosial masyarakat. Perilaku kehidupan umat Muslim dalam segala aspeknya diatur oleh hukum Islam baik dalam jangka waktu pendek atau panjang. Bahkan, hukum Islam (fikih) mampu memenuhi kebutuhan masyarakat sebagai tuntunan dalam dinamika realitas masyarakat dari segala kompleksitas problematikanya. Sehingga Yoseph Schacht mempunyai kesimpulan bahwa tidak mungkin untuk memahami Islam tanpa memahami hukumnya,<sup>1</sup> karena perkembangan peradaban dan kebudayaan sejarah Islam tidak bisa dipisahkan dari hukum dan aturan untuk mengatur masyarakat.

Nabi Muhammad saw. dan para Sahabat menerapkan hukum Islam ditengah-tengah masyarakat yang sesuai dengan kemaslahatan. Demikian **dalam perkembangannya setelah masa tabi'in. Pemahaman mereka tidak** terbatas pada interpretasi Alquran dan hadist, namun mereka menyesuaikan dengan kebijakan hukum atas dasar kebaikan (*mashlahah*) untuk masyarakat. Menariknya, untuk mencapai kemaslahatan para *faqih* tidak hanya bersandar dari ajaran dasar Islam bahkan mereka mengadopsi dari berbagai tradisi yang **berlaku sebelum Islam datang selama tidak bertentangan dengan syari'ah** Islam itu sendiri.<sup>2</sup> Ini menandakan realitas dan hukum Islam selalu bekerjasama sejak lahirnya madrasah-madrasah awal sejarah kebudayaan Islam.

Diantara madrasah-madrasah yang paling penting untuk disebutkan disini yaitu Kufa dan Basra di Iraq, Madinah dan Makkah di Hijaz, dan Syiria. Secara letak geografis, cara pandang fuqaha mempunyai ciri khas tersendiri untuk mengembangkan madrasah-madrasah masing-masing.<sup>3</sup> Sebagian dari madrasah mengembangkan dan menerapkan hukum Islam lewat teks murni Alquran dan hadist, dan sebagian yang lain menggunakan nalar logika untuk memahami Alquran dan hadist sebagai dasar dari hukum Islam. Madrasah hukum Islam klasik (*ancient schools of law*) ini sebagai wadah doktrinasi ajaran hukum Islam dari seorang ulama (*scholars*) atau fuqaha (*lawyers*).<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Mohammad Mufid, "Nalar Fikih Realitas Al-Qaradhawi (Mendudukan Relasi Teks Dan Realitas Sosial)," *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 14, no. 1 (2014).

<sup>2</sup>Nadir Hammami, *Islam Al-Fuqaha*, I (Beirut: Dar al-Tali'ah, 2006). 7-8.

<sup>3</sup>Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (New York: Oxford University Press Inc, 1982). 28.

<sup>4</sup>Schacht.28. Dalam pandangan Joseph Chelhod terdapat perbedaan mendasar antara ulama (baca: Alim dalam bentuk tunggal) dan *fuqaha* (baca: *faqih* dalam bentuk tunggal) pada masa lalu, alim mempunyai arti seorang yang mampu mengungkap makna teks-teks Alquran dan hadist, sedangkan *faqih* yaitu seseorang yang mengetahui syariah Islam dan maqasidnya ditambah dengan kemampuannya

Lebih jauh, relasi timbal balik antara hukum dan realitas perubahan masyarakat berfungsi sebagai *tool of social engineering* (alat pengubah perilaku masyarakat) dan *tool of social control* (alat pengatur perilaku sosial). Berangkat dari keduanya, meniscayakan aktivitas produksi hukum untuk terus dilakukan oleh *faqih* di setiap zaman untuk menjawab problematika sesuai dengan tuntutan zaman. Fakta sejarah membuktikan hal itu, mulai zaman dari Rasulullah hingga abad modern ini, dinamika ijtihad terus berkembang.<sup>5</sup> Hukum Islam atau fikih hendaknya sejalan dengan perkembangan zaman, sehingga ia menjadi hukum yang bisa dimengerti dan bisa dijalankan (*living law*) oleh masyarakat modern tanpa adanya unsur pemaksaan dan pemberatan sebab hukum Islam didasari dengan kemudahan dalam setiap rincian penerapan hukumnya. Tentunya, hal tersebut akan dapat tercapai, jika **hukum itu lahir selalu bersifat “sensitif-responsif” terhadap perubahan-perubahan sosial yang mengitarinya.**<sup>6</sup>

Hadirnya fikih di tengah-tengah realitas sosial masyarakat mengundang para *faqih* modern untuk membuat sebuah teori baru dengan istilah *fikih al-waqi'* atau disebut fikih realitas. Meskipun penemuan istilah ini baru, bukan dalam artian para *faqih* klasik tidak melihat realitas untuk memutuskan sebuah hukum, karena realitas merupakan bagian yang esensial dalam hukum Islam. Ibn Qayyim menyebutkan ada dua kriteria yang perlu diperhatikan oleh seorang mufti atau hakim: *pertama*, memahami sebuah realitas dan menggali tanda-tanda yang berkaitan dengan realitas supaya mengetahui kondisi masyarakat secara komprehensif. *Kedua*, kewajiban memahami realitas dan cara menerapkan Alquran dan hadist kedalam realitas masyarakat.<sup>7</sup>

Namun demikian, fikih realitas tidaklah cukup untuk menyelesaikan masalah masyarakat dan perubahannya dari lintas masa, terlebih saat ini perkembangan masyarakat global seakan tersistem dengan baik. Perubahan pada latar sosial masyarakat tertentu terkadang berimplikasi sangat signifikan kepada yang lain, sebagai sebuah contoh revolusi *arab-spring* sangat berdampak luas pada kemerosotan ekonomi di Timur Tengah baik makro atau mikro, belum lagi efek negatif pada sektor yang lain. Berangkat dari

---

mengungkap hukum baik dari teks-teks (Alquran dan hadist) yang masih samar atau tidak ada Alquran dan hadist.<sup>4</sup>Keduanya, para ulama dan *fuqaha* telah memberikan sumbangan pemikirannya dalam produk hukum Islam untuk perubahan masyarakat disetiap masanya. Nadir Hammami, *Islam al-Fuqaha*, 8.

<sup>5</sup>Mufid, “Nalar Fikih Realitas Al-Qaradhawi (Mendudukan Relasi Teks Dan Realitas Sosial).” 1.

<sup>6</sup>Moh Mufid, “Aplikasi Fikih AL-Waqi': Pertimbangan Aspek Sosiologis Dalam Pemikiran AL-Qaradhawi,” *Istinbath: Jurnal Hukum* 14, no. 2 (2017): 273–97.

<sup>7</sup>Najmuddin Abdullah Muhammad, “Fikih Al-Waqi' Wa Asharuhu Fi Taujihiihi Al-Nushush Taqdim Al-'Am Anmudzajan,” *Majallah Al-'Ulum Al-Islamiyah* 17 (2017)., 1023.

fenomena masyarakat saat ini, perlu digagas penemuan formula baru untuk membaca kemungkinan yang akan terjadi dari setiap perilaku masyarakat.

Formula untuk membaca masa depan di dunia Barat telah menjadi ilmu tersendiri yang disebut dengan futurologi. Pada dasarnya, futurologi bukanlah hal yang baru di dunia Islam, para *faqih* dan alim telah mempraktek disiplin ilmu ini. Dalam kaedah fikih mereka disebutkan, apabila ada sebuah tindakan akan berakibat fatal atau keburukan (*mafsadah*) maka seorang *faqih* perlu memberikan fatwa larangan terlebih dahulu sebelum terjadi, begitu sebaliknya jika perubahan sosial dan produk dari tindakan masyarakat itu akan membentuk kemaslahatan maka seorang *faqih* perlu mendukung produktifitas tersebut demi kemaslahatan umat. Berangkat dari instrument yang telah disuarakan oleh para *faqih* dan alim, Abdullah bin Bayyah memberikan sebuah tawaran *fikih al-tawaqqu'* (fikih futurologi) untuk membaca perkembangan masyarakat dinamis yang mengarah pada masa depan. Meski konsepsi fikih futurologi belum bisa dikatakan sempurna setidaknya ada instrument baru untuk membaca kemungkinan *amaliyah* seorang mukallaf berikut dengan ketetapan hukumnya.

Dalam kajian konsepsi ini, penulis menggunakan metode kualitatif. Pengumpulan data yang dilakukan dalam penelitian ini adalah *library research* dari beberapa teks-teks yang berkaitan dengan fikih futurologi. Dengan *library research* maka penulis tidak perlu pergi ke lapangan (*field work*), kecuali hanya berhadapan secara langsung melalui sumber-sumber yang tersedia di perpustakaan. *Library research* erat kaitannya dengan studi yang berkembang dalam beberapa kurun waktu ini seperti studi filologi, ilmu sejarah, studi hadist dan wacana pemikiran yang tertuang kedalam tulisan. Jadi perpustakaan menjadi laboratorium utama penulis dalam kajian wacana fikih futurologi ini.<sup>8</sup>

Kajian wacana atau disebut dengan analisa diskursus merupakan hal penting untuk mengkomunikasikan sebuah gagasan seseorang dengan yang lainnya, sehingga akan diperoleh penemuan terbaru dengan adanya pemikiran yang dinamis baik melalui teks, surat kabar, atau televisi. Norman Fairclough **menyatakan bahwasanya “teks”** (*text*), diskursus dan bahasa erat kaitannya. Teks mempunyai makna yang cukup luas seperti artikel, surat kabar bahkan **interaksi sosial bisa disebut dengan teks. Sedangkan “bahasa”** (*language*) kebanyakan digunakan untuk verbal baik berupa kata atau kalimat. Lebih spesifik lagi, bahasa masih bersifat general, secara partikuler terdapat bahasa Inggris, Indonesia atau Arab. Sedangkan **“diskursus”** (*Discourse*) secara definitif—terminologi ini terkadang disebut dengan analisa diskursus—mempunyai arti interkoneksi wacana dan gagasan dengan orang lain dalam

---

<sup>8</sup> Mestika Zed, *Metode Penelitian Perpustakaan*, (Yayasan Obor), 3-4.

kehidupan sosial masyarakat.<sup>9</sup> Dalam Kajian ini penulis menggunakan terminologi analisa diskursus untuk menggali lebih jauh tentang cara pandang ilmuawan menyelesaikan problematika hukum Islam dengan kacamata pandang fikih futurologi.<sup>10</sup>

## Fikih Futurologi

Futurologi merupakan ramalan keadaan sebuah negara di dunia saat ini dan di masa yang akan datang.<sup>11</sup> Terma futurologi dalam bahasa Arab dapat disepadankan dengan **tawaqqu'** (تَوَقَّعْ) yang artinya “akan terjadi”. Ada tiga kategori yang terkandung dalam futurologi: *pertama*, persifat prediksi (*tawahhum*), orang Arab menggunakan kosakata ini dengan contoh kalimat: استوقع الشيء وتوقعه أي أنتظر وقوعه (“saya berharap akan terjadi sesuatu maka terjadilah sesuatu itu” artinya aku menunggu terjadi sesuatu).<sup>12</sup>

*Kedua*, terkadang **tawaqqu'** bersifat asumsi seseorang untuk melihat kejadian masa depan. Peristiwa asumptif ini pernah dialami oleh Hudaifah bin al-Yaman saat Rasulullah SAW. saat ditanya tentang kebaikan dan keburukan. Kejadian ini dinukil oleh Abdullah bin Bayah dari hadist riwayat imam Bukhori dan Muslim. **Hudaifah bercerita:**” Manusia bertanya kepada Rasulullah **Shallallahu ‘alaihi wa sallam tentang kebaikan, sedangkan aku** bertanya kepada beliau tentang keburukan karena khawatir jangan-jangan menimpaku. Maka aku bertanya ; Wahai Rasulullah, sebelumnya kita berada di zaman Jahiliyah dan keburukan, kemudian Allah mendatangkan kebaikan ini. Apakah setelah ini ada keburukan ? **Beliau bersabda : ‘Ada’. Aku bertanya :** Apakah setelah keburukan itu akan datang kebaikan ? Beliau bersabda : Ya, akan tetapi didalamnya ada dakhnanun. Aku bertanya : Apakah dakhnanun itu?. Beliau menjawab: Suatu kaum yang mensunnahkan selain sunnahku dan memberi petunjuk dengan selain petunjukku. Jika engkau menemui mereka maka ingkarilah. Aku bertanya: Apakah setelah kebaikan itu ada keburukan ? **Beliau bersabda : Ya, da'i – da'i yang mengajak ke pintu Jahannam.** Barangsiapa yang mengijabahnya, maka akan dilemparkan ke dalamnya. Aku bertanya : Wahai Rasulullah, berikan ciri-ciri mereka kepadaku. Beliau bersabda : Mereka mempunyai kulit seperti kita dan berbahasa dengan bahasa kita. Aku bertanya : Apa yang engkau perintahkan kepadaku jika aku

---

<sup>9</sup>Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, I (USA and Canada: The Taylor and Francis e-Library, 2003)., 3-4.

<sup>10</sup>**Des Gasper and Raymond Apthorpe**, “Introduction: Discourse Analysis and Policy Discourse,” *The European Journal Of Development Research* 1996 (1996)., 2.

<sup>11</sup>**Pierre Piganiol**, “Futurology,” *International Social Science* XXI, no. Futurology (1969). 515.

<sup>12</sup>Abdullah bin Bayyah, *Tanbih Al-Maraji' 'Ala Ta'shil Fikih al-Waqi'*, n.d., <http://binbayyah.net/>, 27.

menemuinya ?. Beliau bersabda : **Berpegang teguhlah pada Jama'ah Muslimin dan imamnya. Aku bertanya : Bagaimana jika tidak ada jama'ah maupun imamnya ?** Beliau bersabda : Hindarilah semua firqah itu, walaupun dengan menggigit pokok pohon hingga maut menjemputmu sedangkan engkau dalam **keadaan seperti itu**".<sup>13</sup> Hadist ini mengandung pertanyaan asumsi Hudaifah yang disampaikan kepada Rasulullah SAW. Kemudian beliau menjawab dengan konteks dan realitas yang hadir disetiap zaman yang akan datang.

*Ketiga*, berlaku untuk hukum kausalitas. Dalam kategori yang ketiga ini, seorang mufti ketika mengeluarkan fatwanya perlu memilih kemaslahatan dan mengantisipasi keburukan yang akan terjadi di masa yang akan datang **dengan cara mengukur 'illah** yang akan terus bergulir ke depan. Tentunya, hal ini tidak bisa lepas dari teori **saddu zari'ah** yang tertuang kedalam disiplin ilmu Ushul Fikih.<sup>14</sup>

Bertolak dari tiga kategori fikih futurologi di atas, maka ruang lingkup dalam fikih ini membahas beberapa kemungkinan yang akan terjadi pada beberapa persoalan penting di masyarakat baik diranah sosial, politik, ekonomi bahkan pada ranah medis. Sehingga jauh sebelumnya, seorang *faqih* mampu memperkirakan kemungkinan yang akan terjadi untuk mengeluarkan hukum. Tentu tantangannya adalah menverifikasi karakteristik tindakan tidaklah mudah, sehingga seorang *faqih* memerlukan kajian mendalam terhadap sebab-sebab yang mendorong terjadinya realitas saat ini agar tidak terperangkap pada dugaan tak bersalah saat memutuskan sebuah hukum untuk masa depan. Instrument yang dipakai dalam fikih futurologi ini bisa menggunakan *maqasid*, **ta'lil al-ahkam**, **saddu zari'ah**, dan fikih realitas. Instrumen ini menjadi pijakan utama untuk mengetahui putusan hukum masa depan. Tujuan dari fikih ini tidak ingin melampaui masa depan yang telah ditetapkan oleh Tuhan melainkan sebatas mengantisipasi kejadian yang buruk untuk masyarakat ke depan sehingga dapat ditanggulangi lebih dini.<sup>15</sup>

Penulis menemukan implikasi menarik dari fikih yaitu secara teoritis dan praksis. Secara teoritis, fikih ini termasuk tawaran baru meski pada prakteknya sudah pernah **dilakukan oleh para ulama dan fuqaha'** namun belum terkonsepsi dengan sistematis. Selain itu, secara praksis fikih ini mampu menanggulangi persoalan masyarakat dalam tempo jangka waktu dekat atau panjang. Karena setiap tempat dan zaman hukum selalu berubah. Lebih lengkapnya instrument fikih futurologi sebagaimana berikut:

---

<sup>13</sup>Bayyah., 27-28.

<sup>14</sup>Bayyah. 28.

<sup>15</sup>. Abdullah bin Bayyah, *Tanbihul Maraji' 'ala ta'shil fikih waqi'*, 31-32



## Fikih Realitas

Sebelum menyajikan futurologi, terlebih dahulu penulis menghadirkan makna fikih realitas/*Fikih al-waqi'* yang berkembang dalam pembahasan hukum Islam saat ini. *Fikih al-waqi'* terdiri dari dua unsur kata yaitu *fikih* dan *al-waqi'*. *Fikih* secara bahasa adalah memahami atau mengetahui sedangkan **dalam pengertian umum diartikan dengan “ilmu yang membahas hukum-hukum syari’ah bidang *amaliyah* (tindakan/perilaku) yang diambil dari dalil-dalil secara rinci”**. Sedangkan objek hukum dari *al-hukm al-syar'i* ini adalah mukallaf.<sup>16</sup> Sedangkan *al-waqi'* diambil dari kata pelaku (*ism al-fa'il*) وقع الشيء، و جب، dan وقع القول ثبت yaitu terjadi sesuatu maka pasti terjadi dan jatuhnya ucapan akan menjadi ketetapan.<sup>17</sup> Dari kedua pengertian ini dapat ditarik kesimpulan bahwa makna *al-waqi'* adalah ketetapan, pasti dan tidak berubah dalam realitas masyarakat. Dari dua kata ini dapat dipahami *fikih al-waqi'* adalah memahami realitas.

Menurut Nasiruddin al-Baani isu fikih realitas merambat pesat dikancah cerdas-cendekiawan. Dimasa ia hidup, tawaran baru ini dianggap kontroversial. Meskipun demikian, ia sepakat dengan hadirnya konsepsi fikih realitas karena dianggap mampu memberikan solusi problematika masyarakat. Ia mengajukan definisi fikih realitas sebagai pemahaman terhadap rencana yang dilakukan kaum muslimin yang berkaitan erat dengan urusan mereka, atau rencana musuh muslimin baik berupa ancaman atau kebangkitan mereka secara faktual bukan hanya sekedar wacana pemikiran, atau mengambil kabar berita dari orang kafir dan keturunan mereka, atau larut dalam analisa pemikiran mereka.<sup>18</sup>

Begitu pentingnya menentukan sebuah hukum, imam al-Ghazali memberikan rambu-rambu pada akal manusia dalam mencermati pertimbangan hukum pada realitas sosial. *Pertama*, adalah bahasa merupakan hal terpenting untuk menentukan sebuah hukum yang termaktub dalam teks Alquran dan hadist. *Kedua*, adat dari kebiasaan masyarakat menjadi salah satu pertimbangan sebuah hukum, hal ini bertujuan untuk mengukur makna traksaksional secara tepat dan benar, semisal penipuan jual beli (*bai'i al-gharar*) semua orang sepakat untuk menolak praktek transaksi ini. *Ketiga*,

---

<sup>16</sup>Muhammad, “Fikih Al-Waqi' Wa Asharuhu Fi Taujihih Al-Nushush Taqdim Al-'Am Anmuzajan.” 24

<sup>17</sup>Bayyah, *Tanbih Al-Maraaji' “Ala Ta,Sil Fikih Al-Waaqi.”* 17.

<sup>18</sup>Muhammad Nasiruddin Al-Baani, *Su'al Wa Jawab Haula Fikih Al-Waqi'*, II (Yordan: al-Maktabah al-Islamiyah, 2001). 29-30. Penulis kurang sependapat dengan **tambahan definisi yang berbunyi “rencana musuh muslimin”, karena** kalimat ini mengandung makna subjek-objek yang saling bermusuhan bukan bekerjasama. Yang semestinya melihat realitas saat ini, hubungan antar manusia tidak lagi dibatasi dengan agama, ras dan suku, melainkan melebur kedalam kemanusiaan.

akal manusia menjadi salah satu piranti untuk mengetahui kedalaman inti persoalan untuk memutuskan hukum. *Keempat*, dengan indrawi manusia. Dengan cara ini manusia mampu mengkategorikan jenis barang tertentu semisal antara kerbau dan sapi, apakah sapi bisa diganti dengan kerbau dalam berkorban? *Kelima*, tabiat suatu benda. Imam al-Ghazali mencontohkan apabila ada air yang banyak (dua *qullah* dalam mazhab Syafi'i) terkena najis berubah karena terhembus angin maka dihukumi suci. Sedangkan wangi-wangian seperti za'faran dan misk tidak bisa menghilangkan najis karena menghalangi hembusan angin secara alamiah.<sup>19</sup> Dari lima pertimbangan logis ini, imam al-Ghazali berpijak pada realitas alamiah untuk menentukan penerapan kebijakan sebuah hukum Islam ke dalam masyarakat. Tanpa mendeskripsikan realitas yang jelas dan benar akan berakibat pada hasil hukum yang ambigu, dalam kaedah fikih disebut dengan الحكم على شيء فرع عن تصور. Tidak berlebihan jika penulis menyebut realitas merupakan *illah al-hukmi* yang perlu diungkap dengan jelas, karena kata "menggali" (الاستنباط) dalam definisi fikih berbanding lurus dengan "mengeluarkan yang ambigu" (استخراج الغامض).<sup>20</sup> Jika tidak ditemukan kejelasan sebuah problematika tertentu bisa dipastikan 'illah didalamnya belum ditemukan dan problematika tersebut tidak bisa teruraikan dan terselesaikan.

### **'Illah dan Ta'il al-Ahkam**

Pembahasan *ta'il al-ahkam* merupakan diskursus yang penting untuk dikaji dan kaitannya dengan fikih futurologi, karena perbedaan pandangan **fuqaha' dalam kebijakan hukum** Islam berpusat dalam *ta'il al-ahkam*. Muhammad Mushtafa Syalabi merupakan tokoh pertama yang perlu diungkap dalam kajian *ta'il al-ahkam*. Iamembedah pembahasan *ta'il al-ahkam* secara ilmiah dan akademik untuk meraih gelar professor dalam bidang fikih al-islami di al-Azhar pada tahun 1945.<sup>21</sup>

Mushtafa Syalabi mendefinisikan 'illah tiga macam: **pertama**, 'illah adalah sesuatu yang menyebabkan pekerjaan baik atau buruk. Seperti pekerjaan zina yang akan tercampur aduk hubungan nasab dan tentunya perlakuan ini mengakibatkan pada tindakan yang sangat merugikan bagi kedua belah pihak pelaku. Sedangkan pekerjaan yang bermanfaat seperti tukar barang atau harta yang saling memberikan implikasi kebaikan dan manfaat pada kedua belah pihak. **Kedua**, 'illah tidak jauh berbeda dengan yang pertama yaitu sesuatu yang menyebabkan undang-undang hukum atas

---

<sup>19</sup>Abu Hamid Al-Ghazali, *Asas Al-Qiyas Li Al-Ghazali*, ed. Fahd bin Muhammad Al-Sarhaan (al-Riyadh: Maktabah al-'Ubaikan, 1993), 41.

<sup>20</sup>Bayyah, *Tanbih Al-Maraji' "Ala Ta'shil Fikih Al-Waqi."* 17.

<sup>21</sup>Muhammad Musthafa Syalabi, *Ta'il Al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1981).

dasar kebaikan (*mashlahah*) dan mencegah kerusakan (*mafsadah*). *Ketiga*, **'illah** diartikan dengan sifat yang jelas dan pasti yang menyebabkan undang-undang hukum kebaikan untuk seorang hamba. Dari sekian pengertian yang telah disebutkan oleh Musthafa Syalabi pada intinya berpijak pada suatu sebab yang akan dijadikan putusan hukum baik ditinggalkan atau dijalankan atas pertimbangan *mashlahah* dan *mafsadah*.<sup>22</sup>

Sedangkan Abdul Wahab Khalaf mengartikan **'illah** yaitu sifat atau keadaan tertentu dalam hukum asli dan dengan sifat tersebut bisa diketahui hukum cabangnya.<sup>23</sup> Secara umum makna **'illah** secara istilah: kewajiban menerapkan hukum karena bersamaan dengan **'illah**.<sup>24</sup>

Jauh sebelum dua tokoh di atas memberikan definisi **'illah**, imam al-Ghazali mempersamakan **'illah** *al-hukmi* dengan *manath al-hukmi*.<sup>25</sup> Ada tiga diferensiasi dalam *manath al-hukmi*. *Pertama*, seorang mujtahid mengungkapkan **'illah** dengan cara salah satu jalan penggalan hukum. *Kedua*, seorang mujtahid tidak perlu mengungkapkan **'illah** karena telah disebutkan dalam teks Alquran atau hadist, hanya saja butuh meninjau kembali hubungan sifat-sifat **'illah** untuk mengeluarkan keputusan hukum. *Ketiga*, seorang mujtahid berusaha menetapkan keberadaan **'illah** pada hukum asli dalam cabangnya dengan cara melihat teks, konsensus ulama, atau penggalan sebuah **'illah**.<sup>26</sup>

Karena pembahasan **'illah** *al-hukmi* atau *manath al-hukmi* menjadi penting, seorang *faqih* atau mufti perlu menyelidiki secara seksama **'illah** hukum dari setiap persoalan. Abdullah bin Bayyah memberikan catatan dua cara untuk menyelidiki **'illah**. *Pertama*, adanya kaedah umum yang melingkupi turunan aturan hukum. Seperti kebijakan yang adil bisa menjadi kategori kaedah umum sebab adil dapat masuk pada semua lini baik kepemimpinan, *qadhi*, atau dalam perdagangan. *Kedua*, menetapkan **'illah** pada hukum asli dan cabangnya agar kemudian dapat dijadikan cerminan untuk menyelesaikan masalah dengan **'illah** yang sama.<sup>27</sup>

Perubahan sebuah hukum erat kaitannya dengan **'illah**, maka **ta'lil al-ahkam** (menganalisa sebab-sebab hukum atau alasan-alasannya) merupakan

---

<sup>22</sup>Syalabi. 13.

<sup>23</sup>Abdulwahab Al khallaf, "Ilm Ushul Al-Fikih" (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, 2009).

<sup>24</sup>Mahmud Sholih Jabir dan Aiman Mushtafa Al-Dibagh, "Manahij Al-Ushuliyyin Fi Bahtsi Masalati Ta'lil Al-Ahkam," *Dirasat Ulum Al-Syari'ah Wa Al-Qanun* 32 (2005). 177.

<sup>25</sup>Al-Ghazali, *Asas Al-Qiyas Li Al-Ghazali*. 42.

<sup>26</sup>Balqasim bin Dhakir bin Muhammad Al-Zubaidi, "Al-Ijtihad Fi Al-Manath 'Inda Al-Ushuliyyin Wa 'Ilaqatihi Bi Al-Adillah Al-Shar'iyah Wa Al-Tathbiqaatihi Fi Fikih Al-Nawazil Al-Mu'asirah," *Majallah Al-Hijaz Al-'Alamiyah Al-Mahkamah Li Al-Dirasat Al-Islamiyah Wa Al-'Arabiyyah* VI (2014). 271-272.

<sup>27</sup>Bayyah, *Tanbih Al-Maraji' Ala Ta'shil Fikih Al-Waqi*. 54.

bagian yang tidak terpisahkan dari hukum.<sup>28</sup>Pertanyaan selanjutnya, apakah ketetapan hukum Allah Swt. dapat dibedah sebab-sebabnya? Muktaizilah dan **Asya'irah mempunyai** perbedaan sangat tajam untuk menentukan sebab-sebab hukum dan keterkaitnya dengan perilaku mukallaf. Muktaizilah berkeyakinan bahwa perilaku mukallaf baik dan buruknya dapat diukur dengan akal apabila bertentangan dengan teks Alquran dan hadist maka keduanya perlu ditakwil. **Berbeda dengan Asya'irah, mereka berpandangan bahwasanya pekerjaan mukallaf baik dan buruknya diukur dengan syari'ah sedangkan akal manusia** tidak mampu meninjau lebih jauh tentang tindakan mukallaf.<sup>29</sup> Menariknya, Imam Syathibi tidak masuk dalam dua sekte besar Islam tersebut. Menurut Ahmad Thayyib, konsep *ta'lil al-ahkam* berikut *maqasid* Imam Syathibi merupakan suatu penemuan terbaru dalam Islam.<sup>30</sup> Hal ini bisa dibuktikan bahwa Imam Syathibi tidak men-*ta'lil al-ahkam* terkait masalah ibadah seperti sholat, wudhu, tayammum, puasa, haji dan beberapa contoh lainnya yang secara keseluruhan masuk pada ranah *ta'abbudiyah*.<sup>31</sup>Adapun persoalan transaksi dan interaksi antar manusia masih bisa digali sebab-sebab keputusan hukumnya. Kesimpulan yang sama juga disampaikan oleh Abdullah bin Bayyah tentang pengetahuan suatu hukum. Menurutnya masalah keimanan tidak bisa dinalar dengan akal, sedangkan masalah amaliah manusia dapat ditinjau sebab-akibatnya dengan akal.<sup>32</sup> Jika demikian, perilaku manusia dalam jangka waktu pendek maupun panjang dapat diukur dengan akal sebelum terjadi putusan hukum dengan perantara realitas masa kini. Tentunya keputusan hukum di masa depan tidak meninggalkan tujuan utama dari syariah Islam (*maqasid al-Syari'ah*).

### Maqasid Syari'ah

Menurut Jaser Auda *maqasid* diambil dari kata *maqasid* (plural: *maqasid*) yang mengandung makna maksud, objek, dasar, sasaran, akhir. Sedangkan *maqasid* dari hukum Islam secara umum adalah objek/tujuan dibalik aturan Islam. Terma *maqasid* di era ini menjadi isu seksi. Warisan disiplin keilmuan ini telah tumbuh dan berkembang dari generasi ke generasi. Mereka berdialog untuk menemukan arti dan konsepsi *maqasid* secara ilmiah. Dibeberapa bagian bab karya ushul fikih tidak luput dari pembahasan *maqasid* syariah. Imam al-Haramain al-Juwaini (Wafat 478 H/1185 M.) adalah tokoh pertama

---

<sup>28</sup>Al-Dibagh, "Manahij Al-Ushuliyyin Fi Bahtsi Masa'lati Ta'lil Al-Ahkam." 177.

<sup>29</sup>Al-Dibagh. 176.

<sup>30</sup>Ahmad Thayyib, *Hadishun Fi Al-'Ilal Wa Al-Maqasid* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2017). 154.

<sup>31</sup>Abi Ishaq Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Fikih* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.). 211

<sup>32</sup>Bayyah, *Tanbih Al-Maraji' "Ala Ta'shil Fikih Al-Waqi."*, 10.

yang memberikan sumbangan teori *maqasid* terkait dengan kemaslahatan secara umum (*public interests*), Abu Hamid Al-Gazali (Wafat 505 H/1111 M.) juga mengungkapkan *maqasid al-syariah* yang terkandung kedalam *al-masalih al-mursalah (unrestricted interest)*, tak ketinggalan Fakhr al-Din al-Razi (Wafat 606 H/1209 M.) dan al-Amidi (631 H/1234 M.) mengikuti terminologi al-Ghazali dalam sumbangan pemikirannya. Najm al-Din al-Tufi (716 H/1316 M.) juga menggagas *maqasid* dengan cara menjadikan *maslahah* sebagai syarat yang harus dipenuhi oleh seorang pemutus hukum. Al-Qarafi (1285 H/1868 M) tokoh yang menggabungkan antara *maqasid* dan *maslahah* kedalam *ushul al-hukmi*.<sup>33</sup>

Perkembangan *maqasid* di era kontemporer mengundang para pemikir secara intens untuk mengkaji lebih mendalam konsepsi *maqasid syariah* sebagai landasan dasar pembaharuan hukum Islam seperti Muhammad Mahdi Syamsuddin, Muhammad Husain Fadlullah, Thaha Jabir Alwani, Hasan Turabi, Ahmad Raisuni, Abdul Hadi al-Fadhli, Jamaluddin Adiyah,<sup>34</sup> Abdullah bin Bayyah,<sup>35</sup> dan Jaser Auda. Mereka semua mencoba untuk merumuskan kembali hukum Islam dan tantangannya untuk zaman ini melalui *maqashid al-syari'ah*.

Yang perlu diungkap secara mendasar tentang diskursus *maqasid al-syari'ah al-islamiyah* adalah pertanyaan “mengapa”. Dengan pertanyaan ini maka dibutuhkan alasan dari perbuatan dan hukumnya yang berlaku bagi individu atau kolektif. Jaser Auda memberikan contoh yang cukup unik untuk mendeskripsikan *maqasid al-syari'ah*; menurutnya banyak kejadian secara tiba-tiba pertanyaan filosofis seorang anak kecil, yang bagi orang dewasa tidak mengetahui apakah pertanyaan tersebut muncul dengan maksud tertentu atau tidak mempunyai maksud apa-apa. Ada pertanyaan menarik dari seorang anak kecil dan ayahnya: “Wahai Ayahku, kenapa Ayah berhenti saat *traffict light*?” Sang Ayah menjawab dengan nada pendidik: “Karena cahaya (lampu) merah telah menyala, sedangkan cahaya merah artinya berhenti. Anak itu bertanya lagi, “Tapi mengapa?” Jawab Ayah: “Agar polisi tidak memberhentikan karena melanggar (lalu lintas).” Anak kecil melanjutkan pertanyaan: “Kenapa polisi memberhentikan orang-orang saat melanggar?” Ayahnya menjawab lagi: “Baiklah, karena melampaui tanda merah akan membahayakan”. Tidak puas dengan jawaban tersebut, anak bertanya: “Tapi mengapa?” Sang ayah berpikir untuk memberikan jawaban yang lebih

---

<sup>33</sup>Jaser Auda, *Maqasid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law A System Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007). 2-3.

<sup>34</sup>Thaha Jabir Alwani, *Maqashid Al-Syari'ah*, ed. Dar al-Hadi li al-Thaba' wa al-Nasyr wa al-Tauzi' (Beirut, 2001).

<sup>35</sup>Abdullah bin Bayyah, *Musyahidun Min Al-Maqashid*, II (Riyadh: Dar Wujuh li al-Tanwir wa al-Tauzi', 2012).

mendalam: **“Karena ini menjadi tabiat”. “Karena kita tidak dibenarkan menyakiti manusia. Apakah kamu ingin tertimpa sakit?”** ayah anak kecil itu menambahkan. **“Tidak!”** jawab anak kecil. Ayahnya melanjutkan jawaban: **“Begitu pula dengan manusia, mereka tidak ingin tertimpa sakit. Nabi Muhammad SAW. bersabda: Cintailah untuk orang lain apa yang kamu cintai untuk dirimu sendiri.”** Sang anak tetap tidak berhenti bertanya: **“Kenapa kamu mencintai orang lain sebagaimana kamu mencintai dirimu sendiri?”** Lalu ayah menjawab lagi: **“Karena seluruh manusia sama-rata, apabila kamu melanjutkan pertanyaan dengan “mengapa” maka aku akan menjawab: sesungguhnya Allah maha adil, dan dari sifat adil-Nya Allah menjadikan kita semua sama-rata, bagi kita semua mempunyai hak-hak, maka Allah menciptakan alam semesta ini berdasarkan keadilan”.**<sup>36</sup>

Cerita yang cukup panjang ini mengandung makna yang dalam dari seorang anak kecil perempuan. Dari pertanyaan **“mengapa”** di atas dengan sendirinya akan muncul pertanyaan berikutnya mengenai persoalan agama, semisal kenapa melaksanakan zakat bagian dari rukun Islam? Kenapa sholat didirikan lima kali dalam sehari? Dari semua pertanyaan mendasar ini akan terkuak hikmah dan tujuan dari setiap hukum Islam.

Tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*) tidak terbatas pada hubungan antara manusia dan penciptanya. Di samping itu, hukum Islam juga mengatur interaksi manusia dan lingkungannya (*hifdu al-nafs* dan *hifdu al-bia'ah*) baik dalam cakupan umum (*al-kulliyah*) atau khusus (*al-juz'iyah*).<sup>37</sup> Lebih jauh, *maqashid al-syari'ah* bisa dijadikan instrument untuk membaca kemungkinan yang akan terjadi dimasa yang akan datang. Kejadian-kejadian mendatang bisa diungkap melalui observasi perilaku realitas sosial masyarakat. Karena setiap perilaku mempunyai tujuan (*maa'lat al-maqashid*) yang perlu bergandengan dengan *maqashid al-syari'ah*.<sup>38</sup>

Dari tiga instrument di atas dapat diterapkan pada putusan hukum mendatang yang akan terjadi. Disamping itu, untuk mengaplikasikan fikih futurologi dalam bentuk hukum dapat diklasifikasi menjadi dua bangunan sebagaimana *maqashid al-syari'ah* dan fikih realitas yaitu futurologi makro dan mikro. Futurologi makro berfungsi sebagai alat untuk meneropong masa depan skala internasional, sedangkan futurologi mikro memprediksi kejadian yang akan datang dalam ruang lingkup nasional. Sebuah contoh menarik yang sering diperdebatkan antara pro dan kontra di dunia internasional dan nasional mengenai tenaga nuklir. Persoalan ini menjadi isu penting

---

<sup>36</sup>Jaser Audah, *Maqashid Al-Syari'ah Dalil Li Al-Mubtadin* (London: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 2010). 11-12.

<sup>37</sup>Abdul al-Majid Al-Najjar, *“Maqashid Al-Syari'ah Bi Ab'ad Jadidah”* (Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 2008). 8.

<sup>38</sup>Al-Najjar. 275-280.



dikarenakan manusia di bumi ini seakan mempunyai dilemma sejarah yang berkepanjangan atas kejadian peledakan bom atom Nagasaki dan Hiroshima. Tentu kejadian ini tidak bisa menyalahkan ilmuwan penemu Atom. Sir Isaac Newton, selaku penemu teori atom, tidak bukanlah orang yang bertanggung jawab atas kejadian ini. Karena tugas ilmuwan hanya melakukan penemuan-penemuan semata untuk selanjutnya tergantung pada pengguna temuan ilmuwan.

Kembali pada nuklir dalam analisa fikih futurologi, penulis menemukan beberapa argumentasi ilmiah dari para pakar fisika terkait dengan Pembangkit Listrik Tenaga Nuklir baik skala makro (internasional) dan mikro (nasional). Dilihat dari skala makro, hasil riset Suhariyono menyebutkan di beberapa belahan negara dunia tentang reaktor nuklir dan reaktor riset di dunia yang beroperasi dari tahun 1987-2006, seperti Afrika selatan, Argentina, Armenia, Belanda, Belgia, Brazil, Bulgaria, Cina, Finlandia, Hongaria, Inggris, Iran, Jepang, Jerman Kanada, Meksiko, Pakistan dan beberapa negara yang mencoba mengembangkan tenaga nuklir dan penanggulangnya dari radioaktif.<sup>39</sup>

Sementara dilingkup mikro, Indonesia Pengembangan Pembangkit Listrik Tenaga Nuklir ini masih dikaji dan belum ada pembangunan secara signifikan untuk membantu perusahaan tenaga listrik konvensional ini. Salah satu kajiannya mempertimbangkan pada aspek lingkungan, karena limbah-limbah radioaktif yang dimuntahkan dari perusahaan pembangkit listrik ini akan membahayakan pada lingkungan. Namun upaya pencarian solusi untuk radioaktif ini telah lama dilakukan ilmuwan.<sup>40</sup> Secara umum, dari beberapa pertimbangan-pertimbangan para pakar terkait realita lingkungan dan masa depan energi listrik negara, pada dasarnya sejalan dengan tiga instrument fikih futurologi: realitas (*waqi'*), sebab-sebab hukum (*Ta'lim al-ahkam*), tujuan hukum (*maqashid al-syari'ah*). Yang berhak menentukan *manath al-hukmi* dalam kasus ini adalah fisikawan karena mereka mengetahui rincian persoalan dan solusinya, karena jika solusi tidak ditemukan dalam pengembangan tenaga nuklir maka yang akan menjadi putusan hukum dalam pandangan fikih futurologi untuk generasi berikutnya demi kemaslahatan umat untuk dilanjutkan proyek ini. Sebaliknya, jika solusi terus diupayakan oleh ilmuwan mengingat menipisnya energi listrik konvensional maka perlu dilanjutkan. Namun jika diantara dua pilihan, para pakar nuklir perlu mempertimbangkan diantara dua bahaya yang lebih besar (*akhhfu al-dharurain*). Sedikit contoh ini dapat dikembangkan pada kasus yang lain dengan kacamata fikih futurologi.

---

<sup>39</sup>Gatot Suhariyono, "Perkembangan Tenaga Nuklir Di Dunia," *Buletin Alara* 7, no. April (2006): 102-12.

<sup>40</sup>Suhariyono.



## Sumbangan untuk *Bahtsul masail* Pesantren

*Bahtsul masail* merupakan salah satu tradisi yang unik di pesantren dari generasi ke generasi. Kegiatan ini bertujuan untuk mengkaji masalah keagamaan yang dihadapi oleh masyarakat. *Bahtsul masail* yang ada di pesantren-pesantren di Nusantara biasanya mempunyai aturan main atau **metode keputusan hukum Islam yang dianggap “mapan”**. Metode tersebut antara lain: *Pertama*, Metode Qauli: yaitu mencari jawabannya pada kitab-kitab fikih dari mazhab

empat, dengan mengacudkan merujuk secara langsung pada bunyi teks dari ulama-ulama empat mazhab atau yang mengikuti mereka. Walaupun penerapan metode ini sudah berlangsung sejak lama, yakni sejak pertamakali dilaksanakannya *Bahtsul Masail* (1926), namun hal ini baru secara eksplisit dinyatakan dalam keputusan Munas Alim Ulama di Bandar Lampung (1992). *Kedua*, Metode Ilaqi: yaitu menyamakan ‘*illah*’ produk hukum yang sama dengan kasus terdahulu untuk diterapkan pada zaman sekarang. *Ketiga*, Metode *Manhajiy*: yaitu mengikuti jalan fikir dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab empat. *Keempat*, Metode *talfiq*: talfiq adalah menggabungkan dua pendapat atau lebih kedalam satu permasalahan sehingga melahirkan pendapat baru yang belum ditemukan oleh empat imam mazhab.<sup>41</sup>

Bukanlah hal yang asing di dunia pesantren bahwa *bahtsul masail* yang berjalan sampai saat ini masih berkuat pada persoalan realitas masyarakat dan diselesaikan dengan pendapat-pendapat ulama terdahulu sebagai bentuk keputusan hukum, padahal ada beberapa persoalan masyarakat yang tidak bisa diselesaikan dengan pendapat terdahulu dikarenakan sudah tidak relevan lagi. Hadirnya fikih futurologi sebagai evaluasi inovatif untuk menyelesaikan problematika masyarakat baik dalam jangka waktu pendek maupun panjang.

## Penutup

Sebagai teori baru dalam penggalian hukum Islam, fikih futurologi didesain untuk mengukur segala kemungkinan yang akan terjadi baik jangka pendek maupun panjang. Alat utama yang digunakan dalam fikih futurologi adalah realitas yang berkembang dimasyarakat secara kronologis. Dengan teori ini, pengambil kebijakan hukum akan mampu mengantisipasi kejadian mendatang yang menimbulkan *mafsadah* (kerusakan) dan mengembangkan *mashlahah* (kebaikan) dari produktifitas dan perubahan perilaku sosial. Setidaknya tradisi metode *manhajiy bahtsul masail* ditambah satu lagi untuk meneropong masa depan lewat fikih futurologi. Dengan teori ini, penulis

---

<sup>41</sup>Darmawati Darmawati, “*Manhaj Bahtsul Masail Menurut Nahdatul Ulama (Nu)*,” *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman* 6, no. 2 (2016): 98–112.

melihat *bahtsul masail* di pesantren akan maju satu langkah untuk menyelesaikan problematika masyarakat dalam tinjauan hukum Islam.

### Daftar Pustaka

- Albani, Muhammad Nasiruddin. *Sual Wa Jawab Haula Fikih Al-Waqi'*. II. Yordan: al-Maktabah al-Islamiyah, 2001.
- Al-Dibagh, Mahmud Sholih Jabir dan Aiman Mushtafa. "**Manahij Al-Ushuliyyin Fi Bahtsi Masa'lati Ta'lil Al-Ahkam.**" *Dirasat Ulum Al-Syari'ah Wa Al-Qanun* 32 (2005).
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Asas Al-Qiyas Li Al-Ghazali*. Edited by Fahd bin Muhammad Al-Sarhaan. al-Riyadh: Maktabah al-'Ubaikaan, 1993.
- Al-Najjar, Abdul al-Majid. "**Maqashid Al-Syari'ah Bi Ab'ad Jadidah.**" Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 2008.
- Al-Syathibi, Abi Ishaq. *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Fikih*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Al-Zubaidi, Balqasim bin Dhakir bin Muhammad. "**Al-Ijtihad Fi Al-Manath 'Inda Al-Ushuliyyin Wa 'Ilaqatihi Bi Al-Adillah Al-Shar'iyah Wa Al-Tathbiqatihi Fi Fikih Al-Nawazil Al-Mu'asirah.**" *Majallah Al-Hijaz Al-'Alamiyah Al-Mahkamah Li Al-Dirasat Al-Islamiyah Wa Al-'Arabiyyah* VI (2014).
- Alwani, Thaha Jabir. *Maqashid Al-Syari'ah*. Edited by Dar al-Hadi li al-Thaba' wa al-Nasyr wa Al-Tauzi'. Beirut, 2001.
- Auda, Jaser. *Maqashid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law A System Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Audah, Jaser. *Maqashid Al-Syari'ah Dalil Li Al-Mubtadin*. London: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 2010.
- Bayyah, Abdullah bin. *Musyahidun Min Al-Maqashid*. II. Riyadh: Dar Wujuh li al-Tanwir wa aal-Tauzi', 2012.
- . *Tanbiih Al-Maraaji'* "**Ala Ta'shil Fikih Al-Waqi'**" n.d. <http://binbayyah.net/>.
- Darmawati, Darmawati. "**Manhaj Bahtsul masail** Menurut Nahdatul Ulama (Nu)." *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman* 6, no. 2 (2016)
- Fairclough, Norman. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. I. USA and Canada: The Taylor and Francis e-Library, 2003.
- Gasper, Des, and Raymond Apthorpe. "Introduction : Discourse Analysis and Policy Discourse." *The European Journal Of Development Research* 1996 (1996).
- Hammami, Nadir. *Islam Al-Fuqaha'*. I. Beirut: Dar al-Tali'ah, 2006.
- khallaf, Abdulwahab Al. "**Ilm Ushul Al-Fikih.**" Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, 2009.

- Mufid, Moh.** “Aplikasi Fikih Al-Waqi’: Pertimbangan Aspek Sosiologis Dalam Pemikiran Al-Qaradhawi.” *Istinbath: Jurnal Hukum* 14, no. 2 (2017)
- Mufid, Mohammad.** “Nalar Fikih Realitas Al-Qaradhawi (Mendudukan Relasi Teks Dan Realitas Sosial).” *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 14, no. 1 (2014).
- Muhammad, Najmuddin Abdullah.** “Fikih Al-Waqi’ Wa Atsaruhu Fi Taujihhi Al-Nusus Taqdim Al-’Am Anmudzajan.” *Majallah Al-’Ulum Al-Islamiyah* 17 (2017).
- Piganiol, Pierre.** “Futurology.” *International Social Science* XXI, no. Futurology (1969).
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. New York: Oxford University Press Inc, 1982.
- Suhariyono, Gatot.** “Perkembangan Tenaga Nuklir Di Dunia.” *Buletin Alara* 7, no. April (2006)
- Syalabi, Muahammad Musthafa. *Ta’lil Al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Nahdlah al-Arabiyah, 1981.
- Thayyib, Ahmad. *Haditsun Fi Al-’Ilal Wa Al-Maqasid*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 2017.

## **BAHTSUL MASAILDALAM EPISTEMOLOGI DIHLIZ AL-GHAZALI: Menaja Fikih yang Inklusif-Produktif**

Robbah Munjiddin Ahmada  
Ma'had Aly Al Hasaniyyah, Tuban Jawa Timur  
robbah.ma@gmail.com

### **Abstrak**

*Bahtsul masail* sebagai forum diskusi kalangan pesantren, dituntut memberikan solusi yang komprehensif untuk menyelesaikan problematika masyarakat. Tentu tidak elok, tatkala ada hasil keputusan yang tidak berkualitas. Indikator tidak berkualitasnya hasil keputusan tersebut, bisa berakar pada tidak adanya pemahaman yang utuh atas suatu permasalahan (*as'ilah/ masail*), sehingga terlahir keputusan yang "sempit", tidak membumi, eksklusif. Dalam kerangka *dihliz* al-Ghazali, forum *bahtsul masail* bisa bergeser ke arah inklusif dan melahirkan produk hukum yang berkualitas. *Dihliz* al-Ghazali sebagai epistemologi, menghendaki proses dialog dan negosiasi dengan unsur dari luar, baik berupa pemikiran, tradisi atau yang lainnya, sehingga dapat muncul wawasan baru dan digunakan sebagai pertimbangan untuk memahami *as'ilah* yang dibahas. *Dihliz* dapat diartikulasikan sebagai ruang antara (*the space in between*) yang tetap bisa menjangkau unsur di dalam, tetapi juga tidak tabu untuk bersentuhan dengan unsur dari luar. Dalam artian, komposisi forum *bahtsul masail* dapat diisi oleh beragam latar belakang disiplin keilmuan/ tidak seragam. Melalui pelibatan para pakar lintas disiplin keilmuan, *bahtsul masail* akan menjadi forum kontestasi pemikiran yang inklusif. Hal ini punya implikasi, sebuah permasalahan yang dikaji dapat dipahami secara utuh, sehingga terlahir produk hukum yang membumi sekaligus solutif bagi problem yang dihadapi masyarakat. Dalam bahasa yang sederhana, melalui *dihliz* akan dapat dihindari lahirnya produk hukum yang eksklusif dan kontraproduktif.

**Kata Kunci:** *Bahtsul masail, Dihliz*, inklusif-produktif.

## Pendahuluan

*Bahtsul masail* menjadi unsur penting bagi keberadaan pesantren, **mengingat melalui forum ini “kualitas” keilmuan pesantren akan diukur.** *Bahtsul masail* menjadi panggung kontestasi pemikiran yang akan melahirkan produk hukum (baca: fikih)<sup>1</sup> sebagai tawaran solusi atas problematika yang dihadapi masyarakat. Pada posisi inilah, urgensi *bahtsul masail* patut diketengahkan, sebab produk hukum yang terlahir merupakan indikator dari serangkaian proses dan kajian keilmuan yang selama ini dilakukan di pesantren.

Dalam perjalanannya, *bahtsul masail* mendapati perkembangan yang cukup menggembirakan. Pendekatan *manhajy* (metodologis) sudah tidak tabu lagi untuk dipakai, meski tidak sepenuhnya bisa lepas dari *qowly* (pendapat tekstual ulama). Muncul pula tawaran pendekatan *maqshidy* (tujuan pemberlakuan syariat). Belum lagi, referensi yang dianjurkan untuk tidak lagi *Syafii*-sentris. Perkembangan ini patut mendapat apresiasi, bahwa *bahtsul masail* **menjadi forum yang dinamis, demokratis dan “berwawasan luas”** sebagaimana paparan Kiai Sahal Mahfudh, memang benar adanya.<sup>2</sup>

Capaian di atas tentu belum selesai. Di tengah perubahan yang berlangsung begitu cepat dan seiring dengan itu problematika masyarakat juga beragam, kalangan pesantren dituntut untuk tetap responsif, tetapi produk hukum (fikih) yang dilahirkan tidak boleh kontraproduktif. Maka tatkala perkembangan yang menggembirakan di atas bersumber dari disiplin keilmuan (internal) umat Islam,<sup>3</sup> maka seiring berjalannya waktu perangkat

---

<sup>1</sup>Fikih menurut Imam Syafii dimaknai sebagai *al-ilm bi al-ahkam asy-syar’iyyah al-amaliyyah al-muktasab min adillatiha at-tafshiliyyah* (Pengetahuan tentang hukum-hukum agama yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci). Bagi Kiai Said Aqil Siroj, dari definisi ini, nampak fikih itu bersifat dinamis dan kontekstual. Lihat Said: Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: LTN PBNUSAS Foundation, 2006), 75. Dalam sejarahnya, *bahtsul masail* memang menjadi forum yang melahirkan produk hukum (fikih). Seiring berjalannya waktu, *bahtsul masail* juga menjadi forum yang bersifat pengembangan keilmuan dan kajian-kajian kitab.

<sup>2</sup>Dinamis yang dimaksud yakni persoalan yang dibahas, senantiasa mengikuti perkembangan atau dinamika masyarakat. Demokratis dimaksudkan bahwa dalam *bahtsul masail* pendapat siapapun yang paling kuat itulah yang diambil. Sementara **“berwawasan luas”** sebab *bahtsul masail* tidak segan untuk melahirkan produk hukum yang *khilaf*. Lihat Kiai MA. Sahal Mahfudh, *Bahtsul masail dan Istimbath hukum NU dalam Islam Nusantara dari Ushul Fikih hingga Paham Kebangsaan*, ed. Akhmad Sahal, Munawir Aziz (Bandung: Mizan, 2015), 52.

<sup>3</sup>Internal dimaksudkan bahwa perkembangan *bahtsul masail* memang ditopang penuh oleh disiplin keilmuan yang ada pada diri umat Islam, seperti *Ushul Fikih*, *Qoidah Fikih*, dan *Maqshid asy-Syariah*. Seiring berjalannya waktu dalam penggalian hukum Islam harus mulai melirik disiplin keilmuan lain yang belum/ tidak dikaji di pesantren untuk dijadikan perangkat lain dalam menopang penggalian hukum Islam.

lain yang selama ini belum dilibatkan patut untuk diberikan ruang demi **terjaganya “dinamis, demokratis dan berwawasan luas”** sebagaimana penjabaran Kiai Sahal.

Bagaimanapun, keterbukaan memang harus ada dalam proses pengambilan hukum. Bagi Kiai Afifuddin Muhajir, keterbatasan dalam merespon suatu permasalahan tidaklah tabu untuk diakui, sehingga muncul sikap terbuka dengan melibatkan para ahli dari disiplin keilmuan tertentu.<sup>4</sup> Kasus transaksi via uang digital, vaksin untuk penyakit tertentu, ihwal kasus sumber daya alam, tentu tidak akan “selesai” jika hanya di tangan ahli fikih. Maka dalam kasus semacam ini, perlu melibatkan **‘khubara’** (pakar lintas disiplin keilmuan), untuk memberikan perspektif, wacana dan sumbangsih pemikiran agar terlahir fikih yang berkualitas.

Pelibatan disiplin keilmuan lain tidaklah tertutup bagi pengembangan fikih. Bagaimanapun, jika hanya mengandalkan rumusan produk hukum jadi yang tertera dalam kitab fikih klasik (dan selama ini menjadi rujukan) tidaklah memadai untuk dijadikan satu-satunya perangkat dalam menjawab beragam kebutuhan masyarakat yang sekali lagi, berbeda aspek sosial, politik dan budayanya. Kiai Husein Muhammad, menyitir Dr. Faruq Abu Zaid, **menyatakan “Pandangan-pandangan fikih itu berubah, berkembang dan berganti-ganti sejalan dengan situasi zaman dan konteks sosialnya masing-masing”**.<sup>5</sup> Pernyataan ini harus dipahami sebagai sebuah peringatan, bahwa *bahtsul masail* yang melahirkan fikih, harus menjadi forum yang elegan sebagai panggung keilmuan pesantren.

Melanjutkan sumbangsih pemikiran bagi *bahtsul masail* di atas, al-Ghazali mempunyai kerangka *dihliz* yang dapat dipinjam sebagai epistemologi baru bagi pengembangan *bahtsul masail*. Dalam outobiografinya, *al-Munqidh min ad-Dholal*, al-Ghazali memberikan sebuah kerangka pencarian kebenaran melalui ungkapan “**...wa ma qobla dzalika ka ad-dihliz li as-salik ilaihi**” (...dan sebelum itu, ia seperti *dihliz* (ambang pintu) bagi pejalan yang mencari-Nya”).<sup>6</sup> Bagi Chafid Wahyudi, *dihliz* **dipandang sebagai “sebuah ruang perbatasan**

---

Disiplin keilmuan lain bisa pendekatan sosiologis, antropologis dan yang lainnya agar produk hukum yang terlahir tidak kontraproduktif.

<sup>4</sup>KH. Afifudin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat* (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), 109.

<sup>5</sup>Kiai Husein Muhammad, *Hukum Islam yang Tetap dan yang Berubah dalam Islam Nusantara dari Ushul Fikih hingga Paham Kebangsaan*, ed. Akhmad Sahal, Munawir Aziz (Bandung: Mizan, 2015), 103.

<sup>6</sup>Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidh min ad-Dolal* (Beirut: Daar al-Andalus, tt), 107.

antara sisi dalam dan sisi luar, sebuah ruang yang mensublimasi lokasi dan **proses berpikir seseorang**<sup>7</sup>.

Apabila ditelusuri, outobiografi al-Ghazali senyatanya memberikan hamparan pemikiran sekaligus menjadi pembacaan atas titik balik kehidupan al-Ghazali. *Dihliz* sebagai sebuah epistem menawarkan diri untuk menjadi mediator dari beragam wacana yang berkembang untuk didialogkan menjadi satu hasil yang adil berangkat dari drama kehidupan al-Ghazali. Pada titik inilah, *dihliz* yang menjadi ujung narasi dari pergulatan al-Ghazali akan dielaborasi lebih lanjut dan ditawarkan sebagai epistem baru bagi pengembangan *bahtsul masail* guna menajaya produk hukum (fikih) yang inklusif-produktif.

### ***Bahtsul masail* dan Dinamika Fikih di Pesantren**

Aktifitas *bahtsul masail*, sudah berlangsung cukup lama dengan inisiator masyarakat pesantren. Embrio *bahtsul masail*, bisa dilacak dari tradisi musyawarah, *halaqah*, *mudzakarah* dan *munadzoroh* yang menjadi aktifitas rutin para santri di pesantren. Dalam penuturan Martin van Bruinessen, pembahasan masalah ala *bahtsul masail* yang berlangsung di pesantren, merupakan adopsi dari apa yang dipraktekkan di tanah suci.<sup>8</sup> Hal ini tidaklah mengherankan, mengingat banyak arsitek pesantren yang memang lulusan dari tanah suci.<sup>9</sup>

Dalam catatan Kiai Sahal, pembahasan problematika yang dialami masyarakat tidak melulu dalam satu forum. Bahkan tak jarang pula para kiai merespon sebuah permasalahan yang ada di masyarakat, melalui saling berbalas tulisan di sebuah buletin.<sup>10</sup> Dalam perkembangannya,

---

<sup>7</sup>Chafid Wahyudi, *Dihliz al-Ghazali: Seni Hibrida dalam Formulasi Epistemologi Islam*, Proceedings Annual Conference for Muslims Scholars, April 2018, 3

<sup>8</sup>Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1996), 34.

<sup>9</sup>Mengingat pesantren dan ormas Nahdlatul Ulama (NU) adalah dua hal yang satu, maka dalam tulisan ini data pesantren akan banyak mengadopsi dari sumber-sumber yang berkaitan dengan NU. Apalagi seputar *bahtsul masail*. Ahmad Munjin Nasih menuturkan aktifitas *bahtsul masail* yang ada di pesantren dan NU secara umum tidak ada perbedaan yang mendasar. Sebab bagaimanapun, aktifitas *bahtsul masail* di lingkungan NU adalah aktifitas *bahtsul masail* yang sedang/ pernah mengenyam pendidikan di pesantren. Selengkapnya lihat Ahmad Munjin Najih, **“Lembaga Fatwa Keagamaan di Indonesia (Telaah atas Lembaga Majelis Tarjih dan Lajnah Bahtsul Masail),”** *Jurnal de Jure, Jurnal Syariah dan Hukum* 5, nomor 1 (Juni 2013): 71.

<sup>10</sup>Di antara kiai yang saling berbalas tulisan di buletin adalah Kiai Mahfudh Salam dan Kiai Murtadlo. Dua kiai ini secara bergantian menanggapi tulisan. Permasalahan yang dibahas waktu itu itu adalah perihal menerjemahkan khutbah



penyelenggaraan *bahtsul masail* yang terdokumentasikan secara rapi berada pada tahun 1926, tepatnya pada tanggal 21-23 Oktober 1926 di Surabaya yang menghasilkan 27 produk hukum. Menyusul tahun 1927, 1928, 1929, 1930 dan tahun-tahun berikutnya yang dari waktu ke waktu mengalami perkembangan positif.<sup>11</sup> Bahkan kini di banyak pesantren, hasil *bahtsul masail* telah dikemas secara rapi, baik dengan bahasa Jawa pegon maupun bahasa Indonesia dan dicetak dan dipasarkan secara luas.

Sebagaimana disinggung di muka, perkembangan cukup menggembirakan memang telah terjadi dalam forum *bahtsul masail*. Kiai Sahal merekam secara apik bagaimana dinamika *bahtsul masail* berikut kritik yang menghingapi. Kiai Sahal menyatakan acapkali muncul kritik, bahwa forum *bahtsul masail* “...tidak dinamis, hanya berorientasi pada *qowf* (pernyataan verbal) ulama, bukan *manhaj* (metodologi) dan *Syafiiyyah sentris*”.<sup>12</sup> Dalam penuturan Kiai Sahal, senyatanya tidaklah demikian. Kalangan pesantren sejatinya telah melakukan upaya-upaya berpikir secara *manhajy*, meski tidak serta merta meninggalkan *qowf*.<sup>13</sup>

Pergeseran dari *madzhab fi al-qowf* (bermadzhab dalam pendapat ulama) ke *madzhab fi al-manhaj* (bermadzhab dalam metodologi) adalah capaian yang patut diapresiasi untuk menghindari ke-*mawquf*-an sebuah hukum. Terlebih, bahwa status *mawquf* (hukum yang belum ditemukan/ **disepakati jawabannya**) adalah “larangan” bagi ahli fikih. Pergeseran itu tidak hadir secara tiba-tiba, melainkan buah dari rangkaian panjang musyawarah dan *halaqoh* yang dilakukan masyarakat pesantren untuk merespon dinamika kehidupan masyarakat.

Perkembangan menggembirakan dalam proses penggalian sebuah hukum tersebut, secara apik digambarkan oleh Luthfi Hadi Aminuddin. Ia memaparkan di tahun 1987 banyak anak muda yang didukung Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) mengadakan kajian kritis terhadap kitab kuning yang merupakan bahan kajian utama di pesantren. Berlanjut pada tahun 1988, di Magelang diadakan pula seminar yang menghasilkan beberapa keputusan, yakni: a). Teks kitab tidak boleh lepas dari

---

Jum'at ke dalam bahasa Jawa. Selengkapnya lihat Kiai MA. Sahal Mahfudh, *Bahtsul Masail dan Istibath Hukum NU* dalam *Islam Nusantara*...53.

<sup>11</sup>Lajnah Ta'lif wan Nasyr PBNU, *Ahkamul Fuqoha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010)* (Surabaya: Khalista-Lajnah Ta'lif wan Nasyr PBNU, 2011), xvii.

<sup>12</sup>Kiai MA. Sahal Mahfudh, *Bahtsul Masail dan Istibath Hukum NU* dalam *Islam Nusantara*...53.

<sup>13</sup>Hal yang disayangkan adalah tatkala *qowf* masih tetap digunakan, meski proses berpikir *manhajy* juga sudah dilakukan, kesan *madzhab fi al-aqwal* (bermadzhab dalam pendapat hukum) masih menjadi narasi dominan atas penilaian pada penggalian hukum di pesantren.

konteks; b). Perlu pengembangan observasi dan analisis terhadap teks kitab; c). Perlu *muqobalah* atas hal yang *mukhtalaf anhu*; d). Perlu dilakukan kajian lintas disiplin keilmuan; dan e). menghadapkan kajian teks kitab dengan wacana aktual dan komunikatif.<sup>14</sup>

Menyusul keputusan Magelang, pertemuan di Jogjakarta tahun 1989 juga memunculkan wacana reorientasi madzhab dari *madzhab qowly* ke *madzhab manhajy*. Disusul pada tahun 1990, *halaqoh* di Jombang juga membawa angin segar untuk *bahtsul masail* dengan memperkenankan penggunaan *madzhab* secara *manhajy* yang dilakukan secara kolektif, jika permasalahan tidak lagi bisa dipecahkan melalui *madzhab qowly*. Perkembangan ini semakin kukuh tatkala Munas Alim Ulama di Lampung tahun 1992 juga mengamanatkan perlunya *madzhab fi al-manhaj* (bermadzhab dalam metodologi) dalam menyelesaikan problematika masyarakat. Lengkapnya, Munas Alim Ulama di Lampung memutuskan:<sup>15</sup>

- a. **Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh ‘ibarat kitab** dan di sana hanya terdapat satu *qowl* atau *wajh*, maka dipakailah *qowl/ wajah* **sebagaimana diterangkan dalam ‘ibarat kitab** tersebut.
- b. **Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh ‘ibarat kitab** dan di sana ternyata terdapat lebih dari satu *qowl* atau *wajh*, maka dilakukan ***taqrir jama’i*** untuk memilih satu *qowl/ wajah*.
- c. Dalam kasus di mana tidak ada *qowl/ wajah* sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhaq al-masail bi nadzariha* secara ***jama’i*** oleh para ahlinya.
- d. Dalam kasus di mana tidak ada *qowl* atau *wajh* sama sekali dan tidak mungkin dilakukan *ilhaq* maka bisa dilakukan ***istinbath jama’i*** dengan prosedur ber-*madzhabmanhajy* oleh para ahlinya.

Perkembangan dari *madzhab fi al-qowl* ke *madzhab fi al-manhaj* menjadi angin segar untuk memunculkan fikih yang responsif. Meski memang harus diakui, wacana pengembangan fikih belum sepenuhnya diterima dan diaplikasikan. Bagi sebagian pihak, fikih klasik masih memadai untuk menyelesaikan problematika yang dihadapi masyarakat. Bahkan juga ada keyakinan “...belum pernah ditemukan suatu persoalan yang dibahas di *bahtsul masail* yang tidak ada rujukannya dalam kitab kuning”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup>Luthfi Hadi Aminuddin, *Nalar Fikih NU, Dari Tradisional, Modern hingga Liberal* dalam *Sarung dan Demokrasi*, Tim PW LTN NU Jawa Timur (ed.) (Surabaya: Khalista-LTN NU Jawa Timur, 2008), 39.

<sup>15</sup>Ibid., 38.

<sup>16</sup>Joko Sayono dan A Munjin Nasih, *Tradisi Bahtsul Masail di Pondok Pesantren*, Jurnal Sejarah dan Budaya, Tahun II, Nomor 2, Desember 2009, 107.

Jagad fikih pesantren, memang mengalami dinamika yang menarik. Hingga pada gilirannya terlahir tiga tipologi pemikiran sebagai nalar fikih. *Pertama*, tipologi formalistik-tekstual; *kedua*, sosial-kontekstual, *ketiga*, transformatif-emansipatoris.<sup>17</sup> Tipologi pertama menganggap bahwa apa yang tertuang dalam kitab fikih menjadi suatu hal yang sifatnya normatif, sehingga melahirkan konsekuensi berupa keharusan mengikuti apa yang tertulis. Kalangan yang terkategori pada tipologi pertama ini, memilih bermadzhab secara *qowly* dengan argumentasi bahwa hasil pemikiran ulama masa lalu dinilai masih relevan dengan konteks saat ini. Terlebih adanya pemahaman tentang kredibilitas ulama yang tidak lagi diragukan dan validitas pemikirannya telah teruji.

Tipologi kedua, menempatkan apa yang tertulis dalam kitab fikih sebagai rujukan pengambilan hukum namun disertai dengan pengembangan/kontekstualisasi melalui kaidah fikih. Tipologi kedua inilah yang mempelopori bermadzhab secara *manhajy* sebagai sebuah keharusan dalam pengambilan hukum. Bagi tipologi kedua ini, diperlukan upaya interpretasi teks fikih secara kontekstual, berikut pengenalan metodologi berpikir filosofis terutama dalam masalah sosial dan budaya.

Tipologi ketiga, menghendaki upaya melampaui narasi fikih yang dinilai bersifat formalistik-tekstualis. Tipologi ini mengkritisi fikih di pesantren **“yang didominasi oleh madzhab Syafii dan berpola madzhab formalistik-tekstualis...ingin mentransformasikan agar fikih lebih bercorak substantif-filosofis dengan mengacu pada *maqoshid asy-syariah* dan merujuk pada Alquran dan Sunnah”**.<sup>18</sup> Tipologi ketiga ini **“hendak membangun” fikih** secara *manhajy* atau bahkan membangun teori baru. Melampaui dua tipologi sebelumnya, tipologi transformatif-emansipatoris, menitikberatkan pada pemenuhan *maqoshid asy-syariah* berupa lima hal dasar: *hifdz ad-din* (menjaga agama), *hifdz an-nafs* (memelihara jiwa), *hifdz al-aql* (memelihara akal), *hifdz al-mal* (memelihara harta) dan *hifdz an-nasl* (memelihara keturunan).

Senyatanya, memang harus ada identifikasi hal-hal yang tetap dan hal yang dapat berubah dalam kaitannya dengan hukum Islam. Inilah yang disoroti Kiai Husein. Dalam hukum Islam, Fikih dan *Syariat*, bagi Kiai Husein adalah dua hal yang berbeda. Meski sama-sama berujung pada titik temu

---

<sup>17</sup>Rijal Mumazziq Z, “Peta Pemikiran Fikih di Kalangan Pesantren,” *Jurnal al-Ahwal* 7, No. 1 (April 2015): 69. Dalam literatur lain, ada yang memilih menggunakan istilah konservatif untuk tipologi pertama, modern untuk tipologi kedua, dan liberal untuk menyebut tipologi ketiga. Identifikasi ini bisa dilihat dari pola pemikiran yang diusung dari setiap tipologi. Lihat Luthfi Hadi Aminuddin, *Nalar Fikih NU...* 49.

<sup>18</sup>Rijal Mumazziq Z, “Peta Pemikiran Fikih...,” 78.

berupa aturan, namun yang harus ditetapkan yakni “Syariah adalah keputusan Nabi yang didasarkan pada wahyu Tuhan, sementara fikih adalah produk ijtihad (aktifitas intelektual/ ilmiah) para ahli hukum pasca Nabi dengan mengacu/ mendasarkan diri pada teks-teks yang disampaikan Nabi Muhammad, baik dalam bentuk wahyu Tuhan yang terhimpun dalam Alquran maupun ucapan dan tradisi Nabi”.<sup>19</sup> Sampai pada titik ini dapat diidentifikasi, ada perbedaan berupa *syariat* yang tidak dapat berubah, sementara fikih produk ijtihad (aktifitas intelektual/ ilmiah) punya peluang untuk berubah.

Karakter fikih sebagaimana penjelasan di atas, ter-cover dalam kaidah “*Li anna an-Nushush mahdudaton wa lakinna al-Hawadits wa an-Nawazil gairu al-Mahdudati aw li anna an-Nushush tatanaha wa lakinna al-Hawadits wa an-Nawazil laa tatanaha*” (sesungguhnya *nash* itu terbatas, sedangkan persoalan-persoalan yang timbul tidaklah terbatas. Atau karena sesungguhnya *nash* itu telah berhenti sedangkan permasalahan akan senantiasa muncul dan tidak pernah berhenti).<sup>20</sup>

Kaidah yang lazim di kalangan para ulama di atas, menjadi pintu masuk untuk menempatkan fikih sesuai dengan tempatnya. Bagi Kiai Ma’ruf Amin, fikih punya watak yang fleksibel dan tidak memberatkan.<sup>21</sup> Jika demikian (baca: fleksibel dan tidakmemberatkan) maka sudah seharusnya proses dalam melahirkan fikih juga harus fleksibel dan tidak memberatkan. Dalam hal ini, Qodri Azizy menawarkan sebuah tahapan yang bisa ditempuh guna mengembalikan produk hukum (fikih) sesuai kodratnya berupa:<sup>22</sup>

- Hukum Islam yang merupakan hasil karya *fuqoha*’ atau mujtahidin masa lalu, yang selama ini ditempatkan di satu sisi sebagai doktrin atau di sisi yang lain sebagai hal yang tidak diperhitungkan sama sekali, hendaknya ditempatkan pada proporsi yang sebenarnya, yakni sebagai hasil ijtihad ulama masa lalu. Untuk itu perlu kiranya digunakan istilah “humanisasi hukum Islam” sehingga doktrin yang dianggap “sakral” tersebut menjadi “profan” dapat disentuh akan dan diinterpretasi ulang.
- Melihat hasil ijtihad tersebut secara kontekstual, sehingga menjadi lebih hidup dan mempunyai nilai.
- Setelah mampu melakukan kontekstualisasi, barulah akan mampu mengadakan reaktualisasi.

---

<sup>19</sup>Kiai Husein Muhammad, *Hukum Islam yang Tetap dan yang Berubah* dalam dalam *Islam Nusantara...* 100.

<sup>20</sup>Kiai Ma’ruf Amin, *Pengantar untuk Membangun Nalar Islam Moderat*, KH. Afifudin Muhajir, (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), x.

<sup>21</sup>Ibid., xi.

<sup>22</sup>A. Qodri Azizy, *Reformasi Bermadzhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik-Modern* dalam Rijal Mumazziq Z, *Peta Pemikiran Fikih...* 77.

- d. Perlunya kajian hukum Islam yang melibatkan disiplin ilmu lain. Atau meneliti hukum Islam yang sudah ada dengan menggunakan pendekatan interdisipliner atau multidisipliner.

Pada gilirannya, dinamika fikih di atas menjadi eksemplar pemikiran masyarakat pesantren yang juga menjadi bagian tak terpisahkan dari aktifitas *bahtsul masail*. Sebab posisi *bahtsul masail* merupakan forum dipertemukannya pegiat fikih lintas pesantren guna merespon apa yang terjadi di masyarakat. Di titik inilah tantangan *bahtsul masail* dengan produk hukum (fikih)-nya untuk senantiasa responsif guna meneguhkan spirit *shalih li kulli zaman wa makan* (sesuai pada setiap waktu dan tempat). Sebagaimana **karakteristik fikih yang "...fleksibel dan kontekstual, sejalan dengan dinamika zaman, terutama dalam menjawab persoalan-persoalan baru dan yang terbaru".**<sup>23</sup>

### ***Bahtsul masail* dalam Epistemologi *Dihliz*: Keadilan untuk Fikih yang Inklusif-Produktif**

*Dihliz* merupakan upaya menghadirkan keadilan dalam proses penggalan hukum, sehingga dapat melahirkan produk hukum yang inklusif dan produktif. Bagi Chafid Wahyudi, *dihliz* sebagai sebuah epistemologi **"...mencoba merangkai keilmuan dari manapun baik dari *nsider* mencakup tradisi maupun dari *outsider*, menuju keutuhan sebuah ilmu"**.<sup>24</sup> *Dihliz* adalah upaya untuk mendudukan sesuatu secara utuh. Keutuhan dalam mendudukan sesuatu inilah yang menghadirkan sebuah keadilan: sebuah kondisi ditempatkannya sesuatu pada tempatnya secara utuh.

Epistemologi *dihliz* tidak bisa lepas dari pergulatan al-Ghazali, sebagaimana tertuang dalam outobiografinya, *al-Munqizh min ad-Dholal*. Dalam outobiografinya tersebut, al-Ghazali mengungkapkan **"...*wa ma qobla dzalika ka ad-dihliz li as-salik ilahi*"** (...dan sebelum itu, ia seperti *dihliz* (ambang pintu) bagi pejalan yang mencari-Nya"). Kata *dihliz* yang dalam susunan kalimatnya bertempat sebelum kata *salik* dipandang Wahyudi sebagai satu hal yang menarik. Dalam artian, apa yang menjadi catatan ulama **kelahiran Thus ini, sehingga "sedemikian rupa menempatkan kata *dihliz* sebelum *salik*."**<sup>25</sup>

Apabila dicermati dengan seksama, dalam *al-Munqizh min ad-Dholal* terdapat satu bagian pembahasan yang merekam pergulatan al-Ghazali, hingga berujung pada metafor *dihliz*-ian. Al-Ghazali memberi judul bagian

---

<sup>23</sup>Kiai Ma'ruf Amin, Pengantar... ix.

<sup>24</sup>Chafid Wahyudi, *Dihliz al-Ghazali: Seni Hibrida ...*3.

<sup>25</sup>Ibid., 1.

tersebut dengan metode kaum sufi. Pergulatan al-Ghazali yang bisa dibaca sebagai pencarian kebenaran, nampak sekali sebagaimana ungkapannya:

*Tsumma laa hadzat ahwaly fa idza ana mungamasun fi al-alaiq. Wa qod ahdqot bi min al-jawanib, wa laa hadzat amaly –wa ahsanihaa at-tadris wa at-ta’lim– fa idza ana fihaa muqbilun ala uluumi goiro muhimmatin, wa laa nafiatin fi thoriqi al-akhiroh. Tsumma tafakkartu fi niyyati fi at-tadris, fa idza hiya gairu sholihatin li wajhillah ta’ala, bal baishuhaa wa muharikuhaa tholab al-jaah wantisyari as-shhoyt. Fa tayaqqontu anni ala syafa jurufin haarin wa anni qod asyafaytu ala an-naar, in lam asytagil bi talaafy al-ahwal. Fa lam azul atafakkaru fih muddatan, wa ana bauda ala maqoomi al-ikhtiyaar ashmami al-azmi ala khuruuji min baghdadin wa mufaroqoti tilka al-ahwaal yauman* (Kemudian saya mengintropesksi diri, lantas saya temukan bahwa diri saya senyatanya terbenam dalam kesibukan. Saya interopeksi segala amal perbutan saya dari berbagai sisi –dan ternyata yang terbaik adalah pengajaran dan pendidikan–. Pada titik ini saya kemudian dihadapkan pada kesadaran akan tidak penting dan tidak bermanfaatnya ilmu yang saya raih dalam menempuh kehidupan akhirot. Kemudian saya berpikir tentang niat dalam mengajar, kenyataannya, niat itu tidak lagi murni di hadapan Allah. Tetapi motivasi dan penggeraknya adalah usaha mencari tahta dan popularitas, sehingga saya berkeyakinan bahwa diri saya benar-benar berada pada bibir jurang yang membahayakan; berada di pinggir neraka, jika saya tidak mengambil sikap untuk menarik kondisi dari apa yang telah terjadi. Saya senantiasa berpikir mencari pemecahan dalam beberapa waktu. Lantas, saya kemudian mempunyai hasrat untuk keluar menuju Baghdad dan meninggalkan rutinitas yang selama ini saya lakukan).<sup>26</sup>

Bila dicermati lebih lanjut, narasi di atas dijadikan pengantar oleh al-Ghazali guna memberikan pemahaman bagaimana aktifitas yang ia lakukan untuk merealisasikan keputusan yang ia pilih, sebagaimana “***Tsumma laa hadzat ahwaly fa idza ana mungamasun fi al-alaiq***”. Sebagai konsekuensi dari keputusan yang telah dipilih al-Ghazali, ia melakukan berbagai upaya untuk keluar dari kondisi *mungamasun fi al-alaiq*. Al-Ghazali memutuskan: *Tsumma dakholtu ilaa as-Syam wa aqomtu bihi qoriiban min sanatayni laa syaghola ilayya illa al-‘uzlah wa al-kholwah wa ar-riyazhoh wa al-mujahadah isytigholan bi tazkiyati an-nafs wa tahdzibi al-akhlaq wa tashfiyati al-qolb li dzikrillah ka ma kuntu hashaltuhu min kutub as-shufiyah* (Saya pergi dari Baghdad menuju

---

<sup>26</sup>Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqid*...103.



Syam, di mana tidak terdapat lagi kesibukan lain kecuali *uzlah, khalwat, riyazhah dan mujahadah* dengan tujuan utama membersihkan diri, melatih dan mendidik akhlak serta memurnikan hati untuk berdzikir kepada Allah sebagaimana petunjuk ilmu tasawuf yang telah saya kuasai).<sup>27</sup>

Pergulatan al-Ghazali dalam menyelami dunia tasawuf akan mengantarkan pada titik ujung narasi, berupa *dihliz* yang tertuang dalam *wa maa qobla dzalika ka ad-dihliz li as-saalik ilaihi*". Perjalanan sufistik *dihliz*-an yang ditempuh al-Ghazali adalah fase pencarian kebenaran sekaligus meminjamkan diri sebagai sebuah epistem. *Dihliz* secara etimologis bermakna *al-madkhol bayn al-baab wa ad-daar* (ambang pintu)<sup>28</sup>. Posisi ambang pintu ini, dipandang Wahyudi sebagai "sebuah ruang perbatasan antara sisi dalam dan sisi luar, sebuah ruang yang mensublimasi lokasi dan proses berpikir seseorang".<sup>29</sup> Persis posisi perbatasan al-Ghazali antara kegelisahan dan jalan tasawuf yang ia putuskan untuk ditempuh.

Metafor *dihliz* dapat diartikulasikan menjadi sebuah ruang perbatasan atas dua kondisi. Ia menjadi titik temu dari dua unsur yang mengizinkan unsur satu mengakses unsur lain, begitupula sebaliknya. *Dihliz* menjadi "ruang perantara yang penting antara luar dan dalam, antara eksoterik (*zhahir*) dan esoterik (*bathin*)...berperan seperti penyebrangan, jembatan yang menghubungkan dua tepian sungai".<sup>30</sup> Dalam konteks drama kehidupan al-Ghazali, *dihliz* menjadi perbatasan *qobla thoriqot as-shufiyyah wa ba'du* (sebelum jalan sufi dan sesudahnya).

*Dihliz* sebagai sebuah epistem menawarkan diri untuk menjadi mediator dari beragam wacana yang berkembang untuk didialogkan menjadi satu hasil yang adil. *Dihliz* menjadi ruang perjumpaan masa lalu dengan hal-hal terbaru saat itu agar terjadi proses yang memberikan ruang bagi hal yang berbeda sekalipun. *Dihliz* berada di tengah yang bisa menjangkau sebetuk pemikiran yang berada di luar, tetapi tidak serta merta meninggalkan apa yang ada di dalam. *Dihliz* punya otoritas atas apa yang ada di luar dan apa yang ada di dalam sehingga melalui otoritas tersebut akan terlahir sebuah keadilan.

*Bahtsul masail* dalam epistemologi *dihliz* berada di tengah dengan meniscayakan adanya keterbukaan pemikiran. *Bahtsul masail* berada pada posisi ambang pintu (*dihliz*) untuk tetap bisa menjangkau kitab kuning yang selama ini ada di "dalam" tetapi juga punya jangkauan untuk mengakses hal-hal yang selama ini berada di "luar". Di satu sisi kitab kuning tetap

---

<sup>27</sup>Ibid., 105.

<sup>28</sup>Majma' al-Lughah al-Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasith* (Mesir: Maktabah asy-Syuruq ad-Dauliyyah, 2011), 311.

<sup>29</sup>Chafid Wahyudi, *Dihliz al-Ghazali: Seni...3*.

<sup>30</sup>Ibid.



ditempatkan pada tempatnya sebagai kitab rujukan, tetapi wacana sosiologis, antropologis, ekologis dan wacana lainnya juga layak untuk menjadi kawan dialog. *Bahtsul masail* menjadi sebetulnya mediasi antara tradisi dan perkembangan kontemporer. Peran mediasi inilah yang pada gilirannya menempatkan keadilan menyatu dalam produk hukum.

Dalam konteks syariah, adil bisa dimaknai dengan memberikan kepada setiap hal apa yang menjadi haknya. Bahkan Ibnu Katsir dalam tafsirnya mensejajarkan kata '*adlan*'<sup>(keadilan)</sup> dengan *khiyar wa al-Ajwad* (pilihan dan terbaik). Atau dalam bahasa sederhana, keadilan berkelindan dengan kondisi pilihan dan terbaik.<sup>31</sup> Signifikansi keadilan sebagai idealisasi kondisi tentu meniscayakan sikap terbuka. Sikap inilah yang akan menjadi pintu masuk memahami sebuah hak dan memberikannya kepada yang berhak. Meminjam **penuturan Hashim Kamali bahwa konsepsi tentang keadilan “tidaklah kaku ataupun terpaku pada aturan, namun terbuka untuk berbagai pertimbangan”**.<sup>32</sup>

Relevansi *dihliz* sebagai sebuah keadilan dalam melahirkan produk hukum dapat diwujudkan dalam pelibatan para ***khubara'*** (pakar lintas disiplin keilmuan) untuk diberikan ruang sebagaimana hak-nya. Tatkala ada suatu permasalahan (***as'ilah/ masail***) seputar kesehatan, maka ahli kesehatan patut dihadirkan untuk memberikan penjelasan atas hakikat permasalahan kesehatan yang dibahas. Begitujuga dalam ***as'ilah/ masail*** seputar tambang, permasalahan eksploitasi sumber daya alam/ ekologi, teknologi digital, persoalan sosial-kemasyarakatan, hukum dan yang lainnya maka ***khubara'*** (pakar) dalam hal-hal tersebut patut untuk dilibatkan. Pelibatan ini tiada lain untuk mendudukan sesuatu secara adil; kondisi ditempatkannya sesuatu pada tempatnya secara utuh. Melalui kerangka ini, forum *bahtsul masail* bisa bergeser ke arah inklusif dan melahirkan produk hukum yang berkualitas. *Dihliz* menghendaki proses dialog dan negosiasi dengan unsur dari luar, baik berupa pemikiran, tradisi atau yang lainnya, sehingga dapat menempatkan suatu permasalahan/ pembahasan pada tempatnya; adil.

Narasi *dihliz* yang menjadi pintu masuk keadilan akan menemukan signifikansinya tatkala ditelusuri lebih dalam kehidupan al-Ghazali pada fase sufistik. Al-Ghazali **mngenalkan** “konsepsi trilogi” melalui pembahasan *ilm al-muamalah*<sup>33</sup> dalam karya sufistik-nya; ***Ihya' Ulumiddin***. Al-Ghazali menyebutkan

---

<sup>31</sup>Penjelasan Ibnu Katsir ini dapat dilacak pada tafsirnya atas QS. al-Baqoroh: 143. Lihat Abu al-Fida al-Hafidz Ibnu Katsir ad-Dimasyqy, *Tafsir Alquran al-Adzim al-Juz'u al-Awwal* (Beirut: Daar al-Fikr, 2011), 179.

<sup>32</sup>Mohamad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah* terj. Miki Salman (Bandung: Mizan, 2013), 262.

<sup>33</sup>Dalam penuturan Al-Ghazali, *ilm al-muamalah* adalah ilmu yang daripadanya dituntut mengetahui serta mengamalkannya. Penjelasan ini tentu sangat relevan

“konsepsi trilogi” yakni: pertama, **i’tiqod** (keyakinan/ hakikat); kedua, **fi’l** (apa yang harus dilakukan); ketiga; **tark** (apa yang harus ditinggalkan).<sup>34</sup> Konsepsi trilogi al-Ghazali ini menjadi kerangka untuk menempatkan suatu hal secara ideal.

Pertama, **i’tiqod**. Al-Ghazali memaparkan, tatkala seorang sudah *balig* (berumur) maka wajib baginya untuk belajar (diajarkan) dua kalimat syahadat berikut pemahaman maknanya.<sup>35</sup> Dalam konteks ini, seorang diajarkan untuk memahami sebuah hakikat. Kedua, **fi’l**. Aktivitas yang dilakukan seseorang, harus berpijak pada hal-hal yang dibutuhkan/ sesuai dengan situasi-kondisi seseorang tersebut. Dalam penjelasan **fi’l** ini al-Ghazali menjelaskan, jika seorang mempunyai harta, maka hendaknya belajar tentang zakat. Namun, belajar yang dimaksud tidak belajar seketika (tatkala mempunyai harta), melainkan setelah mencapai *haul* (satu tahun). Ia juga tidak harus mempelajari semua permasalahan zakat, melainkan mempelajari sesuai kapasitasnya. **Tatkala mempunyai unta, maka “lam yalzamhu illa ta’allumu zakati al-ibil”** (tidak wajib selain belajar tentang zakat unta).<sup>36</sup>

Ketiga, **tark**. Tatkala telah mengetahui pengetahuan apa yang harus didapat, seseorang juga harus mengetahui rambu, apa yang tidak perlu dipelajari. Al-Ghazali menyampaikan, “**la yajibu ala al-abkam ta’allumu ma yahrumu min al-kalam, wa la ‘ala al-a’ma ta’allumu ma yahrumu min an-nadzor**” (tidak perlu bagi seorang yang bisu, untuk belajar perkara yang haram diucapkan. Begitujuga bagi seorang yang buta, tidak perlu belajar perkara yang haram dilihat).<sup>37</sup> Poin ketiga ini, berkelindan dengan pengetahuan yang didapat sebagaimana pada poin kedua. Konsepsi **tark** lebih berbicara pada apa yang tidak harus dilakukan oleh seseorang. Layaknya seorang yang bisu, tidak perlu untuk mempelajari hal-hal yang berkaitan dengan pembicaraan.

Dalam konteks *dihliz* sebagai epistemologi dalam *bahtsul masail* maka **i’tiqod**, **fi’l** dan **tark** menjadi komponen untuk menerapkan buah fikir al-Ghazali. **i’tiqod** diterapkan dalam rangka mencari pemahaman atas hakikat sebuah permasalahan yang dikaji. Pembacaan yang utuh atas **as’ilah** (masalah) yang dibahas, menempati posisi sentral guna menelisik lebih dalam perihal hakikat yang diketengahkan. Hal ini punya implikasi pada komponen kedua dan ketiga berupa apa yang harus dikerjakan, dalam artian siapa yang

---

dalam *bahtsul masail* kaitannya dengan sebagai forum yang melahirkan produk hukum.

<sup>34</sup>Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya’ Ulumiddin al-Mujallid al-Awwal* (Beirut: Daar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2007), 28.

<sup>35</sup>Ibid.

<sup>36</sup>Ibid., 29.

<sup>37</sup>Ibid.

harus terlibat dalam pembahasan masalah, begitujuga yang tidak perlu dilibatkan. Jika al-Ghazali menjelaskan seorang yang mempunyai onta hanya wajib mempelajari zakat onta dan tidak mempelajari zakat yang lain, maka dalam *bahtsul masail*, hanya pakar kesehatan yang dilibatkan jika masalah yang diketengahkan perihal kesehatan. Tidak yang lain. Begitu seterusnya, pada permasalahan lain yang dikaji.

Pada hakikatnya, menaja fikih yang inklusif-produktif adalah komponen penting dari penyelenggaraan *bahtsul masail* sebagai perwujudan dari peran penting pesantren bagi masyarakat. Bukan hanya soal pendidikan keagamaan yang dilakukan semata, lebih dari itu, pesantren harus dikukuhkan bahwa ia punya tanggung jawab besar dalam memelopori perubahan di tengah-tengah masyarakat. Maka dalam kaitannya dengan posisi vital tersebut, setidaknya terdapat dua hal yang perlu diperhatikan sebagai upaya dinamisasi pemikiran masyarakat pesantren agar responsif terhadap perubahan.

Upaya yang dimaksud, *pertama*, keilmuan pesantren dituntut tampil sebagai upaya pencerahan bagi kelangsungan peradaban manusia; *kedua* pengajaran yang dilakukan setidaknya memiliki orientasi kekinian.<sup>38</sup> Dua hal ini punya signifikansi terhadap pemikiran pesantren termasuk produk pemikiran yang dihasilkan. Memanglah demikian, sedari lahirnya, pesantren sudah diarahkan sebagai penggerak pembaharuan masyarakat. Pada posisi inilah, urgensi *dihliz* sebagai epistemologi *bahtsul masail* yang akan dapat menghindari lahirnya produk hukum yang eksklusif dan kontraproduktif.

## Penutup

*Dihliz* menjadi sebetuk pemikiran yang akan menjadi mediasi antara dua unsur; sisi dalam dan sisi luar. *Bahtsul masail* dalam epistemologi *dihliz* menjadikannya berada pada posisi tengah (*the space in between*) antara tradisi pesantren dengan kitab kuning sebagai rujukannya dan disiplin **keilmuan lain yang selama ini berada “di luar” pesantren**. *Dihliz* merupakan upaya menghadirkan keadilan dalam proses penggalian hukum, sehingga dapat melahirkan produk hukum yang inklusif dan produktif.

## Daftar Pustaka

- ad-Dimasyqy, Abu al-Fida al-Hafidz Ibnu Katsir. *Tafsir Alquran al-Adzim al-Juz’u al-Awwal*. Beirut: Daar al-Fikr, 2011.
- al-Arabiyyah, Majma’ al-Lugoh. *al-Mu’jam al-Wasith*. Mesir: Maktabah asy-Syuruuq ad-Dauliyyah, 2011.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Munqid min ad-Dolal*. Beirut: Daar al-Andalus, tt.

---

<sup>38</sup>Amin Haedari, *Panorama Pesantren dalam Cakrawala Modern* (Jakarta: Diva Pustaka, 2004), 78-79.

- 
- Ihya' Ulumiddin al-Mujallid al-Awwal.** Beirut: Daar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2007.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1996.
- Haedari, Amin. *Panorama Pesantren dalam Cakrawala Modern*. Jakarta: Diva Pustaka, 2004.
- Kamali, Mohamad Hashim. *Membumikan Syariah* terj. Miki Salman. Bandung: Mizan, 2013.
- Lajnah Ta'rif wan Nasyr PBNU**, *Ahkamul Fuqoha; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010)* (Surabaya: Khalista-LTN NU Jawa Timur, 2011).
- Muhajir, Afifudin. *Membangun Nalar Islam Moderat*. Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018.
- Mumazziq, Rijal.** "Peta Pemikiran Fikih di Kalangan Pesantren." *Jurnal al-Ahwal* 7, No. 1 (April 2015).
- Najih, Ahmad Munjin. *Lembaga Fatwa Keagamaan di Indonesia (Telaah atas Lembaga Majelis Tarjih dan Lajnah Bahtsul masail)*, *Jurnal de Jure*, *Jurnal Syariah dan Hukum*, Volume 5 nomor 1, Juni 2013.
- Sahal, Akhmad, Munawir Aziz (ed.). *Islam Nusantara dari Ushul Fikih hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2015.
- Sayono, Joko dan A Munjin Nasih.** "Tradisi Bahtsul masail di Pondok Pesantren." *Jurnal Sejarah dan Budaya* II, no.2 (Desember 2009).
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: LTN PBNU-SAS Foundation, 2006.
- Tim PW LTN NU Jawa Timur (ed.). *Sarung dan Demokrasi*. Surabaya: Khalista-LTN NU Jawa Timur, 2008.
- Wahyudi, Chafid.** "Dihliz al-Ghazali: Seni Hibrida dalam Formulasi Epistemologi Islam." *Proceedings Annual Conference for Muslims Scholars* (April 2018).

## **TATA KELOLA SUMBER DAYA MANUSIA “SANTRI NUSANTARA” : SEBUAH PERSPEKTIF EKSPLORATIF**

Rumtini Iksan

rumtini@yahoo.com

### **Abstrak**

Santri memegang peranan penting, strategis, dan unik sepanjang sejarah Indonesia sebagai sumber daya manusia yang unggul di satu sisi dan ketertinggalan pada sisi yang lain. Namun demikian, peranan penting dalam sejarah tersebut belum dikelola berdasarkan tatakelola yang kredibel. Tatakelola santri perlu diarahkan agar menjadi sumber daya manusia Indonesia yang produktif, berkualitas, berdaya saing, dan garda terdepan dalam mengusung nilai-nilai keindonesiaan. Tatakelola santri sedikitnya meliputi dua tataran, yaitu sebagai tataran makro dan tataran mikro. Pada tataran makro, sinyal prospek pengembangan diberikan oleh pemerintah atas arahan Presiden Republik Indonesia yang menaruh perhatian besar terhadap pengembangan sumber daya manusia santri. Diperlukan kajian dalam rangka menyusun strategi pengembangan tatakelola santri yang kredibel yang mencerminkan keunikan santri sebagai sumber daya manusia dari kalangan muslim dan yang mengembangkan nilai-nilai keislamannya dengan merangkul nilai-nilai budaya lokal. Karakter tersebut menjadi milik Santri Nusantara yang memerlukan dukungan berbagai aspek termasuk kelembagaan yang kredibel yang dikelola dengan kredibilitas yang tinggi. Lembaga yang kredibel, sedikitnya meliputi tiga aspek penting: kepemimpinan (*leadership*), sumber daya (*resources*), dan jalinan kerja (*networking*). Melalui analisis SWOT, kondisi saat ini dianalisis untuk menyusun strategi peningkatan kredibilitas kelembagaan berdasarkan interaksi antara faktor internal dan eksternal dalam empat sektor, yaitu: upaya memaksimalkan kekuatan untuk memanfaatkan peluang (SO), upaya meminimalkan kelemahan untuk memanfaatkan peluang (WO), upaya memaksimalkan kekuatan untuk mengatasi ancaman (ST), dan meminimalkan kelemahan untuk mengatasi ancaman (WT). Selanjutnya, melalui model AHP (*Analytical Hierarchy Process*), hasil analisis SWOT digunakan untuk merumuskan strategi-strategi pengembangan yang sedikitnya menghasilkan tiga skema alternatif yaitu skema positif, *status quo*, dan pesimis.

**Kata Kunci:** Santri Nusantara, Indonesia, Keberagaman, Toleransi

## **Pendahuluan**

Salah satu sumber daya manusia Indonesia yang potensial adalah santri. Santri memegang peranan penting, strategis, dan unik sepanjang sejarah Indonesia sebagai sumber daya manusia yang potensial disatu sisi dan ketertinggalan pada sisi yang lain. Namun demikian, entitas santri yang telah menorehkan kontribusi kebangsaannya dan tercatat dalam sejarah tersebut belum dikelola berdasarkan tatakelola yang kredibel. Pengembangan tatakelola santri perlu mendapat perhatian dari pemerintah agar para santri dapat berkontribusi secara maksimal dalam menyambut bonus demografi yang akan segera dialami Indonesia dalam beberapa dekade ke depan. Tatakelola santri perlu diarahkan agar menjadi sumber daya manusia Indonesia yang produktif, berkualitas, berdayasaing, dan garda terdepan dalam mengusung nilai-nilai keindonesiaan dalam wadah Santri Nusantara. Tatakelola santri sedikitnya meliputi dua tataran, yaitu sebagai tataran makro dan tataran mikro. Pada tataran makro, sinyal prospek pengembangan telah diberikan oleh pemerintah atas arahan Presiden Republik Indonesia yang menaruh perhatian besar terhadap pengembangan sumber daya manusia santri. Pada tataran mikro, strategi-strategi berbagai aspek perlu dikembangkan dalam rangka internalisasi nilai-nilai kenusantaraan yang akan menjadi rujukan entitas santri dalam berperilaku dalam setiap pengambilan keputusan baik individual maupun kelompok dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia.

Diperlukan kajian dalam rangka menyusun strategi pengembangan tatakelola santri yang kredibel yang mencerminkan keunikan santri sebagai sumber daya manusia dari kalangan muslim dan yang mengembangkan nilai-nilai keislamannya dengan merangkul nilai-nilai budaya lokal yang terangkum dalam wawasan nusantara. Karakter tersebut menjadi milik Santri Nusantara yang memerlukan dukungan berbagai aspek yang dikelola dengan kredibilitas yang tinggi. Tatakelola yang kredibel, sedikitnya meliputi tiga aspek penting: kepemimpinan (*leadership*), sumber daya (*resources*), dan jalinan kerja (*networking*). Melalui analisis SWOT, kondisi saat ini dianalisis untuk menyusun strategi peningkatan kredibilitas tatakelola berdasarkan interaksi antara faktor internal dan eksternal dalam empat sektor, yaitu: upaya memaksimalkan kekuatan untuk memanfaatkan peluang (SO), upaya meminimalkan kelemahan untuk memanfaatkan peluang (WO), upaya memaksimalkan kekuatan untuk mengatasi ancaman (ST), dan meminimalkan kelemahan untuk mengatasi ancaman (WT). Selanjutnya, melalui model AHP (*Analytical Hierarchy Process*), hasil analisis SWOT digunakan untuk merumuskan strategi-strategi pengembangan yang sedikitnya menghasilkan tiga skema alternatif yaitu skema positif, *status quo*, dan pesimis.

## **Ruang Lingkup**

Santri Nusantara adalah santri sebagai sebuah entitas subyek pembelajaran dalam kelembagaan pesantren yang memiliki nilai tambah atas nilai-nilai kenusantaraan.

Nilai-nilai kenusantaraan adalah nilai-nilai rujukan berkebangsaan di Indonesia yang tercakup dalam wawasan nusantara.

Wawasan nusantara adalah cara pandang dan sikap bangsa Indonesia mengenai diri dan bentuk geografinya berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Dalam pelaksanaannya, wawasan nusantara mengutamakan kesatuan wilayah dan menghargai kebhinekaan untuk mencapai tujuan nasional (Wikipedia).

## **Pembahasan Perlunya Santri Nusantara**

Dalam realitanya perspektif nusantara akan banyak diwarnai oleh dominasi pemikiran-pemikiran untuk menggambarkan kehidupan yang harmoni dalam realitas keberagaman. Pemikiran-pemikiran tersebut mendapatkan tempat yang tepat untuk memberikan corak keislaman di Indonesia yang berada dalam kondisi masyarakat yang beragam baik secara demografi, budaya, Bahasa, dan agama. Keberagaman Indonesia tersebut memerlukan pengelolaan yang tepat menuju keharmonisan berkehidupan dimana Islam memegang peranan penting dalam mewujudkannya. Santri sebagai bagian yang melekat dalam Islam berpotensi menjadi motor penggerak tatanan peradaban Islam di Indonesia yang toleran terhadap perbedaan dan keberagaman.

## **Mengelola Perbedaan**

Banyak benda sehari-hari di lingkungan kita yang sebetulnya bermata dua. Beberapa yang dapat disebutkan adalah api, pisau, air, bahkan yang tergolong jenis obat-obatan di mana jika digunakan secara baik mendatangkan kebaikan namun jika penggunaannya tidak tepat justru membahayakan. Demikian pula yang terjadi pada sebuah kondisi bermasyarakat yang heterogen yang dapat dipastikan kaya dengan perbedaan, baik berbeda dalam zona mikro di internal grup maupun berbeda dalam zona makro antar kelompok dalam masyarakat. Dari sisi kedalaman perbedaan, dapat berbeda gaya bicara sampai dengan berbeda keyakinan dan aliran dalam satu keyakinan. Perbedaan-perbedaan tersebut dapat beranalogi dengan api, pisau, dan air yang tidak dapat dipungkiri bermata dua di mana dapat ditempatkan sebagai anugerah di satu sisi dan dapat menjadi bencana pada sisi lainnya. Kedewasaan sikap, mental, cara berpikir, dan tingkat



**peradaban yang dapat memberikan arah ke mana perbedaan akan dibawa—ke kebaikan atau ke kebencanaan.**

Dalam realitanya, perbedaan merupakan sebuah keniscayaan, sebuah anugerah Ilahi yang wajib disyukuri dan disikapi dengan baik oleh semua agama. Semakin besar sebuah komunitas dapat menerima perbedaan sering kali berkorelasi dengan semakin majunya peradaban dan semakin tingginya pemahaman nilai-nilai universal di mana Islam sarat dengan ajaran-ajaran universal tersebut. Sebagai contoh, dalam sejarah peradaban Islam, pada masa *Khilafah* Abbasiyah khususnya pada masa *Khalifah* Harun Al-Rasyid dan puteranya Al-Makmun. Sebaliknya, yang dapat terjadi adalah, semakin sebuah komunitas atau individu mengasingkan diri dari realita perbedaan, semakin menunjukkan kecenderungannya ke arah ekstremisme dan keego-sentrisan yang justru bergerak mundur dalam peradaban. Penerimaan terhadap perbedaan menghasilkan sebuah perilaku yang disebut sebagai toleransi, sebaliknya penolakan terhadap perbedaan mengarah pada intoleransi yang menuntun kemunculan tragedi yang berkecenderungan melahirkan ekstremisme. Dalam konteks keislaman, Islam tidak diragukan mengajarkan nilai-nilai yang bersifat universal dan bermartabat tinggi, yang sering disebut **sebagai “Agama rahmatan lil alamin”**. Dalam konteks kehidupan ini dapat dijumpai individu atau masyarakat yang bukan Muslim tapi berperilaku islami, namun sebaliknya seseorang yang mengidentifikasi diri sebagai Muslim bias jadi mempraktikkan perilaku-perilaku yang tidak Islami.

### **Toleransi sebagai Perilaku Islami**

Sebuah pertanyaan yang jawabannya sudah ada dan permanen, yaitu bahwa Tuhan menciptakan makhluk-Nya beserta perbedaannya. Bahwa Tuhan menciptakan makhluk-Nya menjadi berbeda-beda baik sebagai individu maupun kelompok merupakan kenyataan klasik normatif yang tidak terbantahkan selamanya. Namun, sering kali kenyataan tersebut ingin dikalahkan oleh keegoan kelompok atau individu oleh mereka yang justru menganggap diri sebagai pemeluk agama yang taat. Justru mereka yang mengatasnamakan pemeluk agama yang taat yang sering menolak kenyataan dan sebaliknya beranggapan bahwa hanya diri dan kelompoknya yang paling betul di hadapan Tuhan. Berhadapan dengan kondisi tersebut, diperlukan kejernihan berpikir dan penguatan diri baik secara individu maupun kelompok bahwa toleransi merupakan jalan yang diamanatkan dalam Islam. Kekuatan toleransi terdapat pada optimisme kedamaian di mana pun individu dan kelompok berada. Sebaliknya, absennya toleransi dalam kehidupan menandakan kebangkrutan kedamaian dan memicu konflik. Tulisan ini menyajikan ayat-ayat Alquran yang secara jelas mengamanatkan pentingnya

toleransi sebagai atap pelayung keramahan, tiang penyangga kedamaian, dan rantai bersemunya keharmonisan dalam melaksanakan amanat bahwa Tuhan menciptakan hamba-Nya yang berbeda-beda.

Di pundak setiap individu, pendakwah, dan pemuka agama, amanat tersebut seharusnya menjadi prioritas dalam pemaknaan beragama secara individu, penyebaran perluasan zona, maupun kefatwaan dalam pengambilan sikap. Apabila toleransi hidup bisa berkembang dalam kehidupan bermasyarakat, keharmonisan, kerukunan, kedamaian, persatuan, dan keadilan pembangunan akan tumbuh dengan cepat karena negara tidak perlu menghabiskan energi menyelesaikan konflik horizontal. Meskipun setiap negara mengalami tantangan-tantangan dalam mengelola keberagaman, namun terdapat pula negara yang dengan upaya sederhana dan singkat, pengelolaan keberagaman dapat berjalan dengan baik. Sebaliknya, terdapat negara dengan upaya yang besar, namun tanpa hasil yang memuaskan. Tidak mudah menarik garis merah mengapa toleransi hadir di tengah keberagaman di suatu negara dan tidak demikian di negara lain. Banyak faktor berpengaruh namun beberapa di antaranya berasal dari warisan-warisan klasik zaman dan perjalanan peradaban seperti karakteristik, kultur, dan keagamaan yang semuanya dapat menyumbang cepat lambatnya kehadiran toleransi dalam kehidupan yang beragam. Selain itu, salah satu penghambat terbesar dalam menghadirkan toleransi sebagai alat pengelola perbedaan yang sampai saat ini menjadi tantangan terbesar adalah hadirnya paham dan pandangan radikal eksklusif di tengah-tengah masyarakat yang kadang berinteraksi dengan geopolitik dan suhu-suhu pemicu lainnya.

### **Mengelola Perbedaan dalam Konteks Keislaman di Indonesia**

Begitu banyak keteladanan yang diberikan oleh Nabi dalam mengelola keragaman. Kunci dalam mengelola keberagaman adalah keterbukaan hati dan pikiran, kejernihan analisa dalam menyikapi realitas kehidupan, dan perjalanan panjang peradaban manusia yang heterogen, baik performa fisik, sosial, budaya, dan keagamaan. Sejarah mencatat bahwa disiplin sains dan matematika bersumber dari peradaban Islam, dan dalam perkembangannya dunia barat yang memberikan inovasi-inovasi dan temuan-temuan yang sangat berguna bagi perkembangan peradaban manusia. Jika pergeseran peradaban disiplin sains dan matematika tersebut dapat disikapi sebagai bentuk keragaman, maka kesuksesan dunia Barat dan kemauan dunia Muslim untuk mengejar ketertinggalan melalui pendidikan, bisa mengantar dunia Islam untuk mencapai kedewasaan intelektual dan menerima perbedaan serta menghindari perselisihan dalam pemahaman kita terhadap ajaran Islam.

Menguatkan Pancasila perlu dilakukan seiring dengan penguatan masyarakat sipil. Pancasila sebagai dasar negara merupakan landasan berbangsa dan bernegara, yang telah sukses mengayomi kebinekaan Indonesia dan merupakan keberkahan yang luar biasa bagi Indonesia. Oleh karena itu, secara otomatis, menjadi kewajiban semua elemen bangsa Indonesia agar tantangan yang ada dapat diselesaikan dengan tetap membangun tegak serta kokohnya Pancasila dan kebinekaan di bumi nusantara. Dalam perjalanan sejarah, merawat kebinekaan Indonesia mengalami berbagai tantangan namun berbagai tantangan tersebut dapat diatasi karena kokohnya Pancasila sebagai dasar negara yang menaungi kebinekaan Indonesia.

Segala bentuk moderasi keagamaan, baik dalam menilai, berinteraksi dengan kelompok lain, maupun dalam menjalankan tuntunan agama perlu mendapat dukungan. Untuk itu, usaha-usaha dengan tujuan mencari titik temu dalam ajaran agama-agama dunia guna mencegah terjadinya kekerasan perlu terus ditingkatkan. Sebaiknya, sebelum melangkah ke arah itu, rekonsiliasi internal dari setiap kelompok harus menjadi prioritas utama dalam agenda setiap agama. Di sinilah peranan pemuka dan tokoh agama Islam memegang peranan yang sangat penting, khususnya dalam menyampaikan materi dakwah yang menyerukan kedamaian dalam keberagaman. Menjadi sebuah kenyataan bahwa Indonesia memiliki sejarah panjang kehidupan keagamaan yang turun dari satu generasi ke generasi berikutnya. Seperti diketahui, Islam bukanlah agama pertama yang masuk dan berkembang subur di wilayah ini. Hinduisme dan Buddhisme tumbuh lebih dulu seiring dengan berdirinya kerajaan-kerajaan awal di negeri ini. Setelah tumbuh dan berkembang sekitar satu milenium, dominasi Hindu-Buddha digeser oleh dominasi Islam yang tumbuh dengan damai di sebagian besar wilayah sebagai hasil penyebaran yang mengutamakan kedamaian dan toleransi melalui media adaptasi dengan budaya lokal. Dengan sejarah panjang tersebut, kebudayaan Indonesia menjadi sangat majemuk dan kaya dengan keragaman termasuk agama dan kepercayaan yang dianut penduduknya. Pada titik ini, pemeliharaan kerukunan dan toleransi menjadi penting bagi persatuan dan kesatuan bangsa.

### **Pentingnya Keterbukaan dan Dialog**

Sejarah kemerdekaan dan berdirinya Negara Indonesia tidak terlepas dari peran serta masyarakat yang mengedepankan dialog dan keterbukaan, sebagaimana proses lahirnya Pancasila. Pada sidang pertama dalam tim kecil BPUPKI di mana terlihat semua elemen yang terdiri dari tokoh lintas agama pada tanggal 22 Juni 1945, adalah bukti kuatnya semangat persatuan,

toleransi, dan rasa memiliki sebagai bangsa yang majemuk dan berbudaya. Salah satu bukti adanya kebinekaan dan toleransi adalah terbentuknya Panitia **Kecil yang terdiri dari sembilan orang yang dikenal dengan “Panitia Sembilan” dalam anggota BPUPKI, yaitu IR. Soekarno, Moh. Hatta, Mr. Ahmad Soebarjo, Mr. Alexander Andries Maramis, Abikoesno Tjokrosoejoso, Abdoel Kahar Moezakir, K.H. Wahid Hasyim, H. Agoes Salim dan Mr. Moh. Yamin.** Rumusan Dasar Negara Indonesia hasil dari rapat BPUPKI dihasilkan melalui proses dialog yang sangat baik sebagaimana contoh hadirnya tokoh-tokoh agama Nasrani dari Indonesia Timur menemui Moh. Hatta, agar meninjau lagi isi sila pertama. Akhirnya, Drs. Moh. Hatta berkonsultasi dengan empat para pemuka Islam seperti Ki Bagus Hadikusumo, Wahid Hasyim, Mr. Kasman Singodimejo, dan Mr. Teuku Mohammad Hasan. Hasilnya, demi persatuan dan kesatuan bangsa, maka sila pertama dirubah menjadi **“Ketuhanan Yang Maha Esa”.** **Kesungguhan yang diperlihatkan oleh tim 9** BPUPKI kemudian menghasilkan suatu pedoman hidup bagi seluruh bangsa Indonesia dan kemudian mengantarkan kemerdekaan Indonesia.

Pada akhir abad ke-20, khususnya setelah lahirnya Konsili Vatikan II pada tahun 1962, hubungan antarmanusia mengalami pergeseran pola yang disebut sebagai *paradigm shift*, yang juga berlaku bagi umat-umat beragama. Jika pada masa lalu hubungan antarumat beragama ditandai oleh antagonisme polemik dan upaya untuk menundukkan dan menggaet pihak lain ke agama kita, masa kini hubungan tersebut lebih menekankan dialog dan saling pengertian. Di masa lampau kita cenderung mengisolasi diri dan menganggap agama lain sesat dan musuh, takut, dan curiga kepada agama lain untuk memengaruhi penganut agama kita, pada masa kini semangat keterbukaan lebih diutamakan.

Ungkapan *global village* sebagai penggambaran tatahubungan pedesaan dunia yang sangat populer digunakan, menunjukkan betapa kecilnya planet yang kita huni. Kita bagaikan hidup di suatu desa kecil di mana orang saling mengenal dan saling tergantung satu dengan lainnya. Dalam bukunya yang berjudul *Death or Dialogue*, Swidler secara tegas **berkata bahwa “Kita tidak dapat mengabaikan ‘pihak lain’ dengan menutup mata, pikiran, dan hati terhadap mereka; menatap mereka dengan rasa curiga, prasangka, dan bahkan terkadang dengan kebencian; pola hubungan semacam ini hanya akan mengantarkan kita kepada permusuhan yang berakhir dengan konfrontasi dan kematian.”** **Manusia, lanjutnya, telah beranjak dari** pola monolog ke pola dialog, siapa saja yang mengabaikan dialog akan tergusur sendiri.

Toleransi merupakan tameng kekuatan dalam melawan potensi konflik horizontal keberagaman keagamaan. Bahwa Tuhan menciptakan umatnya

menjadi berbeda-beda baik sebagai individu maupun kelompok merupakan kenyataan normatif. Namun, sering kali kenyataan tersebut diganggu oleh keegoan kelompok atau individu yang menganggap diri sebagai pemeluk agama yang taat. Justru mereka yang mengatasnamakan pemeluk agama yang taat yang sering menolak kenyataan keragaman, dan sebaliknya beranggapan bahwa hanya diri dan kelompoknya yang paling benar di hadapan Tuhan. Berhadapan dengan kondisi tersebut, diperlukan kejernihan berpikir dan penguatan diri baik secara individu maupun kelompok bahwa toleransi merupakan jalan yang diamanatkan dalam Islam. Kekuatan toleransi terdapat pada optimisme kedamaian di mana pun individu dan kelompok berada. Sebaliknya, absennya toleransi dalam kehidupan menandakan kebangkrutan kedamaian dan memicu konflik. Di pundak setiap individu, pendakwah, dan pemuka agama, amanat tersebut seharusnya menjadi prioritas dalam pemaknaan beragama secara individu, penyebaran perluasan zona, maupun kefatwaan dalam pengambilan sikap. Apabila toleransi dapat hidup dan berkembang dalam kehidupan bermasyarakat, keharmonisan, kerukunan dan kedamaian, persatuan dan keadilan pembangunan akan tumbuh dengan cepat, dan pada gilirannya negara tidak perlu menghabiskan energi menyelesaikan konflik horizontal. Sebaliknya, jika toleransi tidak hadir secara memadai di tengah-tengah kehidupan bermasyarakat yang beragam maka diperlukan hadirnya tata kelola keberagaman yang dalam Islam telah memiliki rujukan dalam berbagai ayat Alquran (Alwi Sihab:2015, Alwi Sihab: 1998)

Dalam konteks Indonesia, mengelola keragaman tidaklah sulit karena telah memiliki wadah ideologi yang sangat kuat, yaitu Pancasila. Dalam rangka menegaskan ideologi Pancasila dan kebinekaan Indonesia, berbagai langkah perlu dilakukan dalam rangka menghadapi berbagai tantangan terutama kemunculan radikalisme keagamaan. Pertama, meluruskan pemahaman yang keliru tentang ajaran agama. Kedua, mengenalkan dialog di mana umat beragama mempersiapkan diri untuk melakukan diskusi dengan umat agama lain yang berbeda pandangan tentang kenyataan hidup. Perlu digarisbawahi bahwa pelaku dialog harus bersikap dan berperilaku toleran dan berpandangan pluralis karena dialog antaragama bertujuan untuk mencapai saling pengertian dan respek. Karena toleransi pada dasarnya adalah upaya untuk menahan diri agar potensi konflik dapat ditekan.

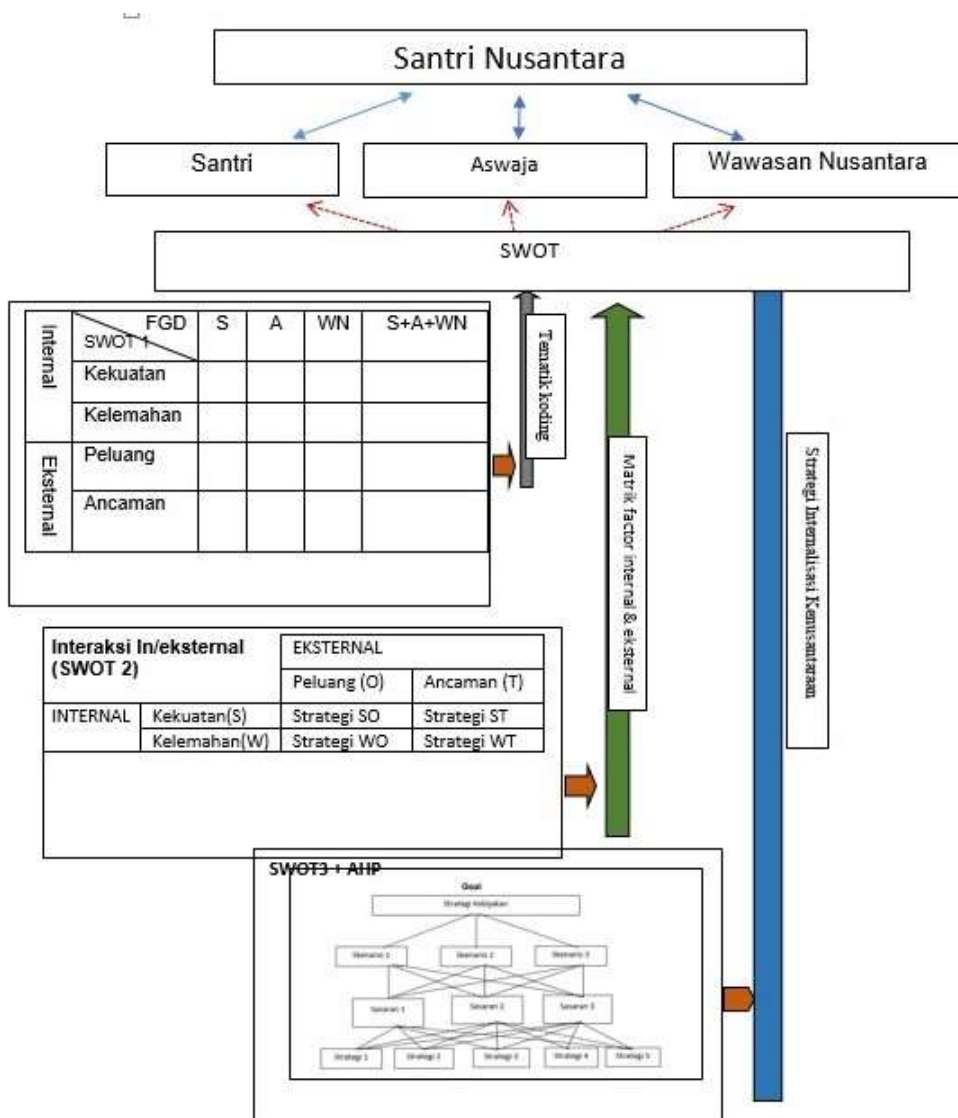
Selanjutnya kita semua harus menyadari bahwa nasib semua agama saling kait mengkait dan bahwa Allah membiarkan semua agama hidup dan menjadi jalan penyelamatan bagi jutaan umat manusia. Oleh karenanya, kita harus menyadari bahwa segala usaha yang ditujukan untuk menghapus kesengsaraan manusia dalam era pencapaian ilmiah dan kemajuan teknologi

ini, utamanya terletak pada pundak kita. Untuk meningkatkan dimensi spiritual dan kebaikan intrinsik umat manusia, menghilangkan ketidakpercayaan, memperkuat kerja sama, menegakkan keadilan, cinta, kedamaian, dan kasih sayang, kerja sama global di antara masyarakat beragama kini diperlukan lebih dari sebelumnya.

### **Usulan Strategi Pengembangan Model Tatakelola Santri NusantaraTata Kelola**

Tidak dapat dipungkiri bahwa tatakelola sebuah entitas ataupun organisasi memerlukan instrument-instrumen untuk bertahan (*survival*). Kompetisi baik global, regional, nasional, maupun lokal telah memberikan tekanan tersendiri bagi entitas ataupun organisasi baik yang berskala besar, medium, maupun kecil untuk melakukan strategi berkompetisi untuk satu tujuan yaitu survival (McClelland: 1994). Banyak strategi telah diteliti untuk memberikan alternatif-alternatif solusi bagi keberlangsungan hidup dalam hal ini organisasi pada era perubahan yang pesat baik paradigm maupun prakteknya. Sejumlah startegi dapat diidentifikasi di sini sebagai alternatif kebijakan survival sebuah organisasi diantaranya strategi adaptif (Alexander: 2000); startegi inovasi teknis dan administratif (Naranjo-Gil: 2009); strategi sumber daya manusia dan entrepreneur (Zehir dkk: 2016); gaya implementasi dengan kombinasi pilihan strategi (Andrew: 2011); integrasi antara organisasi industri dan teori berbasis-sumber daya (Hwang: 2012). Semakin sebuah organisasi memiliki pengalaman dan pengetahuan tentang berbagai strategi tersebut, dinyakini akan semakin mampu untuk berkompetisi dan kelangsungan organisasi dapat dicapai. Berbagai rujukan dalam tatakelola keorganisasian tersebut dapat diadaptasi dalam tatakelola santri nusantara sebagai sebuah entitas dalam rangka kedayatahanan (*survival*), adaptasi, inovasi, dan pengembangan sumber daya manusia.

## Model Konseptual Tata Kelola Santri Nusantara



*Peningkatan (IksanHB: 2018)*

### Analisis SWOT

Terkait dengan strategi-strategi interaksi antara dua aspek SWOT, menjadi relevan apa yang disebut Alexander (2000) sebagai strategi beradaptasi dimana ditekankan bahwa bahwa strategi adaptasi menawarkan berbagai strategi organisasi dalam rangka menjaga eksistensi kelembagaan pada masa-masa perubahan kebijakan yang penuh tantangan, di antaranya tantangan terhadap tekanan efisiensi dan efektivitas. Sementara itu, Andrew



(2011) menyatakan bahwa gaya implementasi sebuah organisasi memiliki pengaruh dalam performa. Namun menurut Andrew, gaya implementasi akan memiliki pengaruh terhadap performa hanya jika dikombinasikan dengan pilihan-pilihan strategi yang pas. Lebih lanjut dinyatakan bahwa tidak satupun gaya baik rasional, incremental, maupun pendekatan-apa saja – dapat dengan sendirinya mempengaruhi performa yang lebih baik. Namun, pada saat mengkombinasikan strategi orientasi antara gaya bertahan, pencari, dan reaktif, ditemukan bahwa efek yang moderasi korelasi antara gaya implementasi dan performa layanan. Temuan ini, lebih lanjut disarankan oleh Andrew (2011) bahwa organisasi perlu menggabungkan antara strategi orientasi dan gaya implementasi jika menghendaki level performa yang tinggi. Dalam kaitan dengan tatakelola santri nusantara, perspektif kelembagaan tersebut memberikan rujukan perlunya adaptasi terhadap berbagai aspek (Alexander: 2000) yang diperkuat oleh Andrew (2011) tentang perlunya kombinasi dengan pilihan-pilihan strategi yang pas agar menghasilkan perperforma yang optimal.

### ***Analytical Hierarchy Process (AHP)***

Metode analisis AHP (*Analytical Hierarchy Proses*) dikembangkan oleh Dr. Thomas L. Saaty pada tahun 1970-an, seorang ahli matematika di universitas Petersburg. Model AHP digunakan untuk melakukan sebuah analisis persepsi manusia secara rasional yang mempunyai hubungan erat dengan permasalahan tersebut. Untuk mendapatkan hasil yang bagus harus dilakukan pengujian melalui berbagai prosedur yang di desain hingga pada skala preferensi diantara alternatif.

Metode merupakan sebuah alternatif untuk mengetahui dan memecahkan sebuah masalah yang kompleks dan tidak terstruktur dan dimasukkan ke dalam sub-bagian tertentu. Sub bagian tersebut diatur dalam sebuah hierarki, dimasukkan nilai secara numerik sebagai pengganti opini seseorang dalam melakukan sebuah perbandingan yang relatif, sehingga akan memunculkan sebuah unsur yang akan mendapatkan prioritas lebih tinggi. AHP mempunyai sebuah prinsip yaitu memberikan beban pada setiap faktor, variabel, dan indikator dengan membandingkan antar faktor, variabel, dan indikator satu dengan yang lainnya. Beban yang lebih besar dari sebuah indikator akan menunjukkan bahwa indikator tersebut lebih penting dibandingkan dengan yang lain dalam menentukan sebuah kebijakan sebuah lembaga negara.

AHP (*Analytical Hierarchy Proses*) bisa menyederhanakan sebuah permasalahan yang kompleks dan tidak terstruktur. Strategis dan dinamis menjadi sebuah bagian darinya serta menjadikan sebuah variabel dalam suatu

tingkatan. Permasalahan yang kompleks dan rumit diartikan bahwa kriteria dari masalah tersebut banyak, tidak pastinya pendapat dari subjek pengambil keputusan, struktur masalah yang belum jelas, serta ketidak teraturan data yang ada. Sehingga metode ini dapat dikatakan dapat menutupi kekurangan dari metode lain dalam merumuskan sebuah kebijakan.

### **Prinsip dasar AHP (*Analytical Hierarchy Proses*)**

AHP (*Analytical Hierarchy Proses*) sebagai sebuah model analisis mempunyai beberapa prinsip dasar dalam pengaplikasiannya. Prinsip dasar yang dimiliki oleh AHP digunakan sebagai alat agar penelitian dapat digunakan untuk menganalisis kasus secara objektif dan memiliki kompleksitas tinggi. Adapun prinsip yang dimiliki AHP diantaranya adalah : Decomposition, Comparative Judgement, Shyntesis fo Priority, dan Logical Consistency.

#### **a. *Decomposition***

*Decomposition* adalah sebuah upaya yang digunakan untuk membagi sebuah masalah menjadi bentuk hierarki dalam proses pengambilan keputusan. Dalam bentuk tingkatan tersebut setiap unsur yang terdapat dalam masalah tersebut memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lainnya. Untuk mendapatkan hasil yang akurat, sebuah permasalahan dibagi menjadi beberapa bagian hingga tidak dapat dibagi lagi. Sehingga dapat menghasilkan sebuah permasalahan dalam berbagai tingkatan. Adapun struktur hierarki keputusan tersebut dikategorikan menjadi dua hal yaitu complate dan incomplate.

Stuktur hierarki keputusan di katakan lengkap jika semua unsur atau elemen pada suatu tingkat memiliki keterhubungan antara satu dengan yang lain tanpa terkecuali. Sedangkan hierarki keputusan incomplate adalah ketika tidak semua unsur atau element dalam suatu jenjang permasalahan mempunyai keterhubungan. Dalam hal ini secara umum di kehidupan nyata memiliki karakteristik struktur yang incomplate.

*Decomposition* memiliki beberapa bentuk struktur diantaranya adalah : tingkat pertama tujuan (*goal*), tingkat kedua yaitu kriteria, tingkat ketiga yaitu memberikan beberapa alternatif. Susunan sebuah masalah dibuat agar membantu dalam proses pengambilan keputusan dengan memberikan perhatian pada semua elemen yang memiliki keterlibatan dalam sistem. Terdapat beberapa permasalahan yang sukar diselesaikan karena dalam proses penyelesaiannya dilakukan tanpa memberikan pertimbangan bahwa masalah tersebut sebagai sebuah sistem dengan sebuah struktur tertentu.

***b. Comparative Judgement***

*Comparative Judgement* dilakukan dengan memberikan penilaian terhadap kepentingan relatif pada kedua elemen yang mana elemen tersebut mempunyai keterkaitan dengan elemen di atasnya. Pemberian nilai ini merupakan inti dari AHP, karena akan memberikan pengaruh pada urutan prioritas elemen masing-masing. Hasil penilaian ini akan menjadi lebih mudah jika data yang disajikan dalam bentuk *metrix pair-wise comparisons*. Skala preferensi yang digunakan yaitu 9 menunjukkan tingkat tertinggi sedangkan 1 adalah tingkatan paling rendah.

***c. Shyntesis of Priority***

*Shyntesis of Priority* dapat dilakukan dengan menggunakan metode *eigen vector* untuk mendapatkan nilai relatif pada setiap unsur dalam pengambilan keputusan.

***d. Logical Consistency***

*Logical Consistency* dapat tercapai ketika mengagresikan semua *eigen vektor* yang didapatkan dari berbagai tingkatan, setelah itu didapatkan sebuah *vector composite* yang dapat menghasilkan sebuah urutan pengambilan keputusan.

Dalam mengambil sebuah keputusan pada sebuah organisasi AHP mempunyai beberapa tahapan agar keputusan yang diambil tidak salah. Adapun tahapan yang harus dilewati oleh pengambil keputusan yaitu:

1. *Define the problem and determine the kind of knowledge sought.*
2. *Structure the decision hierarchy from the top with the goal of the decision, then the objectives from a broad perspective, through the intermediate levels (criteria on which subsequent elements depend) to the lowest level (which usually is a set of the alternatives).*
3. *Construct a set of pairwise comparison matrices. Each element in an upper level is used to compare the elements in the level immediately below with respect to it.*
4. *Use the priorities obtained from the comparisons to weigh the priorities in the level immediately below. Do this for every element. Then for each element in the level below add its weighed values and obtain its overall or global priority. Continue this process of weighing and adding until the final priorities of the alternatives in the bottom most level are obtained.*

Perlunya mengadopsi model AHP (*Analytical Hierarchy Process*) dimana penjenjangan digunakan untuk mengurai permasalahan yang kompleks menjadi elemen-elemen yang sederhana berdasarkan hirarki Goal, Skenario, Sasaran, dan Strategi (Asmarani: 2010). Dalam rangka merumuskan strategi-strategi pengembangan, santri nusantara sebagai sebuah entitas perlu

memanfaatkan model analisis AHP, agar permasalahan yang kompleks dapat diuraikan berdasarkan hirarki sedikitnya berdasarkan Goal, Skenario, Sasaran, dan Strategi (Asmarani: 2010).

## **Penutup**

Berdasarkan perspektif yang dibangun di atas dapat dideskripsikan secara singkat bahwa santri nusantara sebagai entitas memiliki dimensi dan perspektif yang sangat luas. Dalam rangka merumuskan tata kelola yang kredibel, analisis SWOT merupakan alat yang cocok untuk memetakan visi dan misi, serta arah strategi yang tepat. Dalam rangka memotret keunikan dan kedalaman santri nusantara sebagai sebuah entitas, telaah kasus menjadi alat yang cocok dibandingkan jenis pendekatan studi lainnya. Selanjutnya strategi organisasi perlu dirumuskan secara baik dalam rangka mencapai gol yang telah dirumuskan. Demikian pula, strategi kebijakan perlu disusun dengan jelas berdasarkan kajian yang matang. Sebagai contoh, strategi beradaptasi merupakan salah satu strategi yang dapat menjadi pilihan ketika sebuah entitas menghadapi tantangan keberlangsungan sebagai akibat kebijakan pemerintah yang dapat berubah setiap saat.

## **Daftar Pustaka**

- Alexander, J.** “Adaptive Strategis of Nonprofit Human Service Organizations in an Era of Devolution and New Public Management.” *Nonprofit Management & Leadership* 10, no. 3 (2000).
- Andrew, Rhys.** “Strategy Implementation and Public Service Performance.” *Journal of Administration & Society* 43, no. 6 (2011): 643–671.
- Asmarini, A.D. *Strategi Kebijakan Pembangunan Daerah Kabupaten Klaten: Pendekatan Analisis SWOT dan AHP*. Tesis. Magister Ekonomi Universitas Indonesia, 2010.
- Hwang, Hs un-I. “Strategic management for competitive advantage: a case study of higher technical and Vocational Education in Taiwan.” *Journal of Higher Education Policy and Management* 34, no. 6 (2012): 611–628.
- HB, Iksan. *Kinerja Lembaga Utusan Khusus Presiden Republik Indonesia Untuk Negara Timur Tengah dan Negara Anggota Organisasi Kerjasama Islam: Telaah Kasus dan Strategi Peningkatan Berdasarkan Analisis SWOT*. Thesis Magister. Universitas Brawijaya, 2018.
- Naranjo-Gil, D.** “The Influence of Environmental and Organizational Factors on Innovation Adoptions: Consequences for Kinerja in Public Sector Organizations.” *Technovation* 29, no. 12 (2009), 810-818.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Penerbit Mizan, 1998.

\_\_\_\_\_. *Membedah Islam di Barat: menepis tuduhan meluruskan kesalahpahaman*. Jakarta: Gramedia, 2015.

**Zehir, Cemal., et.all. “Strategic Human Resource Management and Firm Performance: The Mediating Role of Entrepreneurial Orientation.”** *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 235(2016): 372 – 381.

## **APLIKASI PENDIDIKAN QUR'ANI DI TMI PONDOK PESANTREN AL AMIEN PRENDUAN**

**Taufikurrahman**

Institut Dirasat Islamiyah Al Amien

taufik.rahman38@gmail.com

### **Abstrak**

Alquran telah memberi isyarat bahwa permasalahan pendidikan merupakan sesuatu yang sangat penting. Ada beberapa indikasi yang terdapat dalam Alquran yang berkaitan dengan pendidikan antara lain: penghormatan akal manusia, bimbingan ilmiah, fitrah manusia, penggunaan cerita (kisah) untuk tujuan pendidikan dan memelihara keperluan sosial masyarakat. Salah satu surat yang banyak membicarakan tentang pendidikan adalah surat Luqman. Penamaan surat ini berkaitan dengan nasehat-nasehat yang disampaikan oleh Luqman, yang hanya disampaikan dalam surat ini. Tema utama surat ini adalah ajakan kepada tauhid dan kepercayaan akan kepastian hari kiamat serta pelaksanaan prinsip-prinsip dasar agama. TMI al-Amien adalah salah satu lembaga di Pondok Pesantren al-Amien Prenduan Sumenep Madura. Dalam upaya mencetak Mundzirul Qaum, TMI al-Amien Prenduan, berusaha untuk mendidik para santri berdasarkan konsep pendidikan dalam Alquran, khususnya dalam surat Luqman. Konsep pendidikan unggul ini dirumuskan dalam bentuk kurikulum integral yang bertujuan untuk mengembangkan seluruh potensi kecerdasan manusia, yaitu kecerdasan spiritual, kecerdasan emosional dan kecerdasan kognitif-rasional. Kurikulum tersebut menekankan pada lima persoalan penting dalam kehidupan manusia yaitu pendidikan tauhid, pendidikan ibadah, pendidikan etika atau akhlak, pendidikan mental dan pendidikan tentang manajemen kehidupan. Dengan demikian, diharapkan para santri dapat mengembangkan dirinya secara optimal dalam rangka menggapai kebahagiaan hidupnya baik di dunia maupun akhirat.

**Kata Kunci :** Kurikulum Pendidikan, Alquran, TMI al-Amien Prenduan

## Pendahuluan

Alquran merupakan firman Allah yang tidak ada lagi keraguan di dalamnya, yang selanjutnya dijadikan pedoman hidup (*way of life*) kaum muslim. Di dalamnya terkandung ajaran dan nilai-nilai pokok yang harus dijadikan rujukan utama (*absolute reference frame*) bagi sikap dan perilaku setiap orang yang mengimaninya. Ajaran-ajaran pokok (prinsip dasar) yang menyangkut segala aspek kehidupan manusia ini, selanjutnya dapat dikembangkan sesuai dengan nalar masing-masing bangsa dan kapanpun masanya dan hadir secara fungsional memecahkan problem kemanusiaan.

Salah satu permasalahan yang tidak sepi dari perbincangan manusia adalah masalah pendidikan. Alquran sendiri telah memberi isyarat bahwa permasalahan pendidikan merupakan sesuatu yang sangat penting. Jika Alquran dikaji lebih mendalam, maka akan ditemukan beberapa prinsip dasar pendidikan, yang selanjutnya bisa dijadikan inspirasi untuk dikembangkan dalam rangka membangun pendidikan yang bermutu. Ada beberapa indikasi yang terdapat dalam Alquran yang berkaitan dengan pendidikan antara lain: penghormatan akal manusia, bimbingan ilmiah, fitrah manusia, penggunaan cerita (kisah) untuk tujuan pendidikan dan memelihara keperluan sosial masyarakat.

Salah satu surat yang banyak membicarakan tentang pendidikan adalah surat Luqman. Penamaan surat ini dengan Luqman berkaitan dengan nasehat-nasehat yang disampaikan oleh Luqman yang hanya disampaikan dalam surat ini. Tema utama surat ini adalah ajakan kepada tauhid dan kepercayaan akan kepastian hari kiamat serta pelaksanaan prinsip-prinsip dasar agama.<sup>1</sup> **‘Amru Khalid menyatakan bahwa surat Luqman adalah surat pendidikan karena ayat-ayatnya mengandung konsep pendidikan yang sangat mengagumkan bagi seorang anak dalam upaya mengarungi kehidupan di dunia dan mempersiapkan diri untuk kehidupan di akhirat.**<sup>2</sup>

TMI al Amien Prenduan sebagai lembaga pendidikan yang bertujuan mencetak para kader mundzirul qaum mencoba mengaplikasikan konsep pendidikan dalam Alquran, khususnya dalam surat Luqman dalam bentuk kurikulum pendidikan yang menyeluruh bagi para santrinya. Makalah ini mencoba untuk mengkaji bagaimana aplikasi konsep pendidikan dalam Alquran Surat Luqman dalam pendidikan yang ada di TMI Al Amien Prenduan Sumenep Madura.

---

<sup>1</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran* Vol. 11 (Jakarta:Lentera hati, 2006), 108; Lihat juga Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an* Juz 31 (t.tp.:Minbar al-Tawhid wa al-Jihad, t.th.), 3.

<sup>2</sup> Amru Khalid, *Khawatir Qur'aniyyah:Nazarat fi Ahdaf Suwar Alquran* (Mekah:Arij, 2004), 309.



Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif, dengan teknik analisis deskriptif kualitatif pula, yaitu berupa pemaparan dan penggambaran secara menyeluruh tentang keadaan yang sebenarnya mengenai data-data terkait, baik yang tertulis maupun lisan dari objek penelitian yang ada di lembaga tersebut. Dalam proses pengumpulan data, penulis menggunakan beberapa metode, yaitu metode observasi, *interview* dan dokumentasi.

Penelitian ini didasarkan pada pendekatan kualitatif karena data yang dikumpulkan lebih banyak merupakan data kualitatif, dimana data yang disajikan adalah dalam bentuk kata verbal bukan dalam bentuk angka. Metode penelitian ini berlandaskan pada filsafat post positivisme yang sering juga disebut sebagai paradigma interpretif dan konstruktif, yang memandang realitas sosial sebagai suatu yang *holistic*/utuh, kompleks, dinamis, penuh makna dan hubungan gejala bersifat interaktif (*reciprocal*).<sup>3</sup>

Penelitian dilakukan pada obyek yang alamiah, yaitu obyek yang berkembang apa adanya, tidak dimanipulasi oleh peneliti dan kehadiran peneliti tidak begitu mempengaruhi dinamika pada obyek tersebut. Pendekatan deskriptif kualitatif digunakan yaitu untuk menggambarkan suatu gejala, peristiwa, secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta apa adanya tentang budaya.

Untuk membantu peneliti memasuki lapangan penelitian sekaligus untuk membantu menganalisis data-data yang ditemukan, peneliti **menggunakan konsep yang dikemukakan oleh 'Amru Khalid tentang prinsip-prinsip pendidikan yang ada di dalam QS Luqman. Kurikulum pendidikan dalam Alquran yang tergambar dalam surat Luqman menurut 'Amru Khalid mencakup enam hal yaitu pertama, mentauhidkan Allah Swt. dan tidak menyekutukannya. Kedua, berbuat baik kepada kedua orang tua. Ketiga, pentingnya ibadah dan optimisme dalam hidup. Keempat, memahami hakekat hidup. Kelima, etika dan rasa. Keenam, merumuskan tujuan hidup dan membuat perencanaan masa depan.**<sup>4</sup>

## **Profil TMI al-Amien Prenduan**

**Tarbiyatul Mu'allimien al-Islamiah (TMI)** adalah lembaga pendidikan tingkat menengah yang paling tua di lingkungan Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan. TMI dengan bentuknya yang sangat sederhana telah dirintis pendiriannya sejak pertengahan tahun 1959 oleh KH. Djauhari Chotib (pendiri dan pengasuh pertama Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan).

---

<sup>3</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2008), 14-15.

<sup>4</sup> Amru Khalid, *Ibid*, 309-312

Selama kurang lebih 10 tahun, KH. Djauhari mengasuh lembaga ini di lokasi Pondok Tegal sampai beliau wafat pada bulan Juli 1970.

Setelah KH. Djauhari wafat, usaha rintisan awal ini pun dilanjutkan oleh putra-putra dan santri-santrinya antara lain dengan melakukan langkah-langkah pendahuluan sebagai berikut: Pertama, membuka lokasi baru seluas kurang lebih 6 ha, amal jariyah dari santri-santri KH. Djauhari, yang terletak 2 km di sebelah barat lokasi lama. Kedua, **membentuk “tim kecil”** yang beranggotakan 3 orang (yaitu KH. Muhammad Tidjani Djauhari, KH. Muhammad Idris Jauhari, dan KH. Jamaluddin Kafie), untuk menyusun kurikulum TMI yang lebih representatif. Ketiga, mengadakan **“studi banding”** ke Pondok Modern Gontor dan pesantren-pesantren besar lainnya di Jawa Timur, sekaligus memohon doa restu kepada KH.-KH. sepuh pada saat itu, khususnya KH Ahmad Sahal dan KH. Imam Zarkasyi Gontor, untuk memulai usaha pendirian dan pengembangan TMI dengan sistem dan paradigma baru yang telah disepakati.

**Setelah melewati proses pendahuluan tersebut, maka pada hari Jum’at,** tanggal 10 Syawal 1391 atau 3 Desember 1971, TMI (khusus putra) dengan sistem dan bentuknya seperti yang ada sekarang secara resmi didirikan oleh KH. Muhammad Idris Jauhari, dengan menempati bangunan darurat milik penduduk sekitar lokasi baru. Dan tanggal inilah kemudian yang ditetapkan sebagai tanggal berdirinya TMI Al-Amien Prenduan.

Sedangkan TMI (khusus putri) atau yang lebih dikenal dengan nama **Tarbiyatul Mu’allimaat al-Islamiyah (TMal)** dibuka secara resmi 14 tahun kemudian, yaitu pada tanggal 10 Syawal 1405 atau 19 Juni 1985, oleh Nyai Anisah Fatimah Zarkasyi, putri KH. Imam Zarkasyi dan istri (alm) KH. Moh. Tidjani Djauhari, MA.

Visi TMI Al-Amien Prenduan semata-mata untuk ibadah kepada Allah Swt., dan mengharap ridlo-Nya (**sebagaimana tercermin dalam sikap tawadlu’**, tunduk dan patuh kepada Allah Swt., dalam seluruh aspek kehidupan). Mengimplementasikan fungsi Khalifah Allah di muka bumi (sebagaimana tercermin dalam sikap proaktif, inovatif, kreatif dan produktif).

Sedangkan misinya adalah mempersiapkan individu-individu yang unggul dan berkualitas menuju terbentuknya umat terbaik yang pernah dikeluarkan untuk manusia (*khairu ummah*). Sebagai misi khususnya adalah mempersiapkan kader-kader ulama dan pemimpin umat (*mundzirul qoum*) yang *muttafaqih fi al-din*, yang memiliki kemauan dan kemampuan untuk melaksanakan *dakwah ilal khair*, **‘amar ma’ruf nahi munkar** dan *indzarul qoum*.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup><http://al-amien.ac.id/lembaga-pendidikan/tmi/>. Lihat juga Warkat (Warta Singkat) 1438-1439H/2017-2018M Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan, 64-70.

## **Aplikasi Konsep Pendidikan Alquran di TMI al-Amien Prenduan**

TMI al-Amien Prenduan sebagai salah satu lembaga pendidikan di lingkungan Pondok Pesantren al-Amien Prenduan, berusaha untuk mendidik para santrinya berdasarkan konsep yang diambil dalam Alquran. Konsep **pendidikan qur'ani yang tersirat dalam surat Luqman, dikejawantahkan dalam** satu kurikulum hidup dan kehidupan di TMI al-Amien Prenduan yang mencakup lima hal pokok berikut:

### **Pendidikan Tauhid**

Penanaman konsep tauhid kepada anak didik adalah sebagaimana wejangan yang diberikan oleh Lukman terhadap anak-anaknya dalam firman Allah Swt.:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (13)

Dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar". (QS Luqman:13)

Pendidikan tauhid di TMI al-Amien Prenduan, merupakan jiwa dari seluruh aspek pendidikan yang ada di dalam. Penanaman prinsip-prinsip tauhid, menurut Drs. KH Jakfar Shodiq, MM, diwujudkan dalam bentuk tiga pilar dasar yang mendasari seluruh aktivitas belajar mengajar selama 24 jam. Tiga pilar dasar itu adalah iman sempurna, ilmu luas dan amal sejati.

Iman sempurna adalah manifestasi dari hubungan yang erat antara kehidupan dan kekuasaan yang dimiliki Allah, sehingga segala sesuatu yang terjadi diyakini adalah kehendak Allah, baik itu berupa pencapaian positif maupun negatif. Penanaman keimanan dilakukan melalui pelajaran tauhid yang diberikan mulai kelas awal sampai dengan kelas akhir. Secara khusus, penanaman keimanan juga dilakukan di antaranya dengan mengajarkan sejak awal tentang niat ikhlas dalam menuntut ilmu melalui kajian kitab Bidayatul Hidayah karya Imam Ghazali. Dengan niat yang lurus dalam menuntut ilmu dan aktivitas-aktivitas lainnya maka diharapkan ilmu yang didapatkan menjadi ilmu yang bermanfaat.

Penanaman keimanan juga dilakukan melalui kegiatan-kegiatan yang melibatkan para santri di luar kelas, seperti tadabbur alam dan perkemahan. Hal ini karena dalam menanamkan nilai-nilai tauhid, Alquran juga mengajak manusia untuk merenungkan berbagai tanda-tanda kekuasaan Allah Swt. yang ada di alam. Dua ayat sebelum ayat-ayat tentang nasehat Luqman kepada anak-anaknya, dan ayat-ayat sesudahnya, yaitu mulai ayat ke-20 sampai ayat terakhir, berisi ajakan tauhid dengan memperhatikan tanda-tanda kekuasaan Allah Swt. yang terbentang di langit dan bumi.

Penanaman keimanan ini kemudian ditopang oleh pilar yang kedua yaitu berilmu luas. Dari wawancara yang dilakukan oleh penulis, Drs. KH. Jakfar Shodiq, MM menyatakan bahwa hal yang selalu ditekankan kepada anak didik adalah bahwa belajar adalah dari lahir sampai meninggal dunia (*minal-mahd ilal-lahd*). Karena itu tidak ada yang namanya berhenti belajar. Setiap santri harus tetap belajar dan menuntut ilmu sepanjang hidupnya di manapun dia berada.

Dengan semangat berilmu luas ini, semua ilmu, baik ilmu keagamaan maupun ilmu umum, diajarkan diajarkan kepada para santri. Ilmu-ilmu keagamaan seperti ilmu Tauhid, Fikih, Tafsir dan Hadis memang merupakan ilmu-ilmu utama yang diajarkan kepada para santri, namun ilmu-ilmu sains, seperti fisika, biologi, kimia, geografi juga diajarkan dengan menekankan pada internalisasi nilai-nilai Islam dalam ilmu-ilmu tersebut.<sup>6</sup>

Pilar ketiga adalah beramal sejati. Beramal sejati merupakan buah dari keimanan yang didasarkan atas ilmu. Semua aktivitas yang dilakukan para santri dan ustadz merupakan pengejawantahan dari amal, sehingga segala sesuatunya dijalani dan diterima dengan ikhlas. Proses pendidikan dan transformasi ilmu diharapkan sama-sama berangkat dari hati yang ikhlas. Bagi para santri yang lulus, terdapat kewajiban mengabdikan minimal satu tahun dalam rangka mengamalkan ilmu yang telah didupatkannya.

### **Penanaman Kesadaran Beribadah**

Pendidikan tauhid kemudian ditindaklanjuti dengan pendidikan ibadah kepada Allah Swt. Penanaman kesadaran beribadah adalah sebagaimana yang diisyaratkan oleh firman Allah:

يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ

Hai anakku, dirikanlah shalat dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah), (QS Luqman:17).

Pendidikan ibadah sesungguhnya berkaitan erat dengan pendidikan tauhid. Ibadah diperintahkan kepada manusia sebagai wujud rasa syukur atas segala karunia yang telah diberikan oleh Allah Swt. kepadanya, terutama

---

<sup>6</sup>Pengetahuan tentang Allah Swt, menurut al-Razi, tidak bisa dipisahkan dengan pengetahuan tentang makhluk-makhluknya, karena keberadaan makhluk-makhluk Allah menunjukkan akan hikmah dan kekuasaan Allah Swt. Siapa yang lebih mendalam pengetahuannya terhadap makhluk-makhluk Allah, akan lebih mengetahui kemuliaan dan keagungan Allah. al-Razi mengungkapkan hal tersebut sebagai berikut:

كل من كان أكثر توغلاً في بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علماً بجلال الله تعالى وعظمته. Lihat Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1981) 199.

nikmat penciptaan, sehingga dengannya manusia dapat merasakan kehidupan di dunia ini.<sup>7</sup> Penanaman kesadaran beribadah juga berangkat dari kenyataan bahwa tujuan penciptaan manusia adalah dalam rangka beribadah kepada Allah Swt. Hal ini sebagaimana firman Allah Swt. dalam Alquran:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاريات: 56)

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku. (QS al-Dhariyat:56)

Dengan demikian, pendidikan ibadah, terutama ibadah mahdah menempati posisi yang sangat penting dalam kurikulum pendidikan Alquran, karena ibadah pada hakekatnya merupakan pengejawantahan dari tauhid kepada Allah Swt. dan merupakan jati diri manusia itu sendiri. Kekuatan hubungan dengan Allah Swt. ini, pada dekade sekarang sering disebut dengan istilah kecerdasan spiritual.

Pendidikan ibadah di TMI al-Amien Prenduan, menurut KH Drs. Jakfar Shodiq, MM, diinternalisasikan melalui praktek sholat berjamaah di Masjid Jamik al-Amien. Dalam rangka mendekatkan santri-santri kepada Allah Swt., ada serangkaian kegiatan yang dipupuk sedemikian rupa meliputi teori dan praktik secara simultan dan berkelanjutan. Seperti pengajian kitab-kitab kuning, mempelajari tafsir, hadis, dan lain sebagainya. Shalat dan mengaji Al-Quran diatur sedemikian rupa agar setiap santri mampu untuk beribadah secara kaffah. Satu jam sebelum waktu subuh (biasanya jam 03.00 WIB), para santri dibangunkan untuk melaksanakan shalat tahajjud serta melakukan perbaikan shalat menyangkut pelafalan bacaan shalat dan gerakan shalat sesuai dengan yang telah dicontohkan oleh Rasulullah saw.

Di samping itu, untuk bisa melaksanakan ibadah dengan baik, para santri dibekali dengan pengetahuan tentang dasar-dasar ibadah praktis dalam bentuk SKIA (Syarat-syarat Kecakapan Ibadah Amaliyah). SKIA ini, sebagaimana yang disampaikan oleh Dr. Hamzah Arsa, Kepala Bidang Pengajaran TMI al-Amien Prenduan, diterapkan mulai dari kelas awal sampai kelas V. Dalam SKIA, terdapat ketrampilan mendasar yang berkaitan dengan amal ibadah sehari-hari, meliputi kecakapan dalam bidang Fikih dan Alquran, yang harus dikuasai oleh para santri sesuai dengan jenjang kelasnya masing-masing. Dengan demikian, diharapkan para santri benar-benar bisa melaksanakan ibadah kepada Allah, utamanya ibadah mahdah, dalam bentuk yang sebaik-baiknya.

Dalam upaya menanamkan kesadaran beribadah, ditanamkan aturan yang disebut dengan *wajib ma'hadi*, yaitu ibadah yang hukumnya sunnah, namun dalam aturan pondok menjadi wajib bagi seluruh santri, misalnya

---

<sup>7</sup> Q.S. Luqman (31): 25

**sholat malam dan puasa ‘asyura. Aturan ini bukan berarti ingin mengubah** hukum yang ada dalam agama, akan tetapi lebih pada upaya untuk membiasakan para santri terhadap ibadah-ibadah sunnah yang sangat dianjurkan di dalam agama, dalam upaya mengasah kekuatan spiritual para santri.

### **Pendidikan Akhlak atau Etika**

Pendidikan berikutnya yang diterapkan di TMI al-Amien Prenduan berdasarkan konsep pendidikan dalam Alquran adalah pendidikan akhlak atau etika. Hal ini sebagaimana tersirat dalam QS Luqman:14, dan QS Luqman:18-19. Dalam QS Luqman:14 tersirat pesan agar manusia bersyukur dan berterima kasih kepada Allah Swt. dan juga kedua orang tua atas jasa dan pengorbanan yang telah mereka lakukan. Sedangkan dalam QS Luqman:18-19 terdapat pelajaran tentang etika dalam bergaul dengan sesama manusia

Menurut ‘**Abd al-Qādir Ahmad**, pesan universal yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran adalah tentang etika (*al-akhlāq*), bagaimana berakhlak mulia dan bagaimana menjauhi akhlak tercela dengan tolak ukur perintah dan larangan Tuhan.<sup>8</sup> Hal ini sejalan dengan misi diutusnya Rasulullah saw. kepada umat manusia adalah dalam rangka penyempurnaan etika. Nabi Muhammad SAW bersabda:

إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق

Sesungguhnya aku diutus tiada lain kecuali untuk menyempurnakan akhlak yang mulia. (HR Abu Dawud).

Di TMI al-Amien Prenduan, pendidikan tentang etika diwujudkan dalam bentuk tiga hal yaitu, **Mu’amalah ma’a Allah** (menjalin hubungan yang baik dengan Allah), **Mu’amalah ma’a al-ghayr min al-nas** (menjalin hubungan yang baik dengan sesama manusia) dan **Mu’amalah ma’a al-bi’ah** (menjalin hubungan yang baik dengan lingkungan). Kata kunci dalam pendidikan etika di TMI al-Amien adalah rasa syukur dan menghargai sebagaimana yang diisyaratkan dalam QS Luqman ayat 14, 18 dan 19.

Dalam upaya menjalin hubungan yang baik dengan Allah Swt., para santri dididik untuk melaksanakan ibadah dalam bentuk yang sebaik-baiknya sebagai wujud syukur atas karunia yang diberikan oleh Allah Swt. kepada manusia. Karena itu, dalam melaksanakan ibadah, terdapat ketentuan yang lebih ketat daripada ketentuan yang ada dalam kitab fikih. Misalnya, sholat wajib lima waktu, harus dilaksanakan secara berjamaah, bukan sendirian.

---

<sup>8</sup>**Muhammad ‘Abd al-Qadir Ahmad**, *Turuq Ta’lim al-Tarbiyah al-Islamiyyah*, (Mesir: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah), 1981), 187.

Ketika hendak melaksanakan ibadah sholat, para santri diwajibkan berpakaian rapi dan bersih. Pakaian yang dipakai adalah pakaian yang memiliki nilai kepantasan untuk menghadap Allah Swt. Kaos ataupun pakaian olah raga dilarang untuk dipakai dalam sholat, karena hal tersebut dipandang **kurang pantas untuk dipakai menghadap Allah. Khusus saat sholat Jum'at**, seluruh santri diwajibkan untuk berpakaian dan berpeci putih.

Penanaman nilai-nilai sosial dalam kerangka ***Mu'amalah ma'a al-ghayr min al-nas*** dilakukan secara terpadu dalam bentuk teori dan praktek. Secara teori, sebagaimana yang disampaikan oleh Ustadzah Imamah Tijani, Lc. pendidikan etika dengan sesama manusia diajarkan melalui pelajaran Adab Sopan Santun, yang buku pegangannya dikarang sendiri oleh KH Moh. Idris Jauhari. Di dalam buku ini, diajarkan tentang etika yang perlu diperhatikan oleh para santri dalam berbagai aktivitas keseharian, misalnya, etika menerima tamu, etika saat di jalan dll. Pendidikan tentang etika juga ditanamkan melalui pelajaran nushush dan mutholaah. Pada pelajaran nushush, para santri mengkaji pesan-pesan kehidupan yang ditulis oleh para ulama terdahulu. Sedangkan dalam pelajaran mutholaah, para santri diajak untuk mengambil pelajaran dari berbagai kisah yang ada di dalamnya.

Adapun secara praktek, etika sosial ini diterapkan secara langsung dalam aktivitas sosial sehari-hari, berdasarkan aturan tidak tertulis yang sudah dipahami oleh seluruh santri. Penanaman nilai-nilai sosial dilakukan melalui kelompok-kelompok santri yang ada di dalam pondok, baik kelompok berdasarkan kelas, rayon, minat ataupun daerah asal (konsulat). Setiap pekan terdapat acara Dinamika Kelompok, di mana para santri berkumpul dalam kelompok-kelompoknya yang mungkin berbeda antara satu pekan ke pekan berikutnya. Lewat kelompok-kelompok inilah, para santri belajar tentang bagaimana mereka berinteraksi dengan sesama.

Selanjutnya, pendidikan tentang ***Mu'amalah ma'a al-bi'ah*** dilakukan dengan memberikan tanggung jawab kepada para santri untuk menjaga lingkungannya masing-masing. Ada banyak piket yang dibentuk untuk menangani masalah kebersihan dan perawatan lingkungan seperti piket kamar, piket rayon, dan piket kelas sehingga lingkungan menjadi yang nyaman, bersih dan asri. Secara insidental, diadakan kegiatan pembersihan yang lebih masif dari biasanya, meliputi kuras kamar mandi, mencabut rumput dan lain sebagainya. Kegiatan ini biasanya dilaksanakan pada hari **Jum'at. Selain kegiatan pembersihan itu, setiap orang diwajibkan untuk** membuang sampah pada tempatnya. Jika tidak, maka ada sanksi bagi mereka yang suka membuang sampah sembarangan. Upaya penanaman cinta terhadap lingkungan juga diwujudkan dalam program ***Usbu' Ri'ayah al-***



**Bi'ah**(Pekan Perduli Lingkungan), yang di dalam terdapat penekanan tentang keperdulian terhadap lingkungan bagi seluruh penghuni pondok.

### **Pendidikan Mental**

Pendidikan mental merupakan upaya untuk menanamkan kesadaran kepada para santri akan hakekat kehidupan di dunia. Alquran mengisyaratkan bahwa hidup adalah perjuangan yang harus dilalui dengan bekal jiwa yang sabar. Hal ini tersirat dalam firman Allah Swt.:

وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ

Bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu Termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah). (QS Luqman:17)

Sebagian orang tua ada yang lebih mementingkan pemenuhan materi kepada anak-anaknya sehingga secara tidak langsung mereka telah mengajarkan pola hidup mewah kepada mereka. Namun, ayat di atas menurut **'Amru Khalid** mengajarkan bahwa seorang pendidik, termasuk di dalamnya adalah orang tua, hendaknya mengajarkan kepada anak didiknya sikap mental yang tangguh dalam dalam menjalani kehidupan. Sikap mental yang tangguh ditandai dengan keuletan, kegigihan dan kemandirian dalam menghadapi berbagai persoalan kehidupan.<sup>9</sup>

Menurut Ustadzah Imamah Tijani, Lc. yang merupakan salah seorang tenaga pendidik senior di TMI al-Amien Prenduan, terdapat banyak kegiatan pendidikan di TMI al-Amien yang mempunyai tujuan untuk melatih mental para santri di antaranya adalah pendidikan kepramukaan, *muhadharah* atau latihan pidato tiga bahasa, yaitu bahasa Indonesia, Arab dan Inggris, praktek **khutbah Jum'at dan imamah bagi santri kelas akhir**.

Pendidikan mental juga diwujudkan dalam bentuk pemberian tanggung jawab kepada para santri untuk memimpin kelompok-kelompok santri yang ada di dalam pondok. Dengan sistem pendidikan selama 24 jam di dalam satu wilayah yang sama, maka pemberian tanggung jawab kepemimpinan menjadi lebih mudah untuk dijalankan. Para santri kelas V dan VI TMI atau setara dengan kelas XI dan XII SMA, diberikan tanggung jawab melalui organisasi ISMI (Ikatan Santri TMI) yang meliputi berbagai bidang. Sebagian dari mereka yang tidak masuk ke dalam kepengurusan ISMI diberi tanggung jawab sebagai fasilitator yang membawahi sekitar 10 orang santri di bawah jenjang kelasnya, yang mempunyai tanggung jawab untuk membina mereka di masing-masing kamar.

Santri-santri di bawah itu juga tetap bisa memiliki tanggung jawab melalui kelompok-kelompok santri yang ada di dalam pondok, misalnya

---

<sup>9</sup> **'Amru Khalid**, *Ibid*, 311.

menjadi ketua kelas, ketua kamar, kelompok belajar, kelompok kesenian, kelompok keterampilan, kelompok olahraga, kelompok bela diri dan kelompok-kelompok lainnya yang ada di dalam pondok. Dengan model pembagian tanggung jawab seperti itu, di dalam pondok bisa terdapat lebih dari seratus kepemimpinan yang berlangsung dan itu dilakukan dengan baik sesuai dengan porsi kepemimpinannya.

### **Pendidikan Tentang Manajemen Hidup**

Persoalan berikutnya yang ditekankan dalam pendidikan terhadap anak adalah pentingnya membuat manajemen dalam kehidupan. Dengan konsep ini, setiap anak diajari tentang pentingnya perencanaan tentang masa depan sehingga diharapkan mereka akan siap dalam menghadapi masa depan. Pentingnya manajemen dalam kehidupan digambarkan dalam firman Allah Swt.

وَأَقِمْ فِي مَشْيِكَ

Dan sederhanalah kamu dalam berjalan (Q.S. Luqman: 19)

**Penggalan ayat ini menurut ‘Amru Khalid mengandung makna agar** setiap muslim selalu berhati-hati dalam menjalani langkah-langkah kehidupannya. Setiap langkah dalam kehidupan seorang muslim hendaknya didasari atas satu tujuan tertentu sehingga dengan demikian semua langkahnya merupakan langkah yang terencana dalam rangka mencapai satu tujuan tertentu.<sup>10</sup> Dengan konsep ini, maka setiap anak diajarkan untuk mengatur dan memenej kehidupannya dengan sebaik mungkin untuk menuju kebahagiaan di dunia maupun di akhirat.

Pendidikan tentang manajemen hidup di TMI al-Amien Prenduan, sudah dimulai sejak mereka masuk ke dalam pondok. Setiap santri baru akan mendapatkan pengarahan tentang apa saja pola pendidikan yang ada di TMI al Amien dan bagaimana langkah yang harus mereka lakukan untuk mendapatkan tujuan yang mereka inginkan. Pekan pengenalan dan orientasi di TMI al-Amien Prenduan ini biasa disebut dengan ***Usbu’ al-ta’arruf wa al-tawjih***.

Pada perkembangan lebih lanjut, pendidikan tentang manajemen hidup ini dikembangkan dan ditindaklanjuti dengan disiapkannya para pembimbing yang senantiasa siap untuk mengarahkan para santri dalam upaya menemukan kemampuan terbaik yang ada pada dirinya. Para pembimbing itu meliputi para fasilitator santri di kamar-kamar, para *musyrif sakan* yang ada di masing-masing rayon serta para wali kelas yang juga berfungsi sebagai guru BP dan BK.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

Pendidikan tentang manajemen hidup juga berkaitan erat dengan kecakapan dan ketrampilan yang perlu dimiliki oleh anak didik agar dia bisa mempersiapkan diri untuk menghadapi kehidupan ini dengan sebaik-baiknya. Dalam istilah pendidikan sekarang, berbagai jenis kecakapan dan ketrampilan tersebut dikenal dengan istilah *life skills* atau kecakapan hidup sebagai sebuah kecakapan yang disiapkan untuk anak didik agar mereka bisa memberikan kontribusi terbaik dalam kehidupannya. Untuk itulah, TMI al-Amien juga membekali para santrinya dengan berbagai jenis kecakapan hidup atau *life skills*,

Keterampilan hidup atau sering disebut *life skill* ditanamkan sejak awal santri masuk. Life Skills ini, sebagaimana yang disampaikan oleh Ustadz Nur Hasan Wahyudi, Lc, diwujudkan dalam bentuk kompetensi pilihan (Kompil) yaitu kompetensi-kompetensi khusus yang harus dikuasai oleh santri-santri tertentu, sesuai dengan bakat, minat, kecenderungan, dan pilihannya masing-masing. Kompil ini meliputi 2 kelompok Bidang Edukasi, yaitu Kompil A mencakup 4 jenis pilihan, yaitu ***'Ulum Tanziliyah*** dan Bahasa Arab, Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam/Sains, Ilmu Pengetahuan Sosial dan Bahasa Inggris, Bahasa dan Sastra Indonesia. Sedangkan Kompil B, mencakup 8 jenis pilihan, yaitu Saka-saka dan Resus-resus Pramuka, Klub-klub Penelitian dan Pengkajian Ilmiah, Bahasa, Olahraga, Kesenian, Palang Merah Remaja (PMR), Pecinta Alam dan Lingkungan serta kursus-kursus keterampilan dan kejuruan. Bagi santriwati, sebagaimana yang dikatakan oleh Ustadzah Imamah Tijani, Lc., juga ada ketrampilan menjahit dan tata boga.

Dari pengasahan keterampilan ini, santri kedepannya siap terjun di masyarakat dengan kemampuan yang dimilikinya. Selain itu, dari pengasahan life skill secara kontinu tidak jarang membawa santri meraih berbagai prestasi baik lokal, nasional, dan bahkan internasional. Selain itu, dari hasil ini juga didapatkan para alumni yang lebih mapan dalam menentukan pilihan khususnya dalam menentukan karir. Prinsip yang sering disampaikan kepada para santri adalah bahwa Al-Amien memberikan kunci. Dengan kunci itulah, para santri diharapkan bisa membuka perbendaharaan hidup yang lebih luas lagi. Ahmad Fauzi Asnawi, S.Ag, alumni TMI marhalah Afghana menyatakan bahwa berbagai kegiatan ekstra kurikuler yang mengacu pada life skills inilah yang banyak membantu dirinya dalam mempersiapkan diri menatap masa depan di dalam kehidupannya.

Upaya untuk membuat manajemen dalam hidup, juga diwujudkan dalam bentuk penulisan autobiografi yang merupakan salah satu program santri kelas akhir. Dalam penulisan autobiografi ini, setiap santri diarahkan untuk mengetahui dengan baik tentang dirinya, termasuk apa saja kelebihan dan kekurangan dirinya. Dengan demikian, diharapkan para santri akan bisa

merencanakan yang terbaik bagi dirinya. Kegiatan ini kemudian dilanjutkan dengan *muqabalah syakhsiyyah* yaitu tatap muka dengan para guru pembimbing untuk mengarahkan para santri menyusun rencana dan langkah-langkah yang akan diambil setelah lulus studi dalam upaya menggapai cita-citanya.

### **Aplikasi Pendidikan Qur'ani**

Lima aspek pendidikan yang diterapkan di TMI al-Amien Prenduan berdasarkan kurikulum pendidikan dalam Alquran ini, jika diperhatikan ternyata mencakup semua jenis kecerdasan manusia. Dalam pendidikan tauhid terkandung pengembangan kecerdasan spiritual dan kecerdasan kognitif-rasional dengan mengembangkan potensi akal untuk merenungkan tanda-tanda kebesaran Allah yang ada di alam. Penanaman nilai-nilai tauhid sangat ditekankan karena hal tersebut berkaitan dengan keselamatan manusia, baik dalam kehidupan di dunia maupun kehidupan sesudah mati. Nilai tauhid pada hakekatnya juga merupakan fitrah atau jati diri manusia.<sup>11</sup> Karena itulah, pendidikan tauhid menjadi misi paling utama yang ditekankan oleh para Nabi dan Rasul utusan Allah. Hal yang pertama disampaikan oleh semua Nabi dan Rasul adalah agar ummatnya hanya menyembah Allah Swt. dan meninggalkan segala bentuk kesyirikan kepada Allah ( *أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا (الطَّاغُوتِ)* ).<sup>12</sup> Mahmud Yunus dan Zuhairini menyatakan bahwa pendidikan tauhid merupakan pendidikan pertama yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW kepada para sahabat pada periode Makkah dan terus ditekankan pada periode Madinah.<sup>13</sup>

Pendidikan ibadah sangat menekankan pada kecerdasan spiritual, walaupun tidak melupakan kecerdasan kognitif rasional. Rasulullah SAW sendiri diperintahkan oleh Allah Swt. untuk membekali diri dengan kekuatan spiritual melalui shalat malam, sebelum memberikan dakwah kepada kaumnya.<sup>14</sup> Karena itulah Rasulullah SAW juga sangat menekankan pentingnya pendidikan ibadah, terutama ibadah sholat, kepada anak, sehingga beliau memerintahkan kepada para orang tua untuk menanamkan kesadaran beribadah ini sejak diri. Dalam satu hadis Rasulullah saw. bersabda:

---

<sup>11</sup> Q.S. al-A'raf (7): 172

<sup>12</sup> Hal ini bisa dilihat antara lain dalam QS al-Ma'idah (5):117; QS al-Nahl (16): 36; QS al-Mukminun (23): 32; QS al-Naml (27):45; QS Nuh (71): 3.

<sup>13</sup> Lihat Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), 9-12; Lihat Juga Zuhairini et al., *Sejarah Pendidikan Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), 23.

<sup>14</sup> Q.S. al-Muzzammil (73):1-9.

مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سِنِينَ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرٍ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ<sup>15</sup>

Suruhlah anak-anak kamu untuk mendirikan sholat ketika mereka berumur tujuh tahun, dan pukullah mereka (jika belum mau mengerjakan) pada umur sepuluh tahun serta pisahkanlah tempat tidur mereka.

Dengan demikian, pendidikan ibadah, terutama ibadah mahdah menempati posisi yang sangat penting dalam kurikulum pendidikan Alquran, karena ibadah pada hakekatnya merupakan pengejawantahan dari tauhid kepada Allah Swt. dan merupakan jati diri manusia itu sendiri. Kekuatan hubungan dengan Allah Swt. ini, pada dekade sekarang sering disebut dengan istilah kecerdasan spiritual.

Pendidikan etika lebih menekankan pada pengembangan kecerdasan emosional. Etika terhadap manusia, menurut para ilmuwan muslim, sesungguhnya termasuk bagian ibadah kepada Allah Swt., yang disebut ibadah sosial. Etika digolongkan sebagai bagian dari ibadah, karena ketentuan baik dan buruk dalam agama Islam tetap mengacu kepada aturan yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. Sementara penisbahan sifat sosial kepada bentuk ibadah ini, karena aspek pengetrapannya yang lebih berkaitan dengan penataan hubungan baik dengan sesama manusia. Semua bentuk etika tersebut pada dasarnya sejalan dengan fitrah manusia. Sebab menurut Quraish Shihab, sejak dilahirkan, manusia sudah memiliki sejumlah potensi pada dirinya. Potensi itu mengacu pada tiga kecenderungan utama yaitu benar, baik dan indah. Artinya, manusia pada dasarnya cenderung senang kepada hal yang benar, baik dan indah.<sup>16</sup>

Pendidikan mental juga lebih menekankan pada pengembangan kecerdasan emosional, walaupun juga tidak melupakan aspek kecerdasan lainnya. Kemampuan mengelola mental, pada masa sekarang lebih dikenal dengan istilah kecerdasan emosional. Penelitian dari banyak neurolog dan psikolog menunjukkan bahwa kecerdasan emosional (EQ) sama pentingnya dengan kecerdasan intelektual. Kecerdasan emosional (EQ) memberikan kesadaran tentang perasaan diri sendiri dan perasaan orang lain. Kecerdasan emosional (EQ) mengajarkan tentang rasa empati, cinta, motivasi dan kemampuan untuk menanggapi kesedihan dan kegembiraan dengan tepat. Kecerdasan emosional mencakup pengendalian diri, semangat dan ketekunan, serta kemampuan untuk memotivasi diri sendiri. Keterampilan-keterampilan seperti ini dapat diajarkan kepada anak-anak sejak dini, untuk memberi

---

<sup>15</sup> Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud* Juz II (CD Maktabah Shamilah Ver. 2), 88.

<sup>16</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1998), 277-295.

mereka peluang yang lebih baik dalam memanfaatkan potensi yang ada dalam diri mereka.<sup>17</sup>

Sedangkan pendidikan manajemen hidup lebih banyak menekankan pada pengembangan kecerdasan kognitif-rasional. Rasulullah SAW juga telah memberikan isyarat untuk membekali anak dengan berbagai ketrampilan yang diharapkan dapat berguna bagi kehidupan mereka di masa mendatang. Lihat misalnya sabda Rasulullah SAW :

علموا أبناءكم السباحة والرمية ، ونعم لهو المؤمنة في بيتها المغزل

Ajarilah anak-anakmu ketrampilan berenang dan melempar (panah atau tombak), dan sebaik-baik mainan bagi seorang mukminah adalah **menenun**. (HR Abu Nu'aym)<sup>18</sup>

Kaitannya dengan pendidikan, dapat dimaknai bahwa pendidikan adalah proses yang bertujuan. Pendidikan merupakan upaya belajar dengan bantuan orang lain untuk mencapai tujuan. Tujuan tersebut dinyatakan dalam rumusan tingkah laku yang diharapkan dimiliki oleh anak didik setelah menyelesaikan pengalaman belajarnya. Tujuan sangat penting, karena ia berfungsi dalam mengakhiri setiap kegiatan, mengarahkan segala aktivitas pendidikan, pijakan untuk meraih tujuan-tujuan lanjutan, tolak ukur keberhasilan kegiatan pendidikan dan memberi nilai kepada semua kegiatan tersebut. Hasil dari penilaian dinyatakan dalam bentuk belajar.<sup>19</sup>

Paparan di atas memberikan isyarat bahwa pendidikan di TMI al-Amien Prenduan adalah pendidikan yang integral, mencakup seluruh aspek yang dimiliki para santri, sehingga dengan demikian para santri dapat mengembangkan seluruh potensi yang dimilikinya dalam rangka menggapai kebahagiaan hidupnya.

## Penutup

Konsep pendidikan dalam Alquran pada dasarnya mengarahkan manusia untuk mengenal jati dirinya dan menfungsikan dirinya sesuai dengan jati dirinya yang sebenarnya. TMI al-Amien Prenduan menerapkan konsep **pendidikan qur'ani ini dalam bentuk** kurikulum integral yang bertujuan untuk mengembangkan seluruh potensi kecerdasan manusia, yaitu kecerdasan spiritual, kecerdasan emosional dan kecerdasan kognitif-rasional. Kurikulum

---

<sup>17</sup> Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan* ter. Rahmani Astuti et al. (Bandung: Mizan, 2002), 1.

<sup>18</sup> Lihat Abu Nu'aym, *Ma'rifat al-Sahabah* Juz IV (CD Maktabah Shamilah Ver. 2), 111.

<sup>19</sup> Maragustam, "Pemikiran al-Zarnuji dalam *Ta'lim Muta'allim* Tentang Pemikiran Pendidikan Islam" dalam *Pendidikan Islam di Indonesia* Ed. M. Fatih Suyadilaga dan Fahrudin Faiz (Yogyakarta: Suka Press, 2007), 48-49.

tersebut menekankan pada lima persoalan penting dalam kehidupan manusia yaitu pendidikan tauhid, pendidikan ibadah, pendidikan etika atau akhlak, pendidikan mental dan pendidikan tentang manajemen kehidupan. Dengan demikian, diharapkan para santri dapat mengembangkan dirinya secara optimal dalam rangka menggapai kebahagiaan hidupnya baik di dunia maupun akhirat.

## **Daftar Pustaka**

- Affandi, Mochtar. *The Method of Muslim Learning as Illustrated in az-Zarnuji's Ta'lim al-Muta'allim Tharîq at-Ta'allum*. Montreal: McGill University, 1993.
- Ahmad, Muhammad 'Abd al-Qadir. *Turuq Ta'lim al-Tarbiyah al-Islamiyyah*. Mesir: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah, 1981.
- Asfahani, Al-Raghib (al). *Mufradat Alfaz Alquran*. Beirut : Dar al-Shamiyyah, 1992.
- Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad b. Isma'il (al). *al-Jami' al-Sahih* Juz I. Kairo: al-Matba'ah al-Salafiyyah, 1400H.
- Dawud, Abu. *Sunan Abi Dawud* Juz II. CD Maktabah Shamilah Ver. 2.
- Elzaky, Jamal. *Buku Pintar Mukjizat Kesehatan Ibadah* ter. Dedi Slamet Riadi. Jakarta: Zaman, 2015
- Faris, Abu al-Husayn Ahmad ibn. *Mu'jam Maqayis al-Lughah* Juz IV. Beirut : Dar al-Fikr, t. t.
- Fayumi, Ahmad ibn Muhammad ibn 'Ali al-Muqri (al). *al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir li al-Rafi'i*, Juz II. Beirut : Dar al-Jil, 1987.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1991.
- Ghazali, Abu Hamid (al). *Minhaj al-'Abidin*. Surabaya: Shirkah Bungkul Indah, t.th.
- Gunawan, Heri. *Pendidikan Islam: Kajian Teoritis dan Pemikiran Tokoh*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014.
- Jalaluddin. *Teologi Pendidikan*. Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2001.
- Jawziyyah, Ibn Qayyim (al). *al-Fawa'id*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Khalid, 'Amru. *Khawatir Qur'aniyyah: Nazarat fi Ahdaf Suwar Alquran*. Mekah:Arij, 2004.
- Langgulong, Hasan. *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisa Psikologi dan Pendidikan*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1986.
- Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram ibn. *Lisan al-'Arab*, Juz. IV. Mesir : Nur al-Thaqafah al-Islamiyyah, t.t.



- Maragustam. *Pemikiran al-Zarnuji dalam Ta'lim Muta'allim Tentang Pemikiran Pendidikan Islam dalam Pendidikan Islam di Indonesia* Ed. M. Fatih Suyadilaga dan Fahrudin Faiz. Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- Muslim, Abu al-Husayn. *Sahih Muslim* Juz II. Riyad: Dar Tayyibah, 2006.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1998.
- Nu'aym, Abu. Ma'rifat al-Sahabah** Juz IV. CD Maktabah Shamilah Ver. 2.
- Qutb, Sayyid. *Fi Zilal Alquran* Juz 31. t.tp.:Minbar al-Tawhid wa al-Jihad, t.th.
- Razi, Fakhr al-Din (al). *Mafatih al-Ghayb*. Beirut:Dar al-Fikr, 1981.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Alquran*. Bandung: Mizan, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran* Vol. 11. Jakarta: Lentera hati, 2006.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Pendidikan Islam*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014.
- Warkat (Warta Singkat) 1438-1439H/2017-2018M Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta:Hidakarya Agung, 1990.
- Zarkashi, Badr al Din (al). *al-Burhanfi 'Ulum Alquran* Vol. IV. **Mesir: Dar Ihya'** al-Kutub al-'**Arabiyyah, t.th.**
- Zohar, Danah. dan Marshall, Ian. *SQ Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan* ter. Rahmani Astuti et al. Bandung: Mizan, 2002.
- Zuhairini et al., *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta:Bumi Aksara, 2008.

## **PESANTREN SEBAGAI MINIATUR PUSAT USAHA DAN PEMBERDAYAAN EKONOMI AGRIBISNIS BANGSA INDONESIA**

**Villatus Sholikhah  
Nurul Anam**

Alumni Pesantren Mambaul Khairiyah Al-Islamiyah Jember dan  
Pesantren An-Nuqayah Guluk-Guluk Sumenep Madura.  
e-mail:villatus.sholikhah@gmail.com

### **Abstrak**

Indonesia merupakan daerah tropis yang subur dan berpotensi besar untuk mengembangkan usaha agribisnis. Mayoritas daerah tersebut berada di desa. Namun realitanya, swasembada hasil agribisnis tidak tercapai, pemerintah melakukan impor yang banyak, dan tanah masyarakat desa beralih ke pemilik modal. Keadaan ini sangat merugikan masyarakat dan kompetisi bangsa di tingkat asia dan dunia. Untuk mengatasi masalah ini, Pesantren Nurul Qornain memiliki beberapa inovasi strategis, sehingga pesantren ini menjadi pusat pengembangan usaha agribisnis dalam memberdayakan ekonomi masyarakat desa. Pesantren ini memiliki visi membahagiakan umat di dunia dan akhirat melalui pendidikan, kemandirian ekonomi dan dakwah. Hasil rumusan analisis SWOT, pesantren ini berada pada tahap grow and built. Strategi yang dilakukan adalah meningkatkan link and match, hasil agribisnis, loyalitas dan etos kerja, lahan pertanian, produk pemasaran dan teknologi mesin. Pesantren ini telah mendayagunakan potensi masyarakat agar terwujud kemandirian ekonomi masyarakat, peningkatan partisipasi pendidikan sampai perguruan tinggi dan menguatkan iman dan takwanya pada Allah Swt.

**Kata Kunci:** Pesantren, Pusat Ekonomi Agribisnis, Bangsa Indonesia

## **Pendahuluan**

Ekonomi Islam adalah ekonomi yang berdasarkan ketuhanan. Sistem ini bertitik tolak dari Allah, bertujuan akhir kepada Allah, dan menggunakan sarana yang tidak lepas dari syariat Allah.<sup>1</sup> Sedangkan menurut S.M. Hasanuzzaman,<sup>2</sup> ilmu ekonomi Islam adalah pengetahuan dan aplikasi ajaran-ajaran dan aturan-aturan syariah yang mencegah ketidakadilan dalam pencarian dan pengeluaran sesuai sumber-sumber daya, guna memberikan kepuasan bagi manusia dan memungkinkan mereka melaksanakan kewajiban-kewajiban mereka terhadap Allah dan masyarakat. Dengan demikian, secara umum yang dimaksud dengan ekonomi Islam ialah segala bentuk aktivitas manusia yang menyangkut persoalan harta kekayaan, baik dalam sektor pertanian, perkebunan, peternakan, produksi, distribusi, konsumsi maupun lainnya yang didasarkan pada praktik-praktik ajaran Islam.

Di dalam ekonomi Islam, terdapat beberapa ruang lingkup aktivitas ekonomi Islam salah satunya adalah pada sektor agribisnis. Mayoritas kegiatan agribisnis yang sudah dilakukan sejak masa pra Islam, masa nabi, dan masa saat ini dilakukan di daerah pedesaan dengan berbagai variasi tanamannya. Kegiatan agribisnis merupakan kegiatan pertanian yang kompleks sebagai akibat dari pertanian yang semakin modern. Pertanian yang dimaksud meliputi perkebunan, pertanian tanaman pangan, peternakan, perikanan dan kehutanan. Agribisnis dapat memfokuskan kegiatannya pada satu segmen dari keseluruhan industri atau keseluruhan kegiatan secara terintegrasi.<sup>3</sup>

Dalam konteks wilayah Indonesia, ekonomi agribisnis sangat relevan dikembangkan. Putra dkk<sup>4</sup> menjelaskan bahwa wilayah Indonesia secara geografis terletak di wilayah tropis, dengan penyinaran matahari yang cukup serta curah hujan yang relatif merata di setiap tahunnya. Letak Indonesia yang secara geografis berada dalam wilayah beriklim tropis akan sangat membantu aktivitas pertanian yang bisa dilaksanakan di daerah pedesaan. Daerah pedesaan memiliki banyak potensi yang bisa dikelola untuk bisa dijadikan sebagai lahan dalam bidang pertanian yang bisa dijadikan sebagai lapangan

---

<sup>1</sup>Yusuf Qardhawi, *Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam* (Jakarta: Robbani press, 2004), 9.

<sup>2</sup>Rozalinda, *Ekonomi Islam: teori dan aplikasinya pada Aktivitas Ekonomi* (Jakarta: PT Grafindo Persada. 2014), 28.

<sup>3</sup>Soemarno, *Managemen Agribisnis: Organisasi Dan Manajemen Sumberdaya Manusia*, Makalah disajikan dalam Penatraan Agribisnis bagi Kepala Bidang Pertanian Umum Kanwil Pertanian dan Kepala Sub Dinas Bina Usaha Lingkup Pertanian pada tanggal 30 s/d 3 Oktober 1996 di Hotel Mirama Surabaya, 2.

<sup>4</sup>Putra dkk., Dampak Program Pemberdayaan Santri dalam Meningkatkan Kesejahteraan Melalui Kegiatan Agribisnis di Pondok Pesantren Al-Ittifaq Bandung. *Jurnal Pendidikan Luar Sekolah* Vol. 11 No 2, 2015, 2.

pekerjaan. Kegiatan pertanian sangat erat hubungannya dengan permasalahan pengentasan kemiskinan di wilayah pedesaan, karena daerah pedesaan merupakan lingkungan utama dalam melaksanakan kegiatan pertanian. Apabila kegiatan pertanian dikelola dengan baik maka bisamendapatkan penghasilan untuk memenuhi kebutuhan hidup. Jadi, peluang dalam melaksanakan kegiatan ekonomi agribisnis untuk di daerah pedesaan, potensikeberhasilannya terbuka lebar.

Namun realitanya perolehan hasil panen pertanian hampir selalu mengalami penurunan, sehingga banyak pula warga yang tidak melanjutkan usaha pertaniannya dan memilih alih profesi seperti berdagang, menjadi buruh pabrik, dan lain sebagainya. Berdasarkan problematika seperti ini, Indonesia ditengarai akan menghadapi krisis petani pada 10 hingga 20 tahun ke depan. Hasil penelitian Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) jumlah petani pada tahun 2025 nanti hanya sekitar 6 juta orang.<sup>5</sup> Jika keadaan ini tetap terjadi, maka Indonesia yang dikenal sebagai negara agraris dengan sumber daya alam yang melimpah, hanya akan hilang tinggal kenangan. Selain itu, permasalahan yang terjadi adalah semakin sempitnya lahan pertanian di Indonesia. Sebagaimana yang dilansir oleh LIPI, untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari, idealnya seorang petani memiliki lahan 9 hektar (Ha), tetapi kenyataannya kondisi petani Indonesia sampai detik ini hanya memiliki lahan rata-rata 0,6 Ha.<sup>6</sup> Keadaan lahan yang semakin sempit ini juga terjadi di Kabupaten Jember. Menurut Hari Wijayadi<sup>7</sup>, Kepala Dinas Pertanian Jember, luas lahan pertanian di Kabupaten Jember, Jawa Timur semakin berkurang karena peralihan fungsi lahan, diperkirakan rata-rata sekitar 100 hektar lahan pertanian berkurang setiap tahunnya sehingga perlu adanya payung hukum yang bisa mendorong proses penyusutan lahan pertanian tersebut.

Melihat keadaan yang sangat mengkhawatirkan seperti ini, Bangsa Indonesia harus melakukan usaha besar untuk terus mengembangkan kegiatan perekonomian agribisnis agar Indonesia menjadi pusat agribisnis di dunia. Dalam memaksimalkan kegiatan ekonomi agribisnis tersebut, pemerintah harus mendorong semua lembaga perekonomian agribisnis untuk mengembangkan usahanya. Sampai saat ini, terdapat beberapa lembaga di pedesaan yang berupaya untuk memanfaatkan potensi ini salah satunya

---

<sup>5</sup>LIPI, *Krisis Pangan Ancam Indonesia*, dalam <http://lipi.go.id/lipimedia/krisis-pangan-ancam-indonesia/19061>.

<sup>6</sup>LIPI, ***Krisis Pangan Ancam Indonesia...***

<sup>7</sup><http://www.republika.co.id.html> (Februari, 2018), 12.

adalah pesantren. Agus Purbathin Hadi<sup>8</sup> menyatakan, pondok pesantren merupakan salah satu lembaga mandiri yang mengakar di masyarakat. Pesantren adalah lembaga-lembaga Islam yang sudah sejak lama membina hubungan yang baik dan akrab dengan masyarakat di sekitar. Pesantren didukung dengan baik sekali melalui pemberian bantuan berupa sumberdaya manusia dan sumberdaya alam, serta sangat dihormati dan mempunyai pengaruh sangat besar terhadap masyarakat di sekitar mereka. Namun demikian, sumber-sumber daya milik pesantren itu hingga saat ini masih belum dimanfaatkan secara maksimal, dalam hal memberikan dukungan terhadap pengembangan masyarakat di sekitar mereka.

Salah satu pondok pesantren yang melakukan kegiatan ekonomi agribisnis adalah di Pondok Pesantren Nurul Qornain Sukowono Jember. Pondok pesantren ini memiliki beberapa program guna untuk pengembangan sektor perekonomian agribisnis. Hal ini merupakan usaha pesantren sebagai wujud kemandiriannya dalam mengelola dan mengembangkan lembaga pesantren tersebut, serta bertujuan untuk membantu masyarakat sekitar dalam mengembangkan usaha pertanian warga dan alumni pesantren. Dalam realisasi beberapa program tersebut, terdapat beberapa macam jenis agribisnis yang dilakukan seperti pertanian dan peternakan. Dari hasil kedua jenis agribisnis tersebut, pesantren mampu berkembang pesat baik secara kualitas maupun kuantitas pesantren. Di samping itu, santri, alumni dan masyarakat merasakan kesejahteraan dari hasil berpartisipasi dalam pengembangan ekonomi agribisnis di pesantren tersebut.

Dengan demikian, keberhasilan tersebut tidak terlepas dari dukungan berbagai pihak baik dari pesantren sendiri maupun dari alumni dan masyarakat. Pondok pesantren tersebut berperan aktif dalam mengayomi dan memberdayakan masyarakat. Pesantren tersebut melibatkan semua komponen masyarakat untuk membantu pengembangan ekonomi agribisnis. Beberapa strategi dan model juga dilakukan untuk mengembangkan ekonomi agribisnis di pesantren tersebut, sehingga pesantren tersebut menjadi salah satu pesantren yang mandiri dalam ekonomi dan membantu peningkatan kesejahteraan alumni dan masyarakat. Dengan demikian, keberhasilan perkembangan usaha agribisnis yang telah dijalankan oleh Pondok Pesantren Nurul Qornain bisa menjadi miniatur pusat usaha dan pemberdayaan ekonomi agribisnis negara Indonesia.

---

<sup>8</sup>AgusPurbathinHadi, Pemanfaatan Kelembagaan Pondok Pesantren bagi Penyuluhan Pertanian dan Pengembangan Agribisnis, *Artikel Jurnal Penelitian* 2014, 4.

## **Manajemen Strategis Pesantren sebagai Miniatur Pusat Ekonomi Agribisnis Perencanaan Pesantren sebagai Miniatur Pusat Ekonomi Agribisnis**

Langkah awal perencanaan di dalam perspektif manajemen strategis adalah perumusan visi dan misi. Visi dari Pesantren Nurul Qornain ialah menjadikan umat bahagia di dunia dan akhirat. Untuk mewujudkan visi tersebut, pesantren harus memiliki misi-misi yang relevan. Adapun misi-misi Pesantren Nurul Qornain yang sudah dirumuskan yaitu: menjadikan umat yang berpendidikan, menjadikan umat yang mandiri dalam perekonomian dan menjadikan generasi yang bermanfaat bagi masyarakat lain. Maka dengan penetapan misi tersebut diharapkan bisa menjadi jalan untuk mencapai visi utama yang dimiliki oleh Pesantren Nurul Qornain. Menurut peneliti, Pesantren Nurul Qornain memiliki cita-cita besar untuk bisa mengembangkan dan memajukan pendidikan pesantren serta mampu memberi kemaslahatan bagi masyarakat sekitar, salah satunya dalam hal perekonomian. Maka misi yang dimiliki Pesantren Nurul Qornain sesuai untuk dapat mewujudkan cita-cita besar tersebut, langkah utama yang harus dibangun ialah dari sektor ekonomi karena jika perekonomian pesantren sudah baik maka akan lebih mudah bagi pesantren untuk mengembangkan lembaga pendidikan dan membantu masyarakat sekitar.

Setelah perumusan visi dan misi dilakukan maka langkah selanjutnya adalah analisis lingkungan. Apabila hasil analisis kondisi lingkungan Pesantren Nurul Qornain ini dikaitkan dengan perspektif analisis lingkungan Porter, maka posisi pesantren terlihat sudah memanfaatkan kondisi lingkungan yang ada untuk bersaing dan merumuskan strategi khusus untuk mengembangkan usaha agribisnis. Porter<sup>9</sup> menjelaskan bahwa terdapat lima kekuatan (*five forces module*) sebagai alat untuk menganalisis lingkungan persaingan industri. Keadaan persaingan perusahaan atau produk dalam suatu industri tergantung pada lima kekuatan persaingan dasar yang meliputi: (1) ancaman pendatang baru, (2) ancaman produk pengganti (substitusi), (3) kekuatan atau daya tawar pembeli, (4) kekuatan atau daya tawar penjual, dan (5) persaingan antar pesaing dalam industri yang sama. Dari kelima kekuatan sebagai alat untuk menganalisis lingkungan persaingan industri tersebut, Pesantren Nurul Qornain sudah memanfaatkan kondisi lingkungan tersebut. Di lingkungan pesantren mulai banyak petani yang ingin menjual tanahnya kepada pesantren. Keadaan ini bisa dimanfaatkan pesantren untuk mengatasi ancaman baru dari pendatang baru yang ingin juga bersaing dengan pesantren di bidang usaha agribisnis. Sampai saat ini, Pesantren Nurul

---

<sup>9</sup>Porter, *Competitive Advantage, Creating and Sustaining Superior Performance*, (New York: The Free Press, 1985), 5.

Qornain belum memiliki kompetitor yang sangat untuk bersaing pesantren. Mayoritas pemilik tanah untuk usaha agribisnis banyak dimiliki oleh sebagian besar individu yang ada di masyarakat dan hanya pesantren sebagai lembaga korporasi yang memiliki banyak tanah dan terus bertambah tanahnya karena banyak masyarakat yang menjual tanahnya kepada pesantren. Keadaan ini menjadi modal yang sangat besar bagi pesantren untuk bersaing dengan kompetitor lainnya.

Di sisi lain, pesantren memilih bidang usaha agribisnis merupakan kebijakan yang tepat, karena hasil dari usaha agribisnis di bidang pertanian dan peternakan merupakan kebutuhan pokok dan pasti dibeli oleh masyarakat atau perusahaan. Dengan kondisi seperti ini, kekuatan atau daya tawar pembeli akan terus bertahan atau bahkan cenderung harganya naik dan jarang harganya turun. Pemilihan usaha agribisnis ini juga dilakukan dengan proses yang berkualitas dari awal sampai panen. Para pelaku usaha agribisnis pesantren banyak yang diikuti pelatihan-pelatihan, apalagi pesantren sudah melakukan banyak bekerjasama dengan pemerintah dan nonakademik. Untuk mendapatkan hasil yang baik, pesantren membeli pupuk, tapi terkadang mereka juga membuat sendiri pupuk organik yang berkualitas. Dari realita seperti ini, maka kekuatan atau daya tawar penjual dari pesantren akan tetap tinggi karena memiliki SDM yang berpengetahuan dan berpengalaman serta memiliki hasil produk usaha agribisnis yang berkualitas.

Adapun langkah selanjutnya setelah perumusan visi-misi dan analisis lingkungan adalah Analisis SWOT (*Strengths, Weaknesses, Opportunities, and Threats*). Analisis SWOT merupakan langkah lanjutan dari analisa lingkungan. Menurut Hery, setelah menganalisis lingkungan eksternal organisasi, para manajer selanjutnya mengidentifikasi peluang apa saja yang dapat dimanfaatkan oleh organisasi, termasuk ancaman apa saja yang harus dihadapinya.<sup>10</sup> Setelah itu, manajer juga harus mengidentifikasi kekuatan dan kelemahannya. Selain untuk mengetahui analisa tersebut, salah satu tujuan penting dari analisa lingkungan ialah adalah untuk mengidentifikasi peluang dan ancaman sekaligus juga menganalisis kekuatan dan kelemahan yang biasa dikenal dengan sebutan analisis SWOT.<sup>11</sup> Untuk menjabarkan dengan baik analisis SWOT ini maka, peneliti menjabarkan analisis SWOT ini menjadi dua yaitu analisis diskriptif dan analisis matriks SWOT.

Berdasarkan hasil dua analisis tersebut menunjukkan bahwa Pesantren Nurul Qornain tersebut dalam posisi tumbuh dan membangun(*grow and built*).

---

<sup>10</sup>Hery, *Cara Cepat dan Mudah*, 93, 91.

<sup>11</sup>Tisnawati, *Pengantar Manajemen*, (Jakarta: Prenadamedia 2015), 136.



Menurut David<sup>12</sup> ketentuan untuk divisi-divisi yang masuk dalam sel I, II, atau IV dapat digambarkan sebagai *grow and built*. Di dalam kategori ini, terdapat dua strategi yang dapat dilakukan, yaitu strategi yang intensif (penetrasi pasar, pengembangan pasar, dan pengembangan produk) dan strategi yang integratif (integrasi ke belakang, integrasi ke depan, dan integrasi horizontal). Melihat pemilihan keputusan perancangan strategi di atas, peneliti menyimpulkan bahwa alternatif strategi yang diambil oleh Pesantren Nurul Qornain termasuk strategi intensif dan integrasi. Strategi intensif meliputi penetrasi pasar, pengembangan pasar, dan pengembangan produk. Alternatif strategi penetrasi pasar dilakukan dengan memperluas jaringan kerja dan informasi di seluruh daerah Jember terutama di daerah Kecamatan Sukowono, membuat media facebook, blog, deskgram, Instagram, dan sebagainya. Pengembangan pasar dilakukan dengan memperluas jaringan kerja dan informasi ke luar daerah Jember seperti di daerah Bondowoso, Banyuwangi, Bali, Jawa Tengah dan sebagainya. Sedangkan dalam pengembangan produk, Pesantren Nurul Qornain melakukan dengan cara pengadaan teknologi mesin untuk meningkatkan pemasaran produk usaha agribisnis, meskipun tahapan ini masih dilakukan secara bertahap.

Sedangkan strategi integratif yang dilakukan oleh Pesantren Nurul Qornain ialah: 1) strategi integrasi ke depan dilakukan dengan cara mengendalikan para distributor atau pengecer dengan cara memperluas informasi harga jual dari hasil usaha agribisnis. Pesantren Nurul Qornain tidak mau bermitra secara terikat atau perjanjian yang berjangka dengan distributor atau pengecer dan pesantren mempunyai kewenangan mutlak menentukan kepada siapa hasil agribisnis itu akan dijual; 2) strategi integrasi ke belakang dilakukan dengan cara melakukan pembibitan sendiri untuk mendapat benih yang berkualitas dan terkadang melakukan pembelian benih yang berkualitas tapi tetap mempertimbangkan harganya. Strategi ini sangat relevan ketika harga pemasok benih usaha agribisnis yang ada saat ini tidak dapat diandalkan, terlampaui mahal, atau tidak mampu memenuhi kebutuhan Pesantren Nurul Qornain dalam melakukan usaha agribisnis; dan 3) Strategi integrasi horizontal dilakukan dengan cara melakukan pengadaan lahan usaha agribisnis yang ditargetkan tiap bulan harus beli tanah atau bahkan tiap minggu beli tanah jika memang ada uangnya. Dengan pengadaan lahan ini, maka langkah ini akan mengupayakan kepemilikan atau kendali yang lebih besar atas pesaing usaha agribisnis lainnya. Langkah strategis ini memungkinkan ada peningkatan skala ekonomi serta mendorong transfer sumber daya dan kompetensi.

---

<sup>12</sup>David, *Strategic Management: Manajemen Strategis Konsep*. Edisi 12, (Jakarta: Salemba Empat, 2009), 345.

Strategi yang diimplementasikan oleh Pesantren Nurul Qornain sudah sesuai dengan apa yang diharapkan oleh LIPI. Hasil penelitian LIPI menunjukkan bahwa pengembangan pertanian berkelanjutan yang salah satunya sudah dilaksanakan oleh Pesantren Nurul Qornain akan mampu mengatasi keterbatasan pupuk kimia dengan pupuk organik, pemanfaatan teknologi ramah lingkungan dan mengatasi ketergantungan harga oleh rentenir.<sup>13</sup> Keadaan pengembangan agribisnis yang terjadi di pesantren ini menjadi modal yang sangat baik bagi pesantren untuk terus meningkatkan hasil agribisnisnya.

### **Pelaksanaan Pesantren sebagai Miniatur Pusat Ekonomi Agribisnis**

Di dalam pelaksanaan ini, terdapat beberapa langkah, yaitu: *pertama*, subsistem hulu atau input (pengadaan bahan baku). Pesantren Nurul Qornain sudah cukup baik karena meskipun tidak semua jenis pengadaan merupakan hasil produksi sendiri tetapi sebagian besar jenis pengadaan bahan pokok agribisnis ini diperoleh dari hasil budidaya sendiri, seperti pembibitan beberapa jenis komoditas pertanian dan peternakan, serta Pesantren Nurul Qornain juga sudah mampu membuat pupuk, racikan obat pestisida dan suplemen untuk hewan ternak. Meskipun produksi pengadaan ini tidak dipasarkan untuk umum dan hanya digunakan sendiri tapi usaha ini memiliki dampak besar terhadap pengembangan usaha agribisnis yang dimiliki Pesantren Nurul Qornain, salah satunya ialah mampu menekan pembiayaan yang dibebani pesantren hingga mencapai 50%. Selain pengadaan bibit dan pembuatan pupuk, mereka juga membuat sendiri pakan ternak. Meskipun para petani tidak pernah mengikuti kegiatan pelatihan lagi, namun mereka terus mengembangkan pengetahuan mereka tentang usaha agribisnis dan belajar secara otodidak. Sedangkan khusus untuk pakan ternak, pesantren memiliki usaha pakan ternak mini dengan kapasitas produksi 5.000 kg tiap hari yang dikelola semi modern dengan bahan baku yang ada di sekitarnya tapi kualitas terjamin dan sesuai dengan standar pasar. Terdapat 36 orang pekerja di pabrik tersebut, di antaranya 8 orang di kandang I, 4 orang di kandang II, 4 orang di kandang III, 5 orang di pengeringan bahan baku, 6 orang pengelolaan pakan, 7 orang di bagian *grading* dan pemasaran, dan 2 orang sebagai sopir.

*Kedua*, subsistem produksi. Program pertanian yang dijalankan oleh pesantren dalam mengembangkan usaha agribisnis ialah program panca usaha tani yang meliputi: pemupukan, pengairan, pembibitan, pengolahan tanah yang baik, dan pengendalian hama dan penyakit. Sedangkan pada

---

<sup>13</sup>LIPI, *Krisis Pangan Ancam Indonesia*, dalam <http://lipi.go.id/lipimedia/krisis-pangan-ancam-indonesia/19061>.

aspek peternakan, Pesantren Nurul Qornain melakukan proses peternakan dilakukan dengan pedoman yang biasa dilakukan dalam peternakan ayam. Pengelolaan peternakan ayam dimulai dengan proses mengatur kondisi teknis yang ideal (lokasi kandang, pergantian udara dalam kandang, kemudahan mendapatkan sarana produksi, suhu udara dalam kandang), tata laksana pemeliharaan (perkembangan ayam, pakan, teknis pemeliharaan, dan penyakit dan cara mengatasinya), dan sanitasi/cuci hama kandang. Khusus ketika ayam sakit, pada awalnya pesantren mendatangkan dokter hewan, tetapi pada saat ini mereka melakukan sendiri seperti penyuntikan dan sebagainya.

*Ketiga, subsistem hilir atau output.* Subsistem ini terbagi menjadi dua yaitu *agrifood industry* dan *marketing agribusiness*. Pada aspek *agrifood industry*, pesantren Nurul Qornain menghasilkan tiga produk hasil agribisnis, yaitu: produk mentah, produk setengah jadi dan produk jadi. Komoditas yang langsung dijual tanpa diolah pascapanen di antaranya ialah padi, ayam, telur, singkong, beberapa jenis buah seperti durian, salak, dan pisang. Sedangkan produk yang diolah setengah jadi di antaranya ialah biji kopi yang diolah menjadi kopi bubuk, jagung menjadi beras jagung, kayu sengon diolah dan dipasarkan dalam bentuk balok. Untuk produk jadi lebih kepada produk makanan dan minuman seperti jus, makanan tradisional dan lain sebagainya. Sedangkan pada aspek *marketing agribusiness*. Pesantren Nurul Qornain tidak menjalin sistem kemitraan dalam penjualan komoditas hasil panen pertanian dan peternakannya atau menjalin kontrak kemitraan dengan pihak-pihak tertentu. Kebijakan ini diambil karena pesantren menghindari adanya permainan harga yang dilakukan oleh para tengkulak, sehingga Pesantren Nurul Qornain lebih memilih untuk menjual hasil panennya secara bebas mengikuti harga pasar dan penawaran tertinggi. Kebijakan yang diambil oleh pesantren merupakan langkah yang bagus, karena permasalahan yang selama ini terjadi adalah permainan harga tengkulak yang banyak terjadi. Sebagaimana dilansir LIPI,<sup>14</sup> masalah yang sangat krusial yaitu 97 persen petani Indonesia bergantung pada harga tengkulak. Hal ini dipengaruhi oleh harga Bulog belum menyentuh ke tengah masyarakat pelaku agribisnis. Akibatnya, pendapatan pelaku agribisnis sangat rendah dan kecil.

*Keempat, supporting institution.* Dalam pelaksanaan usaha agribisnis, Pesantren Nurul Qornain didukung oleh berbagai pihak. Dukungan ini sangat penting bagi perkembangan usaha agribisnis. Menurut Abd. Rohim jasa penunjang terdiri atas *financial* (perbankan), infrastruktur (prasarana dan sarana), *research and development*, penyuluhan dan konsultan pangan,

---

<sup>14</sup>LIPI, *Krisis Pangan Ancam Indonesia*, dalam <http://lipi.go.id/lipimedia/krisis-pangan-ancam-indonesia/19061>.

layanan informasi pangan, dan kebijakan pemerintah.<sup>15</sup> Sedangkan subsistem jasa penunjang peternakan meliputi perbankan dan transportasi. Begitu pula dukungan dari penyuluh dan konsultan peternak yang sangat dibutuhkan oleh peternak dalam rangka peningkatan keterampilan pengelolaan (*management skill*) usaha, *research and development*, dan kebijakan pemerintah.<sup>16</sup> Pada awal usaha agribisnis, pondok pesantren juga tidak jarang bekerjasama dengan pihak pemerintah, sekolah dan perguruan tinggi. Kerjasama dengan pemerintah, pesantren bekerjasama dengan dinas pertanian, peternakan, dan pembuatan pupuk organik. Dengan sekolah, mereka melakukan kerjasama dengan berbagai sekolah SMK. Siswa dari SMK tersebut akan melakukan magang di pesantren dan terkadang mereka mengembangkan usaha agribisnis pesantren. Dengan perguruan tinggi, mereka bekerjasama di bidang pendidikan dan penelitian, seperti dengan Litbang Unair dalam hal perangsang kehamilan pada sapi dan cara inseminasi Buatan, dengan POLTEK UNEJ dalam pembuatan pabrik pakan mini, dan sebagainya. Kerjasama dilakukan sebagai upaya untuk meningkatkan kualitas pengetahuan masyarakat dalam bidang Agribisnis.

### **Evaluasi Pesantren sebagai Miniatur Pusat Ekonomi Agribisnis**

Dalam setiap usaha ekonomi agribisnis, tahap evaluasi merupakan langkah yang sangat signifikan termasuk juga di Pesantren Nurul Qornain. Menurut Hery,<sup>17</sup> evaluasi merupakan langkah terakhir dalam proses manajemen strategi. Dimana dalam tahap ini memungkinkan bagi manajer untuk mempertimbangkan perlu tidaknya penyesuaian atau perubahan terhadap strategi yang ada. Strategi yang baik sekalipun akan dapat gagal jika tidak diimplementasikan dan evaluasi.

Di Pesantren Nurul Qornain, terdapat beberapa upaya salah satunya yaitu upaya pemantauan atau pengawasan (evaluasi proses) dan evaluasi hasil (evaluasi akhir). Sistem pengawasan yang dilakukan oleh Pesantren Nurul Qornain terdiri dari dua cara, ada yang secara langsung dan tidak langsung. Pengawasan secara langsung dilakukan untuk wilayah-wilayah yang mungkin dapat dijangkau semisal masih satu kabupaten, untuk wilayah di luar kabupaten biasanya pemantauan dilakukan via telfon melalui para penanggung jawab tiap wilayah yang sudah ditentukan, namun kadang juga pengawasan dilakukan secara langsung ke tempat usaha agribisnis baik di bidang pertanian maupun peternakan. Sedangkan evaluasi pada aspek pelaporan hasil usaha dilakukan melalui dua tahap. Untuk tahap pertama,

---

<sup>15</sup>Rohim, *Sistem Manajemen Agribisnis*, 100.

<sup>16</sup>Rohim, *Sistem Manajemen Agribisnis*, 41-42.

<sup>17</sup>Hery, *Cara Cepat dan Mudah*, 93.

Laporan Pertanggung Jawaban (LPJ) dilakukan pascapanen. Laporan dari petani dan peternak banyak dilakukan secara lisan karena adanya keterbatasan petani dalam hal pencatatan maupun akuntabilitas anggaran. Meskipun proses pelaporannya dilakukan secara lisan dan dilandasi dengan kepercayaan, namun kepercayaan ini diimbangi dengan pengontrolan langsung dari pihak pesantren, apalagi pesantren juga bisa memperkirakan apakah laporan tersebut reliabel atau tidak. Sedangkan tahap kedua, evaluasi dilakukan pada akhir tahun pelajaran atau pertengahan tahun. Ketika akhir tahun semua lembaga dan penanggung jawab melaporkan keuangan selama satu tahun kepada pengasuh Pesantren Nurul Qornain yaitu Kiai Yazid Karimullah. Pelaporan kepada pengasuh yang dilakukan setiap akhir tahun harus berupa laporan pertanggungjawaban yang tertulis berdasarkan data-data kontekstual yang sudah dilakukan agar bisa dipertanggungjawabkan. Setelah semua laporan terkumpul, maka kiai atau pengasuh melaporkan secara keseluruhan pada santri, alumni, wali santri, dan masyarakat terutama para pelaku agribisnis di Pesantren Nurul Qornain.

### **Posisi Kegiatan Agribisnis Pesantren Nurul Qornain**

Sebagaimana hasil penelitian yang sudah dideskripsikan, pesantren sebagai pusat agribisnis dilakukan oleh pengasuh pesantren sebagai pemimpin utama dalam mengambil suatu kebijakan. Di bawah pengasuh pesantren, terdapat beberapa unit yang melaksanakan semua usaha agribisnis yaitu lembaga pendidikan yang ada di pesantren. Di bawah lembaga pendidikan terdapat beberapa koordinator yang melaksanakan kegiatan fungsional dari setiap pelaksanaan usaha agribisnis.

Apabila hasil penelitian ini dikaitkan dengan perspektif Pearce dan Robinson, maka posisi tingkat pesantren sebagai pusat agribisnis akan terlihat. Pearce dan Robinson<sup>18</sup> menjelaskan bahwa hierarki pengambilan keputusan dari suatu perusahaan umumnya terdiri atas tiga tingkatan yaitu: tingkat korporasi, tingkat bisnis, dan tingkat fungsional. Dari tingkatan tersebut, maka posisi Pesantren Nurul Qornain sebagai Pusat Agribisnis berada pada tingkat yang pertama yaitu tingkat korporasi. Pesantren tersebut memiliki lebih dari satu unit bisnis atau unit kegiatan. Bisnis-bisnis yang digeluti pesantren tersebut ditujukan untuk mengejar keuntungan (*profit oriented*) atau kegiatan sosial (*nonprofit or social oriented*) ataupun gabungan keduanya. Strategi korporasi ditentukan oleh pengasuh pesantren sebagai pemimpin utama. Strategi korporasi di pesantren terdiri dari strategi korporasi multibisnis. Menurut Tedjo Tripomo dan Udan, strategi korporasi multibisnis tidak hanya berorientasi pada pertumbuhan dan industri yang akan

---

<sup>18</sup>Pearce dan Robinson, *Manajemen Strategis*, 8.

menjadi tempat bersaing, tetapi juga pengelolaan unit-unit bisnisnya untuk mencapai sinergi.<sup>19</sup>

Pada wilayah praksisnya di pesantren, tingkat korporasi dipimpin oleh pengasuh pesantren Kiai Yazid Karimullah sebagai pemimpin atau eksekutif puncak dari pelaksanaan usaha agribisnis. Dia bertanggung jawab atas kinerja keuangan serta pencapaian tujuan nonkeuangan perusahaan, seperti mempertahankan citra perusahaan dan memenuhi tanggung jawab sosialnya. Sebagian besar sikap pada tingkat korporasi mencerminkan pandangan pesantren dan masyarakat secara luas. Pada perusahaan multibisnis, eksekutif tingkat korporasi menentukan jenis bisnis yang akan dimasuki oleh pesantren. Dia juga menetapkan tujuan serta merumuskan strategi yang menentukan luas aktivitas dan area fungsional dari bisnis-bisnis tersebut.

Sedangkan jika dilihat dari perspektif basis posisi strategis, maka pesantren sebagai pusat agribisnis sudah berada pada basis posisi strategis tertentu. Porter<sup>20</sup> menjabarkan tiga basis posisi strategis dalam kegiatan perusahaan untuk memenuhi kebutuhan konsumennya. Ketiganya tidak *mutually exclusive* dan seringkali saling bersinggungan. Basis pertama didapatkan dengan memproduksi bagian kecil (*subset*) sebuah produk dari industri tertentu. Porter menyebutnya sebagai *variety-based positioning* karena posisi ini berasal dari pemilihan produk, bukan berdasarkan segmentasi konsumen. Basis kedua adalah melayani sebagian besar atau bahkan seluruh kebutuhan dari konsumen tertentu, yang disebut sebagai *needs-based positioning*. Basis ketiga didapatkan dengan menargetkan konsumen yang dapat diakses dalam cara yang berbeda, yang disebut sebagai *access-based positioning*. Konsumen-konsumen ini, meskipun memiliki kebutuhan dan keinginan yang hampir sama dengan konsumen lainnya, membutuhkan konfigurasi aktivitas yang berbeda untuk memenuhi keinginan dan kebutuhan tersebut.

Dari ketiga basis tersebut, Pesantren Nurul Qornain berada pada basis pertama. Pesantren hanya memproduksi bagian kecil (*subset*) sebuah produk agribisnis yaitu memproduksi bahan mentah padi, ayam dan telur. Pesantren masih jarang membuat produk jadi yang bermacam-macam dari usaha agribisnis tersebut. Meskipun seperti itu, hasil produk usaha agribisnis pesantren tetap semakin banyak karena didukung oleh luas tanah yang semakin banyak dan SDM yang berkualitas, proses agribisnis yang efektif dan sebagainya.

---

<sup>19</sup>Tedjo Tripomo dan Udan, *Manajemen Strategi*, 23.

<sup>20</sup>Porter, *What is Strategy?*. Harvard Business Review (November-Desember), 1996, 61-79

Di samping itu, supaya suatu perusahaan bisa bersaing dan menjadi unggul, Michael Porter<sup>21</sup> memberikan petunjuk bahwa ada 3 pendekatan **strategis generik untuk menjadi "superior" (memperoleh keunggulan bersaing)** dalam menangulangi kelima kekuatan persaingan,<sup>22</sup> yaitu: *pertama*, kepemimpinan harga (*cost leadership*). Perusahaan dapat memperoleh keunggulan bersaing yang lebih tinggi dibandingkan dengan pesaingnya jika dia dapat memberikan harga jual yang lebih murah daripada harga yang diberikan oleh pesaingnya dengan nilai/kualitas produk yang sama. *Kedua*, diferensiasi. Diferensiasi adalah apa yang dapat membedakan kita dari pesaing, sehingga kita dapat terlihat berbeda. Berbeda di sini bukan hanya lain sama sekali atau tidak sama dengan pesaing, tetapi juga dapat memberi *benefit* ekstra yang dirasakan oleh konsumen. Menjadi berbeda adalah strategi yang banyak diterapkan saat ini dan merupakan strategi yang cukup jitu untuk memenangkan persaingan.

*Ketiga*, fokus. Strategi fokus juga dapat diterapkan untuk memperoleh keunggulan bersaing sesuai dengan segmentasi dan target pasar yang diharapkan. Dengan kata lain, strategi fokus digunakan untuk membangun keunggulan bersaing dalam segmen pasar yang lebih sempit. Strategi jenis ini ditujukan untuk melayani kebutuhan konsumen yang jumlahnya relatif kecil dan dalam pengambilan keputusannya untuk membeli relatif tidak dipengaruhi oleh harga. Dalam pelaksanaannya -terutama pada perusahaan skala menengah dan besar-, strategi fokus diintegrasikan dengan salah satu dari dua strategi generik lainnya: strategi biaya rendah atau strategi pembedaan **karakteristik produk. Strategi ini biasa digunakan oleh pemasok "niche market" (segmen khusus/khas dalam suatu pasar tertentu; disebut pula sebagai ceruk pasar)** untuk memenuhi kebutuhan suatu produk -barang dan jasa- khusus. Syarat bagi penerapan strategi ini adalah adanya besaran pasar yang cukup (*market size*), terdapat potensi pertumbuhan yang baik, dan tidak terlalu diperhatikan oleh pesaing dalam rangka mencapai keberhasilannya (pesaing tidak tertarik untuk bergerak pada ceruk tersebut). Strategi ini akan menjadi lebih efektif jika konsumen membutuhkan suatu kekhasan tertentu yang tidak diminati oleh perusahaan pesaing. Biasanya perusahaan yang

---

<sup>21</sup>Porter, *Competitive Advantage, Creating and Sustaining Superior Performance*, (New York: The Free Press, 1985), 11.

<sup>22</sup>Kelima kekuatan persaingan ini sudah dijelaskan sebelumnya. Sebagaimana di dalam penjelasan tersebut, Porter menyebutkan bahwa terdapat lima kekuatan (*five forces model*) sebagai alat untuk menganalisis lingkungan persaingan industri. Keadaan persaingan perusahaan atau produk dalam suatu industri tergantung pada lima kekuatan persaingan dasar yang meliputi: ancaman pendatang baru, ancaman produk pengganti (substitusi), kekuatan atau daya tawar pembeli, kekuatan atau daya tawar penjual, dan persaingan antar pesaing dalam industri yang sama. Lihat Porter, *Competitive Advantage, Creating*, 5.



bergerak dengan strategi ini lebih berkonsentrasi pada suatu kelompok pasar tertentu (*niche market*), wilayah geografis tertentu, atau produk barang atau jasa tertentu dengan kemampuan memenuhi kebutuhan konsumen secara baik, *excellent delivery*.

Dari ketiga pendekatan tersebut, Pesantren Nurul Qornain tidak menerapkan pendekatan yang pertama yaitu kepemimpinan harga (*cost leadership*). Pesantren tidak mengandalkan pendekatan ini, karena kondisi pasar yang selalu membutuhkan hasil produk usaha agribisnis yang menjadi kebutuhan pokok masyarakat. Pesantren tanpa menurunkan harga, hasil produk usaha agribisnisnya tetap laku dan banyak yang memesan, sehingga pesantren bisa menentukan harga yang paling bagus dan menguntungkan.

Pesantren juga tidak menerapkan pendekatan yang kedua yaitu diferensiasi. Penjualan hasil produk usaha agribisnis pesantren masih banyak berputar pada produk mentah atau dengan kata lain setelah panen mereka sering langsung menjualnya. Kondisi seperti ini tidak memungkinkan membuat produk yang berbeda. Namun, apabila pesantren melakukan banyak proses bahan jadi, maka pesantren akan menerapkan pendekatan yang kedua ini.

Pesantren hanya menerapkan pendekatan yang ketiga yaitu fokus. Usaha agribisnis merupakan usaha yang masih sangat relevan dengan masyarakat karena produk yang dihasilkan adalah produk bahan pokok. Pesantren menerapkan strategi ini karena adanya besaran pasar yang cukup (*market size*), terdapat potensi pertumbuhan yang baik, dan tidak terlalu diperhatikan oleh pesaing dalam rangka mencapai keberhasilannya (sampai saat ini pesaing kurang tertarik untuk bergerak pada usaha agribisnis ini). Pesantren bergerak dengan strategi ini, karena pesantren bisa lebih berkonsentrasi pada suatu kelompok pasar tertentu (*niche market*), wilayah geografis tertentu, atau produk barang atau jasa tertentu dengan kemampuan memenuhi kebutuhan konsumen secara baik, *excellent delivery*. Pada strategi ini, pesantren hanya memusatkan usaha agribisnisnya hanya untuk melayani sebagian kecil segmen pasar dan tidak melayani pasar secara luas. Usaha ini dilakukan dengan mengenali secara detail pasar yang dituju dan menerapkan keunggulan biaya menyeluruh atau diferensiasi pada segmen kecil tersebut.

### **Pesantren Nurul Qornain dan Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Sistem Kerjasama Agribisnis dengan Masyarakat**

Sistem kerja sama yang terjalin antara Pesantren Nurul Qornain dan masyarakat terdiri dari tiga jenis. Sistem yang pertama ialah sistem bagi hasil dengan akad *mukhobaroh*. Menurut Syekh Ibrahim Al-Banjuri, *mukhabarah* adalah pemilik tanah hanya menyerahkan tanahnya kepada pekerja dan

modal dari pengelola.<sup>23</sup> Dengan kata lain, *Mukhabarah* merupakan upaya menyuruh orang lain untuk mengusahakan tanah, ladang atau sawahnya untuk ditanami, sedangkan benihnya berasal dari petani penggarap, dengan perjanjian bahwa seperdua atau sepertiga dan hasilnya akan dibagi antara pemilik lahan dan petani penggarap.

Pelaksanaan sistem *mukhabarah* di Pesantren Nurul Qornain dilakukan dengan memposisikan pesantren sebagai pemilik lahan. Lahan tersebut disediakan untuk dikelola oleh petani. sedangkan masyarakat sebagai pihak pengelola bertanggung jawab mengelola dan menanggung semua biaya pengeluaran yang dibutuhkan untuk kepentingan pertanian dan ketika panen hasil yang diperoleh harus dibagi sesuai dengan persentase yang telah disepakati di awal perjanjian.

Selain sistem *mukhabarah*, Pesantren Nurul Qornain juga menerapkan sistem ***muzara'ah***. ***Muzara'ah*** adalah kerja sama pengolahan pertanian antara pemilik tanah dengan penggarap tanah dengan perjanjian bagi hasil yang jumlahnya menurut kesepakatan bersama, tetapi pada umumnya pembagian sawah secara *fifty-fifty* untuk pemilik tanah dan penggarap tanah.<sup>24</sup> Sedangkan Syekh Ibrahim Al-Banjuri ***muzara'ah*** yaitu pekerja hanya mengelola tanah dan modal dari pemilik tanah.<sup>25</sup> Di Pesantren Nurul Qornain, sistem ***muzara'ah*** dilakukan dengan posisi pesantren menyediakan lahan dan memberikan modal usaha kepada masyarakat terutama masyarakat atau wali santri yang kurang mampu. Setelah lahan tersedia dan modal diberikan, selanjutnya masyarakat menggarap lahan tersebut. Ketika panen, hasil pertaniannya dibagi antara pesantren dengan masyarakat.

Di samping sistem *mukhabarah* dan ***muzara'ah***, Pesantren Nurul Qornain menerapkan sistem upah (*ijarah*) untuk pertanian dan peternakan. Dalam bahasa Arab upah dan sewa disebut *ijarah*.<sup>26</sup> Menurut ulama Syafi'iyah, *ijarah* adalah akad atas sesuatu kemanfaatan yang mengandung maksud tertentu yang mubah, serta menerima pengganti atau kebolehan dengan pengganti tertentu. Jadi upah adalah suatu jenis akad atau transaksi terhadap manfaat yang dituju, yang bersifat mubah, dan boleh dimanfaatkan dengan cara memberi imbalan tertentu. Berdasarkan definisi tersebut, kiranya dapat dipahami bahwa *ijarah* adalah menukar sesuatu dengan imbalannya, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia berarti sewa-menyewa dan upah-mengupah, sewa-menyewa dengan menjual manfaat dan upah adalah menjual

---

<sup>23</sup>Nawawi, *Fikih Muamalah Klasik dan Kontemporer Hukum Perjanjian, Ekonomi, Bisnis, dan Sosial*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2012), 161.

<sup>24</sup>Zuhdi, *Masail Fikihiyah: Kapita Selekta Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Toko Gunung Agung, 1997), 130.

<sup>25</sup>Nawawi, *Fikih Muamalah Klasik*, 161.

<sup>26</sup>Suhendi, *Fikih Muamalah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 113.

tenaga atau kekuatan.<sup>27</sup> Di samping itu, upah merupakan imbalan yang finansial langsung yang dibayarkan kepada karyawan berdasarkan jam kerja, jumlah barang yang dihasilkan atau pelayanan yang banyak diberikan. Jadi tidak seperti gaji yang relatif tetap, besarnya upah dapat berubah-ubah. Konsep upah biasanya dihubungkan dengan proses pembayaran bagi tenaga kerja lepas.<sup>28</sup>

Di Pesantren Nurul Qornain, sistem pembagian upah dilakukan setiap malam Jum'at **di mana dalam momen ini dimanfaatkan untuk saling berbagi** pengetahuan. Selain berbagi pengetahuan dalam kesempatan ini juga menjadi momen untuk menjalin ikatan kekeluargaan antara Pesantren Nurul Qornain dan masyarakat. Hal ini sangat penting karena dapat meningkatkan kinerja para masyarakat untuk bersama-sama membangun dan mengembangkan Pesantren Nurul Qornain. Selain itu, para pengasuh juga mengingatkan para pekerja untuk tetap memegang prinsip kejujuran dan keikhlasan dalam mengembangkan usaha agribisnis ini melalui tausiyah-tausiyah yang disampaikan secara singkat.

### **Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat**

Pesantren Nurul Qornain merupakan pesantren yang multifungsi. Sesuai dengan visi misinya, pesantren ingin menjadi lembaga yang berfungsi sebagai tempat pendidikan, perekonomian dan dakwah. Pendidikan dan dakwah akan berjalan dengan baik, apabila ditopang oleh perekonomian yang kuat. Aspek perekonomian merupakan aspek yang signifikan bagi terselenggaranya proses pendidikan dan dakwah. Dengan demikian, usaha perekonomian memiliki posisi yang sangat strategis bagi Pesantren Nurul Qornain untuk mengembangkan proses pendidikan dan dakwah.

Pada aspek ekonomi, terdapat banyak usaha ekonomi yang dilakukan salah satunya adalah usaha agribisnis. Usaha agribisnis ini sudah dilakukan di awal kepemimpinan Kiai Yazid Karimullah. Usaha agribisnis ini berbentuk usaha peternakan dan pertanian. Sebenarnya, terdapat usaha-usaha agribisnis yang dilakukan dan dikembangkan, tetapi selama ini yang paling dominan adalah kedua macam usaha agribisnis tersebut.

Usaha agribisnis tidak hanya dilakukan oleh kiai dan santri, tetapi juga banyak melibatkan masyarakat terutama alumni Pesantren Nurul Qornain. Pelibatan masyarakat tersebut merupakan wujud kerjasama pesantren dengan masyarakat. Selain itu, pelibatan masyarakat ditujukan untuk memberdayakan masyarakat terutama masyarakat yang kurang mampu dan tidak mempunyai

---

<sup>27</sup>Suhendi, *Fikih Muamalah*, 115.

<sup>28</sup>Zainal dkk, *Islamic Human Capital Management*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2014),569.

lahan atau memiliki lahan, tapi sedikit. Dengan demikian, pelibatan masyarakat yang dilakukan pesantren secara langsung maupun tidak langsung dapat mendayagunakan potensi yang dimiliki masyarakat sehingga mereka dapat berdaya dan sejahtera, bahkan masyarakat yang sebelumnya kurang mampu menyekolahkan anaknya, akhirnya mereka mampu menyekolahkan dan menguliahkan anaknya. Pemberdayaan pesantren ini sesuai dengan pemberdayaan yang dipahami oleh Harry Hikmat. Dia mengatakan bahwa substansi dari melakukan proses pemberdayaan itu adalah usaha untuk memunculkan dan mendaya gunakan potensi yang ada di masyarakat. Karena masyarakat mempunyai banyak sumber daya baik dilihat dari luar dari Sumber Daya Alam (SDA) yang dimiliki maupun dari sumber-sumber daya yang ada di masyarakat dan budaya yang dijalani oleh masyarakat. Masyarakat mempunyai *power* atau kekuatan yang apabila dimunculkan dan diimplementasikan akan mengalami perubahan menjadi energi dan kekuatan yang besar untuk menghilangkan masalah yang mereka alami.<sup>29</sup>

Pemberdayaan masyarakat melalui usaha agribisnis di Pesantren Nurul Qornain dilakukan secara dinamis. Setiap pengambilan keputusan baik dari perencanaan sampai pada laporannya dilakukan dalam acara musyawarah dan silaturahmi. Pesantren juga memberikan kesempatan pada masyarakat untuk mengembangkan usaha agribisnis, selain usaha agribisnis yang dimiliki pesantren. Selain itu, ada banyak masyarakat yang ikut membantu usaha agribisnis pesantren karena masyarakat percaya adanya kekuatan Ilahi (*barakah*) yang akan membantu mereka mengalami kesejahteraan dan kebahagiaan di dunia dan akhirat, salah satunya seperti yang dilakukan oleh: 1) pengusaha agribisnis yang sebelumnya kurang memiliki banyak keuntungan, tetapi setelah dia membantu pesantren dalam usaha agribisnis, akhirnya dia tambah sukses; dan 2) Kiai Imam selaku Kepala Bidang Ekonomi Pesantren Nurul Qornain yang sebelumnya kurang menghasilkan keuntungan dalam usaha agribisnis, namun setelah mengurus usaha agribisnis pesantren, akhirnya dia menghasilkan banyak keuntungan. Selain itu, banyak para alumni yang sebelumnya kurang sejahtera, tetapi karena mereka mengabdikan untuk menyukseskan usaha agribisnis pesantren, pada akhirnya mereka sejahtera. Bahkan ada masyarakat yang sebelumnya dia menjadi bajingan, tetapi kiai dan pesantren selalu mengayominya dan memberikan kesempatan melakukan usaha agribisnis, maka akhirnya dia taubat, sejahtera dan akhirnya dia menjadi kepala desa. Ketika dia menjabat sebagai kepala desa, dia tetap membantu pesantren untuk mengembangkan usaha agribisnis Pesantren Nurul Qornain baik pada aspek pengambilan kebijakan maupun pengadaan pelatihan-pelatihan yang berkaitan dengan usaha agribisnis.

---

<sup>29</sup>Hikmat, *Strategi Pemberdayaan Masyarakat*, 217.

Pemberdayaan ekonomi pesantren ini merupakan wujud dari usaha pesantren untuk mewujudkan misi dari pemberdayaan masyarakat. Menurut Edi Suharto misi pemberdayaan masyarakat menitikberatkan pada kemampuan orang, terutama golongan masyarakat rentan atau lemah sehingga mereka mendapatkan kekuatan dalam (a) menikmati kebutuhan pokoknya sehingga masyarakat memiliki kebebasan (*freedom*), dalam maksud bukan hanya bebas mengungkapkan pendapat, melainkan bebas dari kekurangan asupan makan, bebas dari ketidaktahuan, bebas dari rasa sakit, (b) menjangkau sumber-sumber produktif yang akan membuat mereka dapat meningkatkan penghasilannya dan mendapatkan berbagai barang dan jasa yang mereka butuhkan, dan (c) ikut serta dalam proses pembangunan dan pengambilan berbagai keputusan yang mempengaruhi mereka.<sup>30</sup> Misi perspektif Edi Suharto ini apabila direlevansikan dengan misi yang ada di Pesantren Nurul Qornain, ternyata ada misi lain yang paling mendasar, yaitu misi mendapatkan kekuatan Ilahi atau mendapatkan keberkahan dari Allah Swt apabila mereka mengerjakannya dengan penuh keikhlasan. Dengan demikian, pemberdayaan masyarakat yang dilakukan oleh Pesantren Nurul Qornain dapat mewujudkan misi pemberdayaan ekonomi masyarakat yang tidak hanya berdaya pada aspek kesejahteraan ekonomi tetapi juga semakin kuat iman dan takwa mereka pada Allah Swt.

Maka dari itu, keberhasilan Pesantren Nurul Qornain dalam melakukan pemberdayaan melalui usaha agribisnis disebabkan oleh beberapa potensi yang dimiliki pesantren. Di antara potensi tersebut, yaitu: 1) potensi kekuatan Ilahi (*barakah*). Pesantren dan masyarakat meyakini bahwa apabila mereka secara ikhlas mengabdikan atau bekerja di pesantren, maka hidup mereka akan dipenuhi keberkahan, sehingga mereka akan mengalami kebahagiaan dunia dan akhirat; 2) potensi kiai. Kiai Yazid Karimullah dianggap sebagai kiai yang religius dan mempunyai jiwa sosial yang tinggi, bahkan bajingan pun akhirnya taubat dan mengabdikan pada pesantren. Selain itu, meskipun dia dan pesantren dicurangi oleh sebagian kecil masyarakat, dia menganggap bahwa itu adalah bentuk *sodaqah* yang harus diikhlasakan dan Allah pasti akan mengganti yang lebih besar lagi; 3) potensi santri. Santri juga berpartisipasi dalam melakukan pemberdayaan ekonomi masyarakat melalui usaha agribisnis. Mereka membantu pembuatan pupuk, pelaporan dan upaya-upaya lain dalam menyukseskan semua usaha agribisnis pesantren; 4) potensi pendidikan. Lembaga pendidikan di Pesantren Nurul Qornain memiliki lembaga SMK, terdapat perguruan tinggi universitas terbuka, dan pada saat ini Pesantren **telah mendirikan perguruan tinggi Sekolah Tinggi Ilmu Syari'ah (STIS) Nurul Qornain Sukowono yang memiliki Prodi Ekonomi Syari'ah dan Hukum Islam;**

---

<sup>30</sup>Suharto, *Memberdayakan Masyarakat*, 58.

5) potensi loyalitas masyarakat. Masyarakat yang mengabdikan atau bekerja di Pesantren Nurul Qornain memiliki loyalitas yang sangat tinggi salah satunya karena mereka mempercayai adanya *barakah* dan Kiai Yazid yang merupakan sosok panutan dan mempunyai jiwa sosialis; dan 6) potensi aset usaha ekonomi agribisnis yang semakin banyak dan meluas. Aset usaha pesantren tersebut tiap bulan semakin bertambah, bahkan bisa jadi tiap minggu mengalami perkembangannya.

Potensi-potensi Pesantren Nurul Qornain lebih lengkap dari pada yang dideskripsikan oleh Adi Ansari. Dia mengatakan bahwa pesantren memiliki potensi ekonomi yang strategis. Potensi ekonomi yang dimiliki pesantren yaitu: 1) kiai-ulama, kiai-ulama pesantren yang dipandang sebagai potensi pesantren yang mempunyai nilai ekonomis, setidaknya dapat kita lihat pada tiga hal: a) kedalaman ilmu kiai-ulama, b) seorang kiai adalah tokoh panutan masyarakat dan pemerintah; c) pada umumnya, seorang kiai sebelum membangun pesantren telah mandiri secara ekonomi; 2), potensi ekonomi kedua yang melekat pada pesantren adalah para santri. Hal ini dipahami bahwa pada umumnya santri mempunyai potensi/bakat bawaan seperti kemampuan membaca Alquran, kaligrafi, pertukangan, dan lain sebagainya; dan 3) pendidikan. Potensi ekonomi dari pendidikan pesantren ini terletak pada santri/murid, guru, sarana dan prasarana. Dari sisi santri/murid, sudah barang tentu dikenai kewajiban membayar SPP, di samping sumbangan-sumbangan wajib lainnya.<sup>31</sup>

Maka dari itu, semua keberhasilan Pesantren Nurul Qornain dalam usaha agribisnis ini merupakan wujud dari keberhasilan pesantren dalam memanfaatkan potensi dan memberdayakan ekonomi masyarakat. Masdar F **Mas'udi**<sup>32</sup> menyatakan bahwa pesantren sesungguhnya mengantongi potensi yang cukup besar, khususnya di bidang ekonomi termasuk juga dalam pengembangan ekonomi umat. Jika potensi itu tergali dengan optimal akan membawa hasil yang cukup bermanfaat. Oleh karena itu, selain sebagai lembaga pendidikan yang mengajarkan nilai-nilai keagamaan, pesantren juga mempunyai program pembinaan sosial dan ekonomi masyarakat. Kelanggengan program pesantren ini, dimotori oleh oleh itikad masyarakat (swadaya mandiri) dan motivasi kiai dalam menjalankan syiar agama, meskipun harus dengan langkah bertahap dan penuh dengan perjuangan.

Selain itu, dari berbagai hasil penelitian, ternyata kerjasama pesantren dengan masyarakat memiliki manfaat yang signifikan bagi pengembangan pesantren dan masyarakat. Salah satunya adalah hasil penelitian Ansori

---

<sup>31</sup>Ansari, *Strategi Rekonstruksi Ekonomi*, 22.

<sup>32</sup>Ansari, *Strategi Rekonstruksi Ekonomi*, 15-16.

dkk.<sup>33</sup> menunjukkan bahwa ada hubungan yang sangat signifikan hubungan tanggung jawab sosial perusahaan dan paradigma masyarakat untuk mewujudkan keunggulan kompetitif manajemen pesantren di bidang ekonomi. Jadi, pesantren dan masyarakat harus saling bekerja sama agar pesantren dan masyarakat bisa lebih berdaya, sejahtera dan berkembang dengan baik.

## **Penutup**

Berdasarkan paparan hasil penelitian, analisis dan pembahasan yang telah dikemukakan, maka dalam penulisan dalam penelitian ini, penulis dapat menyajikan kesimpulan secara sistematis, yaitu sebagai berikut: *pertama*, perencanaan strategi Pesantren Nuril Qarnain sebagai pusat pengembangan usaha agribisnis meliputi beberapa tahap, di antaranya ialah: a) penentuan visi dan misi. Visi dari Pesantren Nurul Qornain ialah menjadikan umat bahagia di dunia dan akhirat. Sedangkan misi dari Pesantren Nurul Qornain diantaranya ialah menjadi umat yang berpendidikan, menjadikan umat yang mandiri dalam perekonomian dan menjadikan generasi yang bermanfaat bagi masyarakat lain; b) hasil analisis SWOT menunjukan posisi pesantren berada pada tahap tumbuh dan membangun (*grow and built*); c) Sedangkan hasil perumusan strateginya di antaranya ialah meningkatkan kerjasama dengan pemerintah dan akademisi, meningkatkan upaya berbagi dengan masyarakat untuk mendapatkan kekuatan Ilahi atau keberkahan dan ridlo dari Allah, meningkatkan loyalitas dan etos kerja para pekerja, menambah lahan pertanian tiap bulan, menyediakan sendiri varietas benih unggul, memperluas jaringan dan informasi, meningkatkan kemampuan pekerja, membuat pupuk organik, selalu melakukan upaya monitoring dan silaturahmi tiap minggu, melakukan pengadaan bimbingan untuk pengembangan usaha agribisnis terutama akuntabilitas keuangan, pengadaan teknologi mesin untuk meningkatkan pemasaran produk usaha agribisnis, dan meningkatkan pengetahuan dan pengembangan teknologi pertanian.

Pelaksanaan strategi dilihat dari tiga aspek, yaitu: *pertama*, sistem pelaksanaan agribisnis terbagi menjadi empat, yaitu: a) subsistem input. Langkah yang dilakukan adalah proses pembibitan dibuat sendiri dan terkadang juga membeli dengan memperhatikan kualitas dan pupuk diperoleh dari pembelian dan ditambah dengan pupuk organik buatan sendiri; b) subsistem proses, yaitu: (1) pertanian, pesantren dan masyarakat menjalankan prinsip panca usaha tani yang terdiri dari lima proses yaitu, proses pembibitan, pengolahan tanah, pemupukan, pengendalian hama, dan pengairan atau irigasi yang cukup; (2) peternakan, peternakan dilakukan sesuai pedoman peternakan ayam, seperti proses mengatur kondisi teknis

---

<sup>33</sup>Ansori dkk., *Relationship of the Corporate Social*, 1-5.



yang ideal; c) subsistem *output*, produk pemasaran dilakukan menjadi tiga langkah yaitu pemasaran produk mentah, setengah jadi dan jadi. Pesantren tidak menjalin sistem kemitraan yang ketat untuk menghindari permainan harga; dan d) subsistem pendukung, pesantren bekerjasama dengan pemerintah dan perguruan tinggi serta berperan aktif sebagai pemateri dan partisipan di tingkat lokal dan nasional. *Kedua*, sistem kerja sama pesantren dengan masyarakat dilakukan dengan sistem *mukhobaroh*, **muzara'ah**, dan *ijarah*. Sedangkan Pesantren Nurul Qornain melakukan proses pemantauan atau pengawasan (evaluasi proses) baik langsung maupun tidak langsung dan melakukan evaluasi hasil yang dilakukan dilakukan melalui dua tahap, yaitu Laporan Pertanggung Jawaban (LPJ) pascapanen dan evaluasi dilakukan pada akhir tahun pelajaran atau pertengahan tahun.

*Kedua*, pemberdayaan yang dilakukan pesantren merupakan upaya mendayagunakan seluruh potensi yang dimiliki masyarakat sehingga mereka dapat mewujudkan misi pemberdayaan ekonomi masyarakat yang tidak hanya berdaya pada aspek kesejahteraan ekonomi tetapi juga semakin kuat iman dan takwa mereka pada Allah Swt. Keberhasilan pesantren disebabkan oleh enam faktor potensi yang dimiliki, yaitu: kekuatan Ilahi (*barakah*), kiai, santri, pendidikan, loyalitas masyarakat dan aset.

## Daftar Pustaka

- Ansari, Adi. Strategi Rekonstruksi Ekonomi Pesantren Masa Depan, *Jurnal Ittihad Kalimantan*. Vol. 11, 2016.
- Ansori, Zulfikar Diauddin Bakry dkk. Relationship of the Corporate Social Responsibility (CSR) and the Community Paradigm to Shape the Competitive-Advantage of Pesantren Management. *IEEESE International Journal of Science and Technology (IJSTE)*, Vol. 1, No. 1, March, 2012.
- Barney, J.B. *Gaining and Sustaining a Comptitive Advantage*, Upper Saddle River, 1rd ed., New Jersey: Prentice Hall, Inc, 2007.
- Bogdan, Robert. and Steven J. Taylor. *Introduktion to Qualitative Research Methods*, Terjemahan Arief Furhan, Surabaya: Usaha Nasional, 1992.
- Craig, James C. dan Grant, Robert M. *Strategic Management*. Jakarta : PT Elex Media Komputindo, 2002.
- David, Fred R. *Strategic Management*. New Jersey: Prentice Hall, Inc, 1997.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Griffin, R. *Business*, 8th Edition. NJ: Prentice Hall, 2006.
- Hadi, AgusPurbathin. PemanfaatanKelembagaanPondok Pesantren bagiPenyuluhan Pertanian dan PengembanganAgribisnis. *Artikel Jurnal Penelitian*, 2014.

- Hery. *Cara Cepat dan Mudah Memahami Pengantar Manajemen*, Yogyakarta: Gava Media, 2013.
- Hikmat, Harry. 2004. *Strategi Pemberdayaan Masyarakat*. Bandung: Humaniora Utama.
- Hitt, Michael A. & R. Duane Ireland & Robert E. Hoslisson. *Strategic Management: Competitiveness and Globalization*, South-Western: Thomson, 2007.
- Hubeis, Musa dan Najib, Mukhamad. *Manajemen Strategik dalam Pengembangan Daya Saing Organisasi*. Jakarta : PT Elex Media Komputindo, 2008.
- Hunger David, J. dan Wheelen, Thomas L. *Manajemen Strategis*. Yogyakarta: Andi, 2003.
- Jauch, Lawrence R. and William Gluech. *Manajemen Strategis dan Kebijakan Perusahaan*, Terjemahan Murad dan Henry Sitanggang, Jakarta: Erlangga, 1998.
- Lincoln, Guba. *Naturalistic Inquiry*. New Delhi: Sage Publication, Inc, 1995.
- LIPI, *Krisis Pangan Ancam Indonesia*, dalam <http://lipi.go.id/lipimedia/krisis-pangan-ancam-indonesia/19061>.
- Lukens-Bull, Ronald. Teaching Morality: Javanese Islamic Education in a Globalizing Era, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, Vol. 3. 2000.
- Nawawi, Ismail. *Fikih Muamalah Klasik dan Kontemporer Hukum Perjanjian, Ekonomi, Bisnis, dan Sosial*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2012.
- Pierce, J.A. dan Robinson, R.B. *Strategic Management, Formulation Implementation and Control*. Malaysia: McGraw Hill, 2000.
- . *Manajemen Strategis*. Jakarta: Salemba Empat, 2007.
- Porter, M.E. *Competitive Advantage, Creating and Sustaining Superior Performance*. New York: The Free Press, 1985.
- . *What is Strategy?*. Harvard Business Review (November-Desember). 1996.
- Purwanto, Iwan. *Manajemen Strategi*. Bandung: Yrama Widya, 2007.
- Qardhawi, Syekh Muhammad Yusuf. *Halal dan Haram dalam Islam*, Jakarta: PT. Bina Ilmu, 1993.
- Rahman, Fazlur. *Economic Doctrines of Islam*. Diterjemahkan Soeroyo dan Nastangin, *Doktrin Ekonomi Islam*, Jilid II; Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf, 1995.
- Rohim, Abd. *Sistem Manajemen Agribisnis*, Makasar: Badan Penerbit Universitas Negeri Makasar, 2005.
- Rozalinda. *Ekonomi Islam: Teori dan Aplikasinya pada Aktivitas Ekonomi*, Jakarta: PT Grafindo Persada, 2014.

- Soemarno, Manajemen Agribisnis: Organisasi dan Manajemen Sumberdaya Manusia. *Makalah*. Disajikan dalam Penatraan Agribisnis bagi Kepala Bidang Pertanian Umum Kanwil Pertanian dan Kepala Sub Dinas Bina Usaha Lingkup Pertanian pada tanggal 30 s/d 3 Oktober 1996 di Hotel Mirama Surabaya.
- Suharto, Edi. *Memberdayakan Masyarakat Memberdayakan Rakyat*. Bandung: PT Refika Aditama, 2005.
- Suhendi, Hendi. *Fikih Muamalah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Wheelen, Thomas, J. dan Hunger, J. David. *Strategic Management*. New Jersey: Prentice Hall, Inc, 2000.
- Zainal, Viethzal Rivai dkk. *Islamic Human Capital Management*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2014.
- Zuhdi, Masyfuk. *Masail Fikihiyah: Kapita Selekta Hukum Islam*, Jakarta: PT. Toko Gunung Agung, 1997.

## **FIKIH LINTAS MADZHAB: ALTERNATIF TERHADAP EKSLUSIVISME MADZHAB KAUM SANTRI DI ERA POST-TRUTH**

**Zakiul Fuady Muhammad Daud**

### **Abstrak**

Madzhab fikih merupakan salah satu produk ijtihad yang digali oleh mujtahid dengan menggunakan metodologi tertentu guna menghasilkan hukum yang kemudian diikuti oleh banyak orang. Yang menjadi permasalahan apabila madzhab ini menjadi eksklusif sampai tidak bisa menerima perbedaan pendapat. Pesantren merupakan sarana penggemblengan pemahaman Islam yang mendalam perlu melakukan rekonstruksi pembelajaran fikih. Tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan tentang apa yang dimaksud dengan eksklusivisme madzhab, apa solusinya dan apa dampak solusi tersebut di era post truth. Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dengan jenis kajian pustaka. Analisis yang digunakan dalam tulisan ini adalah content analysis (Analisis isi). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa eksklusivisme madzhab merupakan bentuk dari fanatisme madzhab yang hanya mengajarkan dan mengaplikasikan madzhab tertentu saja sehingga berdampak kepada self justification terhadap madzhabnya sendiri dan menganggap yang berbeda dengannya salah. Sebagai solusinya adalah pembelajaran fikih lintas madzhab dimana santri diajarkan semua madzhab dalam Islam beserta penyebab perbedaan dan landasan dalil yang digunakan masing-masing imam. Dampak dari pembelajaran ini adalah adanya pemahaman yang inklusif dalam menerima kebenaran dan tidak menjadikan individu bersifat fanatik dan radikal dalam beragama.

**Kata Kunci:** FikihLintas Madzhab, Eklusivisme Madzhab, Era Post Truth

## Pendahuluan

Perbedaan pemahaman merupakan hal yang lumrah terjadi dan dalam Islam hal ini merupakan *sunnatullah* yang tidak dapat dihindari (*historical inevitability*).<sup>1</sup> Ini juga sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Allah dalam surat Hud ayat 118-**119 yang artinya**: “*Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat, kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka.*” **Namun demikian, yang menjadi permasalahan adalah ketika perbedaan yang ada menjadi pemicu konflik sehingga memecah kedamaian dan keharmonisan dalam suatu masyarakat. Seperti yang terjadi di Aceh, akhir-akhir ini telah marak terjadi penyerangan dan perebutan masjid<sup>2</sup> bahkan terjadi “kudeta” mimbar masjid dikarenakan perbedaan *madzhab*.**<sup>3</sup>

**Menurut Mustafa Sa'id al-Khin**, perbedaan *madzhab* berderivasi dari adanya perbedaan pendapat dalam masalah ushul *fikih*. Perbedaan ini disebabkan 4 penyebab, yaitu: 1) perbedaan yang bersifat umum yang meliputi perbedaan dalam *qira'at*, ketidaktahuan adanya hadits dalam suatu masalah, perbedaan dalam memahami dan menafsirkan teks, adanya lafadz yang *mustarak*, dan adanya pertentangan dalil (*ta'arud al-Adillah*). 2) perbedaan kaidah dalam memahami al-**Qur'an dan al-Hadits**, 3) perbedaan kaidah dalam kaitannya *ijma'* dan *qiyas*, dan 4) perbedaan kaidah terkait

---

<sup>1</sup> Al Chaidar, Benturan antar *madzhab* di Aceh: Studi tentang konflik internal antara penganut aliran keagamaan Islam mazhab Syafii dan Wahabi. <https://steemit.com/mazhab/@alchaidar/benturan-antar-mazhab-di-aceh-studi-tentang-konflik-internal-antara-penganut-aliran-keagamaan-islam-mazhab-syafii-dan-wahabi> diakses pada hari Kamis, 20 September 2018.

<sup>2</sup> Seperti kejadian di masjid Muhammad Kec. Juli Kab. Bireuen Aceh, sekelompok orang mencoba menerobos untuk mengumandangkan adzan dan mengambil alih secara paksa ritual masjid, sementara dalam masjid tersebut sudah ada jadwal yang menjadi petugas dalam pelaksanaan shalat lima waktu. Akhirnya terjadi baku hantam antara pengurus masjid dengan pendatang tersebut sehingga harus dilarikan ke rumah sakit. Pemicu konflik ini adalah dikarenakan pada masjid tersebut shalat tarawih dilaksanakan 8 rakaat bukan 20 rakaat. Lebih lanjut baca Al Chaidar. “**Maraknya Penyerangan terhadap Masjid di Aceh.**” *Pikiran Merdeka*, 15 Juni 2016. <https://www.pikiranmerdeka.co/news/maraknya-penyerangan-terhadap-masjid-aceh>.

<sup>3</sup> Kejadian ini terjadi di masjid raya Baiturrahman Banda Aceh di mana ketika shalat jum'at akan dimulai, sejumlah kelompok yang terdiri dari Himpunan Ulama Dayah Aca12ssx4eh (HUDA), Front Pembela Islam (FPI) dan Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA) mengambil alih manajemen tata tertib pelaksanaan shalat jum'at di mana biasanya tidak menggunakan *madzhab* Syafi'i, mereka meminta pelaksanaan shalat jum'at dilakukan mengikut *madzhab* Syafi'i seperti dahulu. Lebih lanjut baca Al Chaidar. “**Menyoal Benturan antarmazhab di Aceh**”. *Serambi News*, 26 Juni 2015. <http://aceh.tribunnews.com/2015/06/26/menyoal-benturan-antarmazhab-di-aceh>.

dengan pengambilan dalil (baik sumber maupun metodenya).<sup>4</sup> Oleh karena itu, perbedaan *madzhab* merupakan sesuatu yang tidak dapat dielakkan.

Keberadaan *madzhab* dalam sebuah pesantren, memang tidak disampaikan secara eksplisit, namun demikian, *madzhab* apa yang dianut oleh pesantren tersebut secara implisit dapat diketahui melalui kitab-kitab yang dikaji dan implementasi pengamalan keagamaan yang dilakukan setiap hari.<sup>5</sup> Dan memang dalam ber*madzhab* biasanya sebuah pesantren tidak mengaplikasikannya secara bersamaan, tetapi hanya menggunakan salah satu *madzhab* saja. Hal ini tidak ada larangan dan merupakan sesuatu yang normal.

Jika kita kaji lebih dalam lagi eksistensi *madzhab* di pesantren, berdasarkan kepada kitab-kitab yang dijadikan rujukan dan aplikasi pengalaman beragama kebanyakan pesantren di Indonesia lebih cenderung menggunakan produk *fikihmadzhab Syafi'i an sich*<sup>6</sup> tanpa adanya usaha membuat perbandingan dengan *madzhab* lainnya.<sup>7</sup> Penggunaan produk *fikihmadzhab Syafi'i yang juga berkembang luas di kawasan Asia Tenggara* seperti Brunei Darussalam, Malaysia<sup>8</sup> dan Singapura. Bukan tanpa alasan, namun disebabkan pada masa awal masuk Islam di kawasan ini, kitab-kitab yang dijadikan rujukan dalam pengajaran Islam adalah kitab-kitab turunan dari Imam Syafi'i dan ulama yang menyebarkan Islam mayoritas ber*madzhab Syafi'i*.<sup>9</sup> Fenomena ini akan berakibat terhadap tertanamnya fanatisme *madzhab* dalam diri santri di mana santri diharapkan mampu mentransmisikan pengetahuannya kepada masyarakat tetapi justru menyebarkan penyakit *al ta'assub fi al madzhab* dan eksklusif dalam ber*madzhab* yang pada akhirnya berujung kepada konflik dan pertikaian. Oleh karena itu, sudah saatnya pesantren pada masa ini terutama pada era post truth<sup>10</sup> harus memberikan pembelajaran *fikih* lintas *madzhab*. Hal ini

---

<sup>4</sup> Mustafa Sa'id al-Khin, *Asar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha' Cet.6* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1996), 38.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>6</sup> Rijal Mumaziq Z, Peta pemikiran di kalangan pesantren, *Al-Ahwal* 7, 2015, 64.

<sup>7</sup> Habibullah Bahwi, Menggugat Nalar *Fikih Pesantren*, *al-Ihkam* 6, 2011, 218. Didik Kusno Aji, *Mazhab kaum santri (Implementasi mazhab Syafi'i di pondok pesantren Roudlotuth Tholibin Seputih Surabaya Lampung Tengah*, *Nizam* 4, 2014, 33.

<sup>8</sup> Luqman Haji Abdullah dan Nima Jihatea, *Ber*madzhab* dan fanatic *madzhab*: Satu Sorotan dalam Kerangka Amalan ber*madzhab Syafi'i Masyarakat Melayu**, *Jurnal Fikih* 4, 2007, 104.

<sup>9</sup> Habibullah Bahwi, Menggugat Nalar, 33-34.

<sup>10</sup> Era post truth adalah kata yang dipilih oleh editor oxford dictionaries sebagai "word of the year" tahun 2016 karena pada era ini kebenaran yang objektif kurang berpengaruh membentuk opini publik dibanding emosi dan keyakinan pribadi.

disebabkan pada era ini kebenaran sudah tidak bersifat objektif lagi karena masyarakat meyakini kebenaran berdasarkan emosi dan keyakinan pribadinya yang bersifat subjektif. Hal ini tentunya akan membuat individu hanya fanatik terhadap pendapat yang dianutnya saja dan tidak menerima kebenaran dari yang lain.

Melalui pembelajaran fikih lintas *madzhab* di pesantren, walaupun pesantren tersebut cenderung pada salah satu *madzhab* saja, maka akan membuka cakrawala pemikiran santrinya sehingga pemikirannya menjadi terbuka, bersifat inklusif dan dapat bertoleransi terhadap perbedaan yang ada dalam pengamalan beragama. Tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana eksklusivisme *madzhab* kaum santri, apa solusinya serta apa dampak dari solusi tersebut di era post truth.

### Konsepsi tentang *Madzhab*

Secara etimologi, *madzhab* merupakan *isim* makna yang berderivasi dari **fi'il** (kata kerja) *dzahaba yadzhabu* yang artinya pergi atau berjalan.<sup>11</sup> Oleh karena itu, *madzhab* berarti tempat pergi atau jalan. Sementara istilah yang semakna adalah *thariqah*, *maslak*, dan *sabil* yang berarti jalan atau cara.<sup>12</sup> Dengan demikian, *madzhab* juga berarti teori, ideologi, pendapat, kepercayaan, ajaran, doktrin, paham dan aliran.<sup>13</sup> Dalam hal ini Ibn Manzhur mengartikan sebagai suatu pemikiran atau pendapat yang dijadikan sebagai pegangan.<sup>14</sup>

Sedangkan secara terminologi, *madzhab* menurut kamus besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai aliran mengenai hukum *fikih* yang menjadi aliran umat Islam dan golongan pemikir yang sepaham dalam teori, ajaran atau aliran tertentu di bidang ilmu, cabang kesenian dan lainnya yang berusaha untuk memajukan hal itu.<sup>15</sup> Sedangkan menurut para ulama, *madzhab* adalah

---

Era ini ditandai dengan adanya informasi yang hoax lebih dipercayai daripada fakta yang sebenarnya. <http://www.remotivi.or.id/kabar/345/Selamat-Datang-di-Era-Post-Truth> diakses pada 21 September 2018.

<sup>11</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia Al-Munawwir* (Bandung: Pustaka Progressif, 2002), 453.

<sup>12</sup> M. Said Ramadhan al-Buthi, *Al-Mazhabiyyah Akhturu Bid'atin Tuhaddidu al-Syari'ah al-Islamiyyah*, terj. oleh Gazira Abdi Ummah, (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2001), 17.

<sup>13</sup> Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Jilid I (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 87-92; 99-107; Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1987), 139; Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), 145-161.

<sup>14</sup> Jamal al-Din Muhammad Ibn Manzur, *Lisân al-'Arab*, Jilid I (Mesir: Dâr al-Mishriyyah, t.th), 394.

<sup>15</sup> Depdikbud, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Depdikbud, 2008), 931.



*manhaj* (metode) yang dibentuk setelah melalui penelitian dan pemikiran yang dibangun atas prinsip dan kaidah-kaidah tertentu kemudian orang yang mengikutinya menjadikannya sebagai pedoman yang jelas bagian-bagiannya dan batasan-batasannya.<sup>16</sup> Menurut Sa'id Ramadhan al-Buthi mendefinisikan *madzhab* sebagai jalan pikiran yang ditempuh oleh imam *mujtahid* dalam menetapkan suatu hukum berdasarkan kepada al-Qur'an dan hadits.<sup>17</sup> Sedangkan Cik Hasan Bisri merincikan yang harus ada dalam *madzhab* adalah imam *mujtahid*, metode *istinbath* hukum yang digunakan, materinya, kelompok pengikut, istilah hukum yang digunakan, dan karya yang dihasilkan oleh imam tersebut.<sup>18</sup> Menurut A. Qodry Azizy, *madzhab* merupakan pendapat seseorang mengenai pemahaman terhadap nash dengan menggunakan metode tertentu sebagai upaya penemuan hukum terhadap suatu kejadian (**waqi'iyah**) yang ada. Pendapat ini kemudian diikuti oleh orang lain atau muridnya yang jumlahnya semakin banyak sehingga menjadi sesuatu yang sudah baku.<sup>19</sup>

Berdasarkan berbagai pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa *madzhab* merupakan pendapat seorang *mujtahid* dalam menetapkan hukum suatu kejadian yang berdasarkan al-Qur'an dan hadits dengan menggunakan kaidah dan metode tertentu yang kemudian dianut oleh orang banyak sebagai muridnya sehingga menjadi pedoman yang sudah baku dan jelas.

Menyikapi eksistensi *madzhab* ini, menurut Muhammad Sa'id Ramadhan al Buthi, setidaknya terdapat dua klasifikasi umat Islam, yaitu golongan yang menjadi pengikut *madzhab* (*al-mazhabiyah*) dan golongan yang tidak menjadi pengikut *madzhab* (*la mazhabiyah*). *al-mazhabiyah* adalah sikap orang awam atau orang yang belum mempunyai kompetensi *berijtihad* untuk *taklid* kepada seorang imam *madzhab* atau *mujtahid*, baik terhadap *madzhab* tertentu meskipun pada masalah lain berpindah kepada *madzhab* lainnya. Sedangkan *la mazhabiyah* adalah sikap orang awam atau yang belum mempunyai kompetensi *berijtihad* untuk tidak *bertaklid* kepada imam *mujtahid*, secara tetap maupun tidak.<sup>20</sup>

Apabila berbicara tentang hukum ber*madzhab*, terdapat dua perbedaan pendapat di kalangan ulama ushul.<sup>21</sup> Pertama, ulama yang mengharamkan

---

<sup>16</sup> M. Hasbiyallah, *Perbandingan Madzhab* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2013), 20.

<sup>17</sup> M. Said Ramadhan al-Buthi, *Al-Mazhabiyah*, 17.

<sup>18</sup> Cik Hasan Bisri, *Model Peneliti Fikih Jilid I: Paradigma Penelitian Fikih dan Fikih Penelitian* (Jakarta: Prenada Media, 2003), 40.

<sup>19</sup> A. Qodri Azizy, *Refomasi BerMazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik Modern* (Jakarta: Teraju, 2003), 17.

<sup>20</sup> M. Said Ramadhan al-Buthi, *Al-Mazhabiyah*, 17.

<sup>21</sup> M. Saleh, "Eksistensi *madzhab* dalam hukum Islam masa kontemporer," *Istinbath, Jurnal Hukum* 13 (2016), 159.

*bermadzhab* melainkan mewajibkan untuk merujuk langsung kepada al-Qur'an dan hadits. Yang mempunyai pandangan ini di antaranya Syeikh Khajandi, Syeikh Nasiruddin Albani dan Ibnu Hazm. Dalam hal ini Ibnu Hazm mengatakan seorang muslim tidak diperkenankan mengikuti *mujtahid*, bahkan setiap muslim wajib *berijtihad* sesuai dengan kemampuannya.<sup>22</sup> A Hassan menyamakan antara *bermadzhab* dengan *bertaklid* dan hal ini dilarang oleh Allah, Rasul dan imam-imam yang *ditaklidi*.<sup>23</sup> Dengan demikian, menurut A. Hassan keluar dari *madzhab* itu wajib, sebaliknya masuk ke dalam *madzhab* adalah haram.

*Kedua*, ulama yang membolehkan bahkan mewajibkan untuk *bermadzhab* terutama bagi orang awam murni dan ini adalah pendapat jumhur ulama ushul. Dalam hal ini mereka berpendapat bahwa umat Islam yang belum mempunyai kompetensi untuk menjadi mujtahid wajib *bermadzhab*. Bagi mereka tidak ada perbedaan antara *bertaklid* atau *berittiba'*, keduanya mempunyai makna *bermadzhab*. Hal ini berdasarkan kepada surat al-Nahl ayat 43 yang artinya “bertanyalah kalian kepada ahli ilmu jika kalian tidak mengetahui **dan ijma' ulama dimana orang-orang awam yang hidup pada masa sahabat dan tabi'in, sebelum muncul golongan yang menentang selalu meminta fatwa kepada mujtahid dan mengikuti fatwanya walaupun mujtahid tersebut tidak mengemukakan dalilnya**”.<sup>24</sup>

Berkaitan dengan hal ini, Sukarni mengklasifikasikan sikap seseorang dalam *bermadzhab* menjadi 4 kelompok.<sup>25</sup> *Pertama*, seseorang mengikuti *madzhab* tertentu dalam segala aspek kehidupan yang berkaitan dengan hukum Islam. Misalnya mayoritas masyarakat Melayu berafiliasi dengan *madzhab Syafi'i dalam mengimplementasikan hukum Islam dalam kehidupan* sehari-hari, bahkan *madzhab* ini juga menjadi perundang-undangan dalam pemerintahan. Bagi kalangan ulama, hal ini merupakan bentuk kehati-hatian dalam pengambilan pendapat dalam rangka *istinbath* hukum. Sedangkan bagi orang awam, mengikuti *madzhab* tertentu merupakan cara praktis untuk mengaplikasikan *fikih* tanpa harus menelusuri sumber dan metode penggunaan dalil (*istidlal*). Namun demikian, terkadang kita kesulitan untuk mempraktikkan *madzhab* tertentu secara keseluruhan pada kasus-kasus tertentu sehingga terpaksa harus menggunakan *madzhab* lain.

Berkaitan dengan *bermadzhab* dengan *madzhab* tertentu terdapat ulama yang mewajibkan *bermadzhab* pada salah satu *madzhab* imam empat. Tetapi

---

<sup>22</sup> Ibnu Hazm, *Al-Muhalla* (Beirut: Majtabah Tijariyah, 1965), 66.

<sup>23</sup> A. Hassan, *Risalah Al-Madzhab*, (Bangil: Pustaka Abdul Muis, 1980), 12.

<sup>24</sup> Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Usul Al-Ahkam*, (Kairo: Muassat al-Halabi Wa Syurakauh, 1955), 198.

<sup>25</sup> Sukarni, “Paradigma *bermadzhab* pondok pesantren di Kalimantan Selatan,” *Miqot* XXXIX (2015), 83-84.

terdapat juga ulama yang tidak mewajibkan bahkan mengharamkan *bermadzhab* kepada *madzhab* tertentu apalagi kepada salah satu imam empat. Hal ini disebabkan dikhawatirkan adanya pengkultusan terhadap salah satu imam sehingga tidak merujuk lagi kepada sumber Islam yang utama yaitu **al-Qur'an dan hadits**.

*Kedua*, seseorang mengikuti *madzhab* **tertentu secara "formal"** tetapi tidak menutup kemungkinan menggunakan pendapat *madzhab* lain. Kelompok ini merasa perlu untuk mengambil salah satu *madzhab* disebabkan ketidakmampuan untuk melakukan ijtihad. Tipikal penganut ini beranggapan bahwa umat Islam saat ini tidak ada yang mempunyai kompetensi yang memadai untuk menjadi *mujtahid* yang sebanding dengan ulama terdahulu sehingga mereka perlu mengikuti pendapat imam *madzhab*. Namun demikian, tipikal kedua ini menghargai perbedaan pendapat dalam *madzhab* sebagai manifestasi Islam ***rahmatan lil 'alamin***.

*Ketiga*, seseorang yang tidak ber*madzhab* dan tidak terikat pada *madzhab* tertentu (bebas *madzhab*). Kelompok ini, dalam mengambil sebuah hukum, mereka berusaha menelusuri pendapat para ulama terdahulu kemudian menggabungkan pendapat-pendapat tersebut. Sikap ini memunculkan sikap toleransi terhadap perbedaan pendapat, namun memberikan peluang kepada mereka untuk mengambil sebuah hukum yang **sesuai dengan "selera" mereka. Kelompok ini juga bisa dimaksudkan kepada seseorang yang merujuk secara langsung kepada al Qur'an dan al Hadits** dalam proses pengambilan hukum. Golongan ini berpegangan terhadap tradisi **para salafus shalih yang langsung kembali kepada Qur'an dan sunnah apabila ada masalah yang perlu dicarikan hukumnya**.

*Keempat*, seseorang yang secara formal tidak mengikuti mazhab tertentu tetapi berusaha memilih salah satu pendapat dari *madzhab* tertentu yang dinilai paling kuat dan yang paling mendekati kebenaran. Kelompok ini beranggapan bahwa mengikuti *madzhab* tertentu bukanlah kewajiban karena hal ini tidak pernah ditetapkan oleh Rasulullah. Akan tetapi, adanya *madzhab* produk ulama terdahulu sangat membantu umat Islam sebagai referensi dan pembandingan dalam ***istinbath* hukum yang tidak ditemukan dalam al Qur'an dan hadits secara eksplisit**. Di Indonesia, ormas Muhammadiyah dengan lembaga majelis *tarjihnya* menganut model ber*madzhab* ini.

### **Eklusivisme *Madzhab* Kaum Santri**

Secara umum, mayoritas pesantren di Indonesia menganut *madzhab* **Syafi'i terutama pada pesantren salaf. Mayoritas pesantren salaf masih berpegang pada kitab-kitab *turats* terutama karya imam Syafi'i dan sangat**

menjunjung tinggi kitab kuning. Untuk melihat eksklusivisme *madzhab* kaum santri ini dapat dilihat dari beberapa faktor seperti:<sup>26</sup>

a. Faktor guru

Peran guru sangat besar untuk mentransmisikan *madzhab* yang dianutnya untuk diajarkan kepada murid-muridnya dan kepada masyarakat di sekitarnya. Seperti yang terjadi di kebanyakan *dayah*/pesantren di Aceh, disebabkan yang membawa ajaran Islam pertama di Aceh merupakan ulama-ulama yang ber*madzhab* **Syafi'i**, maka muridnya pun ber*madzhab* yang sama. Kemudian muridnya mengajarkan kepada generasi berikutnya seperti yang diterima sebelumnya. Sehingga *madzhab* ini turun temurun dari generasi ke generasi sehingga *madzhab* ini begitu mengakar di masyarakat Aceh.

b. Faktor kitab

Untuk *mengetahuimadzhab* yang dianut oleh pesantren tertentu, maka dapat ditelusuri melalui kitab-kitab yang dijadikan rujukan dalam pesantren tersebut. Terdapat 13 kitab *fikih syafi'iyah* yang sering dijadikan rujukan, yaitu 1) *Bugyat al-mustarsyidin* oleh Husein al Baklawi, 2) *al-Fara'id* oleh al-Syamsuri, 3) *Fathu al-Mu'in* oleh al-Maly Bary, 4) *al-Fikih 'ala al-Mazahib al-Arba'ah* oleh al-Jaziri, 5) *Fathu al-Wahhab* oleh al-Ansari, 6) *Hasyiah Kifayatu al-Akhyar* oleh al-Bajuri, 7) *Mugni al-Muhtaj* oleh al-Syarbini, 8) *Qawanin al-Syar'iyah li al-Jazair al-Indunisiyyah al-Musamma Irsyad Jawy al-Arham Wajibat al-Qudat wa al-Ahkam* (Sejenis **hukum acara**) oleh Sayid Sadaqan San'an, 9) *Qawanin al-Syar'iyah* oleh Sayid Usman bin Yahya, 10) *Qalyubi Mahalli wa Syarhihi* oleh Jalaluddin al-Mahalli, 11) *Zarqawy 'ala Tahrir* oleh Syarqawi, 12) *Targib al-Musytaq*, 13) *Tuhfat al-Muhtaj* oleh Ahmad Ibn Hajar al-Haitami. Ketiga belas kitab ini dianggap sebagai *al-kutub al-Mu'tabarah* (*bughyat al-Mustarsyidin, Hasyiyat al-Talibin, Majmu'at Sab'at Kutub Mufidah*, bagian *al-Fawa'id al-Makkiyyah fi ma Yahtajuh Talabat al-Syafi'iyah min al-Masail wa al-Dawabit wa al-Qawa'id al-Kulliyyah*).<sup>27</sup> Bahkan kitab-kitab tersebut dijadikan sebagai kitab rujukan utama dalam Pengadilan Agama di Indonesia pada tahun 1953. Dengan demikian, pada tahun 1953, *madzhab Syafi'i* menjadi *madzhab* resmi negara.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Muhammad Zukhdi, *Dinamika Perbedaan Madzhab dalam Islam* (Studi terhadap Pengamalan *Madzhab* di Aceh), *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 17, 2017, 135-136.

<sup>27</sup> Zulkarnain, *Dinamika mazhab Syafi'i dengan Cara Aceh: Studi tentang Praktek Mazhab di Kalangan Tokoh Agama*, " *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 15, 2015, 162.

<sup>28</sup> Jamil Latyif, *Kedudukan dan Kekuasaan Peradilan Agama di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 79.

c. Faktor lembaga

Yang dimaksudkan dengan factor lembaga di sini adalah santri dalam sebuah pesantren mengembangkan ilmu yang telah diperoleh dari gurunya di pelosok-pelosok daerah hingga dapat mendirikan pesantren sendiri dengan berkiblat kepada pesantren tempat dia menimba ilmu sebelumnya. Dengan demikian, pesantren baru ini juga memegang *madzhab* yang sama. Selain itu, dikarenakan *madzhab Syafi'i merupakan madzhab* mayoritas umat Islam di Indonesia, maka mayoritas lembaga pendidikan Islam baik lembaga formal maupun non formal, mulai dari tingkat TK hingga ke perguruan tinggi juga menggunakan *madzhab Syafi'i dalam* mengimplementasikan pengamalan keagamaan.

d. Faktor organisasi masyarakat

Adanya organisasi masyarakat juga menunjukkan eksklusivisme *madzhab* karena para pengurusnya sudah menganut *madzhab* tertentu sehingga turut mewarnai aplikasi keagamaan dalam organisasi tersebut. Hal ini dapat dicontohkan pada beberapa ormas di Aceh seperti FPI (Front Pembela Islam) Aceh, HUDA (Himpunan Ulama Dayah Aceh) kesemua ormas tersebut *bermadzhabkan syafi'i dan sangat mengharapkan* pemerintahan Aceh menjadikan *madzhab Syafi'i merupakan madzhab* resmi pemerintahan.

Berdasarkan faktor-faktor tersebut, maka terlihat eksklusivisme *madzhab Syafi'i sudah sangat mengakar di masyarakat Indonesia terutama masyarakat* Aceh hingga ingin menjadikan *madzhab* tersebut menjadi *madzhab* resmi pemerintahan.

### Solusi Terhadap Eksklusivisme Madzhab Kaum Santri

Solusi yang dapat dilakukan agar tidak terjadi eksklusivisme *madzhab* adalah dengan memberikan model pembelajaran kitab *fikih* lintas *madzhab*. Pesantren sebagai lembaga yang bercirikan mengajarkan ilmu *fikih* secara mendalam yang terkenal dengan kitab kuningnya seharusnya mampu memberikan model pembelajaran yang terbuka sehingga mampu menghasilkan kader Islam yang profesional yang mempunyai wawasan yang sempit. Walaupun sebuah pesantren menganut *madzhab* tertentu dalam kajian keilmuannya maupun dalam aplikasi pengamalan keagamaannya, pesantren juga mengajarkan *madzhab* lain sebagai bahan perbandingan dan bertujuan untuk membuka cakrawala pemikiran para santrinya untuk tidak menganggap *madzhabnya* paling benar sementara *madzhab* lainnya salah.

Model pembelajaran *fikih* lintas *madzhab* ini dapat diberikan kepada santri yang sudah memiliki kapasitas berfikir analitis sehingga santri tersebut mengetahui maksud dan tujuan pembelajaran tersebut. Setidaknya model

pembelajaran *fikih* lintas *madzhab* ini dapat diberikan kepada santri pada tingkat setara dengan madrasah aliyah. Pembelajaran *fikih* lintas *madzhab* ini juga belum tepat diberikan kepada santri pada jenjang pendidikan Tsanawiyah dikarenakan dikhawatirkan membuat kebingungan mereka tentang banyaknya pendapat yang berbeda mengenai sebuah masalah. Namun, jika diberikan pada jenjang pendidikan Aliyah, maka diharapkan santri sudah dapat menelaah, menganalisis dan menerima perbedaan yang ada sehingga tidak bersifat eksklusif hanya pada satu *madzhab* saja.

### **Dampak Solusi Tersebut Pada Era *Post-Truth***

Dengan adanya pembelajaran *fikih* lintas *madzhab* diharapkan mampu memberikan dampak yang positif bagi para santri di pesantren terutama pada era post truth saat ini. Di era ini, kebenaran yang diambil/dijadikan opini publik tidak lagi berdasarkan kepada kebenaran yang bersifat objektif melainkan kebenaran yang bersifat subyektif yang sesuai dengan “selera” individu. Apabila seperti itu keadaannya, maka dampak eksklusivisme *madzhab* dalam menjalankan praktik keagamaan adalah adanya diskriminasi, *self-justification* (pembenaran diri sendiri), apriori dengan kelompok lain, penuh kecurigaan, hingga berujung kepada konflik terbuka dan pertikaian.

Sebaliknya, apabila dalam pesantren sudah diajarkan adanya perbedaan pendapat dan pandangan dalam masalah *fikih*, maka hal ini akan membuka cakrawala berpikir santri untuk tidak merasa paling benar, tidak menyalahkan aplikasi pengamalan keagamaan orang lain yang berbeda dengan dirinya, tidak anti dengan kelompok yang berbeda, membuat santri menjadi lebih terbuka dan toleran terhadap perbedaan yang ada. Pembelajaran *fikih* lintas *madzhab* ini bukan bermaksud mengajarkan santri untuk “plin pan” dalam pengamalan keagamaan, melainkan untuk menunjukkan bahwa ada yang berbeda dengan mereka dan yang berbeda tersebut juga mempunyai landasan hukum yang kuat sehingga tidak perlu dipermasalahkan atau disalahkan. Di sini bukan berarti mengajarkan sikap acuh terhadap apa yang dilakukan oleh orang tetapi mengajarkan sikap toleransi (*tasamuh*) dalam pengamalan beragama asalkan mempunyai landasan hukum yang kuat. Sikap ini sangat penting diajarkan kepada santri mengingat Indonesia merupakan negara yang bersifat pluralis dimana masyarakatnya sangat majemuk baik dalam aspek budaya, agama, suku, ras dan sebagainya. Maka diperlukan keterbukaan, toleransi dan saling menghormati perbedaan. Dengan model pembelajaran ini, juga mengajarkan kepada santri untuk tidak eksklusif dengan memaksakan *madzhab* yang diyakini juga harus diaplikasikan oleh orang lain. Selain itu, model pembelajaran ini juga mengajarkan kepada santri untuk tidak berada pada kungkungan pendapat tertentu saja.



Berbicara tentang ber*madzhab*, jumhur ulama membolehkan bahkan mewajibkan bagi orang awam yang tidak mencapai tingkatan mujtahid, dan ini yang dijadikan pedoman bagi golongan yang mewajibkan ber*madzhab* pada *madzhab* tertentu. Namun demikian, walaupun ber*madzhab*, tetapi tidak seharusnya menganggap *madzhab*nya yang dianutnya merupakan *madzhab* yang paling sahih, sementara orang lain yang mempunyai pandangan yang berbeda dianggap salah. Dan ini dinamakan sebagai eksklusivisme *madzhab* yang juga bermakna fanatisme ber*madzhab*. Fanatisme ber*madzhab* adalah menganggap bahwa *madzhab* yang dianut merupakan satu-satunya *madzhab* yang paling benar, sementara *madzhab* yang lain hanya benar setengahnya, atau seperempatnya atau lebih sedikit dari itu.<sup>29</sup>

Eksklusivisme *madzhab* ini terjadi secara sistematis, baik direncanakan ataupun tidak melalui beberapa faktor, yaitu guru, kitab, lembaga dan organisasi masyarakat. Dari keempat faktor ini, maka guru merupakan faktor utama yang dapat menyebabkan santri mempunyai sikap eksklusivisme *madzhab*. Hal ini disebabkan ilmu dari sang guru akan dibawa oleh muridnya dan akan diwariskan secara turun temurun dari generasi ke generasi berikutnya sehingga menjadi warisan nenek moyang yang tidak bisa ditinggalkan. Demikian yang terjadi di masyarakat Aceh, dimana para ulama yang menyebarkan ajaran Islam pertama kali di Aceh ber*madzhab* **Syafi'i** sehingga semua kerajaan di Aceh dan *dayah-dayah* yang ada di Aceh juga mewarisi *madzhab* ini. *Madzhab* ini sudah menjadi tradisi yang turun-temurun pada masyarakat Aceh sampai hari ini ulama-ulama Aceh ber*madzhabkan* **Syafi'i**.<sup>30</sup>

Dengan demikian, eksklusivisme *madzhab* senada dengan pandangan Jalaluddin Rahmat yang menyatakan bahwa *fikih* menjadi paradigma *diniyyah* yang dicirikan tiga hal<sup>31</sup>; *pertama*, kebenaran tunggal. Dalam hal ini *fikih* pada mulanya berasal dari seorang pemahaman *mujtahid* terhadap al-**Qur'an** dan hadits kemudian menjadi produk berupa fatwa dan fatwa tersebut diajarkan kepada orang lain yang semakin lama, semakin banyak pengikutnya. Kebenaran fatwa *mujtahid* tersebut dianggap sebagai kebenaran tunggal sehingga menganggap kebenaran yang datang dari yang lain itu tidak mutlak benar.

*Kedua*, asas *madzhab* tunggal. Artinya seseorang yang sudah mengikatkan diri pada satu *madzhab*, menganggap bahwa hanya satu *madzhab* yang paling benar dan *madzhab-madzhab* yang lain itu salah. Dan

---

<sup>29</sup> Abdul Hakim dan Yudi Latif, *Bayang-Bayang Fanatisme; Esai-Esai Mengenai Cak Nur* (Jakarta: Paramadina, 2007), 129.

<sup>30</sup> Muhammad Zukhdi, *Dinamika perbedaan*, 136.

<sup>31</sup> Jalaludin Rahmat, *Dahulukan Akhlaq di atas Fikih* (Bandung: Mizan, 2002), 37-38.



menganggap bahwa umat Islam akan bisa bersatu apabila menganut satu *madzhab*. *Ketiga*, kesalihan diukur dari kesetiaan kepada *madzhab*. Berkaitan dengan hal ini, keberagamaan seseorang diukur dari cara mengaplikasikan fikihnya. Seseorang dianggap shalih apabila sama dalam mengaplikasikan *fikih* dalam praktik keagamaan dan dianggap tidak shalih apabila tidak sama tata caranya.

Apabila dikaitkan dengan model sikap seseorang dalam ber*madzhab*, eksklusivisme *madzhab* termasuk dalam tipe yang pertama, yaitu kelompok yang menganut *madzhab* tertentu. Kelompok yang mempunyai sikap eksklusivisme *madzhab* berkeyakinan bahwa wajib ber*madzhab* bagi orang yang tidak mempunyai kemampuan ijtihad, terlebih lagi persyaratan menjadi mujtahid hampir sulit diwujudkan pada saat ini disebabkan harus menguasai berbagai ilmu *syarak* seperti ilmu al-**Qur'an termasuk ayat-ayat hukum**, ilmu hadits termasuk *rijal* hadits, bahasa arab beserta instrumennya dan sebagainya.<sup>32</sup>

Oleh karena itu, pesantren sebagai wahana yang melahirkan kader Islam yang professional sudah tidak selayaknya mengajarkan eksklusivisme *madzhab* dan sebagai solusi adalah dengan adanya model pembelajaran *fikih* lintas *madzhab*. Pembelajaran ini dalam realitanya sudah diaplikasikan pada lembaga formal, tetapi pada level perguruan tinggi. Dalam pandangan peneliti, sudah saatnya pembelajaran model ini diajarkan di pesantren-pesantren, baik pesantren salaf maupun khalaf dan diberikan kepada santri pada jenjang pendidikan yang sederajat dengan Madrasah Aliyah. Santri yang berada pada usia ini sudah mampu berfikir secara kritis dan melakukan analisa walaupun belum begitu mendalam.

Selain itu, pembelajarn fqh lintas *madzhab* sangat penting diajarkan di pesantren dikarenakan pesantren merupakan pondasi awal bagi santri dalam proses internalisasi pemahaman keagamaan. Apabila sejak awal pondasi tersebut sudah dikonstruksi dengan baik, maka dalam pengembangan bangunan keilmuan maupun pemahaman keagamaan santri akan dapat berkembang dengan baik dan optimal. Hal ini sangat penting diakomodir oleh pesantren agar dapat melahirkan santri yang mempunyai wawasan yang terbuka, tolerensi terhadap keberagaman, tidak a-priori dengan orang lain yang berbeda dengannya. Ini dikarenakan mereka sudah memperoleh pengetahuan tentang perbedaan dalam ber*madzhab* yang berimplikasi kepada praktik pengamalan keagamaan sehingga mereka dapat menerima dengan lapang dada. Di samping itu, dengan pembelajaran *fikih* lintas *madzhab* ini, tidak hanya diajarkan perbedaan para imam terhadap suatu masalah, melainkan juga meliputi landasan hukum yang dijadikan oleh imam dalam

---

<sup>32</sup> Muhammad Zukhdi, *Dinamika Perbedaan*, 137.

berpendapat. Dengan demikian, para santri mengetahui factor yang menyebabkan perbedaan dan yang paling penting mereka juga memahami bahwa perbedaan tersebut mempunyai landasan yang kuat sehingga tidak ada ruang untuk saling menyalahkan ataupun membenaran terhadap *madzhab* yang dianutnya.

Sebaliknya, apabila di pesantren hanya diajarkan dan mengaplikasikan *fikih* satu *madzhab* saja, maka akan melahirkan santri yang berpikiran sempit, merasa *madzhab* apa yang dianutnya merupakan satu-satunya *madzhab* yang paling benar, tidak bisa menerima perbedaan yang ada dan tidak memahami dengan baik mengapa terjadi perbedaan. Ketika di terjun ke masyarakat langsung, dia terkaget dengan adanya pengamalan keagamaan yang berbeda dengan yang dijalannya selama ini.

Dalam aplikasi pembelajaran *fikih* lintas *madzhab*, pesantren dapat menggunakan beberapa pilihan kitab yang dijadikan rujukan seperti kitab *Rahmatul Ummah fi Ikhtilafil A'immah*, *al-Mizanul Kubra*, *al-Fikih 'ala Mazahabil Arba'ah*, *al-Mausu'ah al-Fikihiyah al-Kuwaitiyah*, *al-Fikih al-Islami wa Adillatuhu*, *Mausu'ah Al-Fikih Al-Islami wa Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah*. Dalam pembelajaran ini bukan bermaksud mengajarkan *talfiq* (mencampur-adukkan *madzhab* dalam praktik pengamalan keagamaan) kepada santri. Dalam aplikasinya, pesantren tersebut tetap dapat mengamalkan *madzhab* tertentu yang dianutnya dan dipraktikkan juga oleh santri-santrinya, tetapi juga diajarkan tentang adanya perbedaan.

Apabila ini dilakukan oleh pesantren-pesantren yang terdapat di Indonesia, maka akan memberikan dampak yang positif bagi mereka, terutama pada era post truth saat ini. Pada era ini, berita hoax bisa menjadi berita benar dikarenakan terlampau banyak dan *massivenya* informasi yang berseliweran di media social, sehingga pembaca tidak dapat membedakan antara informasi yang benar dan yang tidak benar. Selain itu, pada saat ini terdapat komunitas masyarakat muslim yang beragam dengan afiliasi *madzhab* yang berbeda-beda dan ciri khas masing-masing. Dengan pembelajaran *fikih* lintas *madzhab* akan membuat individu muslim mampu menerima apabila menjumpai orang lain mempunyai tata cara beragama yang berbeda dengannya dikarenakan sudah dia pelajari sebelumnya. Pembelajaran ini juga mampu mengcounter isu radikalisme dikarenakan paham radikalisme berusaha memaksakan prinsip yang dipegangnya kepada orang lain dengan cara kekerasan sehingga berujung kepada pertikaian. Sementara santri yang belajar *fikih* lintas *madzhab* tidak menutup kemungkinan akan memegang satu *madzhab* tetapi dia tidak akan memaksakan apa yang dianutnya kepada orang lain karena dia beranggapan orang lain sah mempunyai pilihan yang berbeda dengannya yang penting terdapat landasannya yang kuat. Dengan

alasan di atas, melalui pembelajaran ini juga mampu menjauhkan santri dari eksklusivisme *madzhab* maupun tindakan diskriminasi terhadap orang lain yang berbeda faham dengannya. Tambahan juga, model pembelajaran ini mampu melepaskan santri dari keterkungkungan terhadap satu *madzhab* saja.

Oleh karena itu, di era yang penuh keterbukaan ini, dan sulit dibedakan kebenaran yang objektif dan sejati dengan kebenaran-kebenaran palsu, sudah saatnya pesantren merekonstruksi pembelajaran *fikih* dari yang hanya mempelajari satu *madzhab* saja kepada *fikih* lintas *madzhab*. Tujuannya adalah agar pembelajaran di pesantren tidak tergerus oleh perubahan zaman yang begitu masif dan eksistensi pesantren sebagai lembaga yang menggembleng santri agar mempunyai pemahaman keagamaan yang mendalam dapat tetap bertahan dan tetap diminati oleh masyarakat muslim.

## Penutup

Eklusivisme *madzhab* merupakan tantang tersendiri bagi masyarakat muslim terutama di Indonesia karena sikap ini sudah ditanamkan sejak awal oleh kebanyakan pesantren di Indonesia. Dampak dari sikap ini adalah melahirkan santri yang apriori terhadap kebenaran dari orang lain, melakukan diskriminasi dengan orang yang mempunyai pandangan yang berbeda dengannya, mempunyai *self-justification* (pembenaran pada diri sendiri) dan menganggap orang lain salah sehingga harus diluruskan baik dengan cara kekerasan. Solusi terhadap permasalahan tersebut adalah pembelajaran *fikih* lintas *madzhab*. Hal ini disebabkan melalui pembelajaran ini, santri akan diajarkan perbedaan pendapat di antara imam *madzhab* beserta factor yang menyebabkan perbedaan dan landasan dalil masing-masing imam. Dengan demikian, santri akan mengetahui dan pemahaman yang baik terhadap perbedaan tersebut sehingga hal ini akan berdampak kepada wawasan yang terbuka, toleransi, tidak merasa benar sendiri, dan mampu menerima keberagaman yang terjadi di sekitarnya. Sikap seperti ini sangat dibutuhkan pada era *post-truth* ini agar tidak mudah menyalahkan orang lain dan menganggap diri sendiri paling benar.

## Daftar Pustaka

- Abdullah, Luqman Haji dan Jihatea, Nima. Bermadzhab dan Fanatik Madzhab: Satu Sorotan dalam Kerangka Amalan **Bermadzhab Syafi'i Masyarakat Melayu**," *Jurnal Fikih* 4 (2007), 103-118.
- Aji, Didik Kusno. **Mazhab kaum santri (Implementasi mazhab Syafi'i di pondok pesantren Roudlotuth Tholibin Seputih Surabaya Lampung Tengah**. *JurnalNizam* 4 (2014): 27-43.

- Al Chaidar. Benturan Antar *Madzhab* di Aceh: Studi tentang Konflik Internal Antara Penganut Aliran Keagamaan Islam Mazhab Syafii dan Wahabi. *Jurnal*. 2018.
- Al-Amidi. *Al-Ihkam Fi Usul Al-Ahkam*. Kairo: Muassat al-Halabi Wa Syurakauh, 1955.
- Al-Buthi, M. Said Ramadhan. *Al-Mazhabiyyah Akhturu Bid'atin Tuhaddidu al-Syari'ah al-Islamiyyah*. terj. oleh Gazira Abdi Ummah. Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2001.
- Al-Khin, Mustafa Sa'id. *Asar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'*, Cet.6. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1996.
- Anonim. Maraknya Penyerangan terhadap Masjid di Aceh. *Pikiran Merdeka*, 15 Juni 2016.
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Pengantar Hukum Islam*. Jilid I. Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1987.
- Azizy, A. Qodri. *Refomasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik Modern*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Bahwi, Habibullah. Menggugat Nalar Fikih Pesantren. *Jurnal al-Ihkam* 6, 2011.
- Bisri, Cik Hasan. *Model Peneliti Fikih Jilid I: Paradigma Penelitian Fikih dan Fikih Penelitian*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Depdikbud. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Depdikbud, 2008.
- Hakim, Abdul dan Yudi Latif. *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai Mengenang Cak Nur*. Jakarta: Paramadina, 2007.
- Hanafi, Ahmad. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- Hasbiyallah, M. *Perbandingan Madzhab*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2013.
- Hassan, A. *Risalah Al-Madzhab*. Bangil: Pustaka Abdul Muis, 1980.
- <http://www.remotivi.or.id/kabar/345/Selamat-Datang-di-Era-Post-Truth> diakses pada 21 September 2018.
- Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad. *Lisan al-'Arab*, Jilid I. Mesir: Dar al-Misriyyah, t.t.
- Ibnu Hazm. *Al-Muhalla*. Beirut: Maktabah Tijariyah, 1965.
- Latyif, Jamil. *Kedudukan dan Kekuasaan Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Arab-Indonesia Al-Munawwir*. Bandung: Pustaka Progressif, 2002.
- Rahmat, Jalaludin. *Dahulukan Akhlaq di Atas Fikih*. Bandung: Mizan, 2002.

- Saleh, M. Eksistensi *Madzhab* dalam Hukum Islam Masa Kontemporer. *Jurnal Hukum*, 2016.
- Sukarni. Paradigma Bermadzhab Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan,” *Miqot* XXXIX, 2015.
- Z, Rijal Mumazziq. Peta Pemikiran di Kalangan Pesantren, *Al-Ahwal* 7, 2015.
- Zukhdi, Muhammad. Dinamika Perbedaan Madzhab dalam Islam (Studi terhadap Pengamalan Madzhab di Aceh), *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 17, 2017.
- Zulkarnain, Dinamika Mazhab Syafi’i dengan Cara Aceh: Studi tentang Praktik Mazhab di Kalangan Tokoh Agama,”** *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 15, 2015.



Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren  
Direktorat Jenderal Pendidikan Islam  
Kementerian Agama Republik Indonesia  
Jalan Lapangan Banteng Barat No. 3-4  
Jakarta Pusat 10710

ISBN 978-623-90176-1-3

